

Lomonosov Moscow State University
Philosophical Faculty

Artem Krotov

MALEBRANCHE AND CARTESIANISM



Moscow
University Press
2012

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова
Философский факультет

А.А. Кротов

МАЛЬБРАНШ И КАРТЕЗИАНСТВО



Издательство
Московского университета
2012

УДК 1(091)(4/9)
ББК 87.3(4Фра)
К83

Рекомендовано к печати Ученым советом философского
факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

Рецензенты:

профессор, доктор философских наук *В.В. Васильев*
профессор, доктор философских наук *В.Ф. Титов*

Кротов А.А.

К83 Мальбранш и картезианство. — М.: Издательство Московского университета, 2012. — 320 с.
ISBN 978-5-211-06360-0

В монографии анализируются взгляды одного из крупнейших метафизиков западноевропейской философии XVII в. Исследуются основные составляющие философской системы Мальбранша: теория окказиональных причин, гносеологическое учение о «видении всех вещей в Боге», физика, антропология, этика, концепция религии. Идеи Мальбранша рассматриваются на фоне общей истории картезианской школы. Кратко охарактеризовано отношение к идеям Мальбранша со стороны последующих мыслителей.

Для студентов, аспирантов, а также всех интересующихся историей философии.

Ключевые слова: Мальбранш, Декарт, картезианство, окказионализм, метафизика, Николь, Арно, Режи, Кордемуа, Лафорж, картезианская моральная теория, религиозная философия.

УДК 1(091)(4/9)
ББК 87.3(4Фра)

Krotov A.A.

Malebranche and Cartesianism. — Moscow: Moscow University Press, 2012. — 320 p.

In the monograph the views of one of the largest Western European metaphysicians of XVII-th century are analyzed. The basic components of Malebranche's philosophical system are investigated: the theory of the occasional reasons, the gnosiological doctrine about "vision of all things in God", physics, anthropology, ethics, the conception of religion. Malebranche's ideas are considered in the context of the history of Cartesian school. The relation of the subsequent thinkers to Malebranche's ideas is characterized in short.

For students, post-graduate students, for all those interested in the history of philosophy.

Key words: Malebranche, Descartes, cartesianism, occasionalism, metaphysics, Nicole, Arnauld, Regis, Cordemoy, La Forge, cartesian moral theory, religious philosophy.

ISBN 978-5-211-06360-0 © Кротов А.А., 2012
© Издательство Московского университета, 2012

Оглавление

Введение	6
<i>Раздел 1. Основные линии развития картезиан- ской философии</i>	<i>9</i>
Глава 1. Физика и методология.	9
Глава 2. Метафизика окказионализма	42
Глава 3. Проект систематизации научного знания . . .	76
<i>Раздел 2. Философская система Мальбранша</i>	<i>94</i>
Глава 4. Теория бытия. Учение об окказиональных причинах.	94
Глава 5. Теория познания. Учение о «видении всех вещей в Боге»	140
Глава 6. Физика, антропология, этика	173
Глава 7. Философия религии	206
Глава 8. Влияние мальбраншизма на развитие кар- тезианства. Идеи Мальбранша в последующей философии	244
Заключение	305
Литература	311

Философия Мальбранша по праву занимает почетное место в ряду великих метафизических систем XVII столетия. Крупнейший среди всех последователей Декарта Мальбранш явился систематизатором и наиболее значительным теоретиком окказионализма (философского учения, в основе которого — своеобразное решение проблемы соотношения духа и тела). Окказионализм представляет собой весьма важное явление духовной жизни XVII в. Одно из ведущих направлений картезианства — окказионализм сыграл особую роль в формировании нового образа мышления, характерного для эпохи великих научных открытий, промышленных достижений и социальных перемен. Получив распространение в Голландии, Франции и Германии, окказионализм явился связующим звеном и переходным этапом в развитии рационалистических систем новоевропейской философии. Формирование окказионализма происходило постепенно, и прежде, чем это направление достигло своей высшей точки (представленной философским творчеством Мальбранша), оно прошло определенный путь. Философию Мальбранша необходимо рассматривать в контексте этого проделанного пути; кроме того, нелегко в полной мере оценить специфику мировоззренческой позиции французского мыслителя без учета тех идей, которые были выработаны другими направлениями картезианства.

Семнадцатое столетие во Франции — период расцвета абсолютной монархии. В 1661—1715 гг. продолжался «век короля-солнца» (правление Людовика XIV). Королевская власть достигла почти небывалого могущества. Символом этого могущества многие современники считали Версаль — новую королевскую резиденцию, строительство которой продолжалось свыше 20 лет. «Великолепное царствование» сопровождалось почти непрерывными войнами (с Испанией, Голландией, Англией, Австрией), многие из которых были

удачными и привели к расширению границ государства. Вместе с тем тяжелое экономическое положение значительной части населения явилось причиной ряда крестьянских восстаний; самое значительное из них произошло в Бретани в 1675 г. Главной отраслью производства оставалось сельское хозяйство. В промышленности в основном господствовал ручной труд. В то же время получают широкое распространение мануфактуры; происходит быстрый рост торговли. Во французской литературе рассматриваемого периода преобладают традиции классицизма (Ф. Малерб, П. Корнель, Ж. Расин, Ж.Б. Мольер, Н. Буало и др.). Бурно развиваются естественнонаучные исследования (Х. Гюйгенс, Ж. Декарт, Ж. Роберваль и др.); в 1666 г. открывается Академия наук.

Анри Гюйе справедливо подчеркивал уникальность исторической ситуации, в которой развертывалось научное и философское творчество картезианцев. Вслед за Полем Азаром он именует ее эпохой «кризиса европейского сознания», для которой характерны незаживающее воспоминание о недавней Реформе, разделившей христиан; распространение вольнодумства, изменившийся под влиянием науки образ Вселенной¹.

Среди французских философов XVII столетия самым влиятельным, бесспорно, был Рене Декарт. В трудах его многочисленных последователей получили дальнейшее развитие различные части его философской системы. Одни картезианцы выдвигали на первый план дуалистическую метафизику Декарта, другие обстоятельно развивали его механистическую физику, третьи посвятили свои силы разработке его рационалистической методологии. Результатом были довольно разнообразные, в ряде вопросов отходившие от позиции «учителя» концепции. Женеви́ева Родис-Леви отмечает, что «последователи Декарта не являются простыми учениками» и в отношении проблемы соотношения души и тела «они разделяются на две группы, одна скорее окказионалистская, другая эмпиристская»².

Учитывая все основные разделы знания, которые разрабатывались приверженцами идей Декарта, и характер

¹ Gouhier H. Sur l'unité de la pensée de Malebranche // Bulletin de la Société française de philosophie. 1938. № 3. P. 103—106.

² Rodis-Lewis G. L'âme et le corps chez Descartes et ses successeurs: la naissance de l'occasionalisme // Les études philosophiques. 1996. № 4. P. 438.

предложенных ими решений, можно с достаточной долей условности выделить четыре главных направления развития картезианской школы: физика, методология, окказионалистская метафизика и особняком стоящий проект систематизации и расширения всего научного знания, предложенный П.С. Режи.

Не претендуя на исчерпывающую полноту, настоящее издание ставит своей задачей анализ основных понятий и концепций философской системы Мальбранша в контексте главных тенденций развития картезианства второй половины XVII — начала XVIII в.

Раздел 1

Основные линии развития картезианской философии

Глава 1

Физика и методология

Количество трактатов по физике, написанных в русле картезианских идей, весьма значительно. Кратко остановимся на взглядах трех мыслителей, которые соединяли анализ физических проблем с рассмотрением общефилософских вопросов. Деруа, Рого и Фонтенель воплощают своим творчеством различные ответвления картезианской физики. Хендрик Деруа (1598—1679) приобрел репутацию ревностного картезианца еще при жизни Декарта. Познакомившись с «Рассуждением о методе», Деруа (к тому времени — доктор медицины) стал читать private лекции по медицине и философии, в основе которых лежало изложение принципов картезианства. Успех лекций был настолько велик, что руководство Утрехтского университета сочло необходимым предложить ученому кафедре медицины. С 1638 г. Деруа — экстраординарный профессор теоретической медицины и ботаники Утрехтского университета. Впоследствии Деруа пришлось вести напряженную борьбу с Гисбертом Воэцием, фанатичным поборником учения Аристотеля и, пожалуй, главным противником картезианства в Голландии. Профессор теологии, назначенный на пост ректора университета, Воэций пытался с помощью всевозможных интриг искоренить дух «новой философии» в Утрехте. В течение многих лет Деруа поддерживал дружеские отношения с Декартом, состоял с ним в переписке и даже посещал учителя. Долгое время Декарт считал голландского

профессора своим лучшим учеником. Однако работы Деруа «Основания физики» (1646) и «Объяснение человеческого ума» (1647), в которых он отбросил некоторые важные идеи своего учителя, вызвали со стороны последнего резкую публичную критику. Основное сочинение, в котором изложены воззрения Деруа, — «Естественная философия» (1654).

Деруа довольно обстоятельно разработал механистическую физику (его главная работа состоит из пяти «книг»: в первой речь идет о материи природных вещей, о движении, о времени; во второй — о трех картезианских «элементах мира», о небе, о планетах, кометах, Солнце, Луне, смене дня и ночи; в третьей — о земле, воде, воздухе, огне; в четвертой — о растительной и животной жизни; в пятой — о человеке). Основные расхождения Декарта и Деруа связаны в первую очередь с проблемами метафизики. Прежде всего необходимо отметить, что Деруа, в отличие от Декарта, принципиально отказывается включать учение о Боге в состав своей философии. Бог, ангелы и прочие бестелесные сущности не должны рассматриваться в рамках «естественной философии» — науки, занимающейся телесными вещами¹. Деруа ставит под сомнение теоретическую обоснованность онтологического дуализма учителя: душа, по его мнению, с точки зрения естественного разума, изучающего «природу вещей», вполне может быть модусом тела. Согласно Деруа, нет ясного и отчетливого восприятия человеческого ума как вещи по необходимости отличной от тела. Протяженность и мышление — различные, но не противоположные атрибуты, и хотя понятия этих атрибутов взаимонезависимы, ничто не препятствует тому, чтобы они одновременно принадлежали одному и тому же носителю (телесной субстанции). Предположение о наличии мыслящей телесной субстанции не включает в себе противоречия, следовательно, такая субстанция вполне может существовать. Кроме того, из опыта мы знаем, что во всех своих проявлениях ум ограничен телом: мысли ума бывают различными в зависимости от различного строения тел².

Существенны расхождения между Декартом и Деруа и в сфере гносеологии. Голландский профессор отвергает учение

¹ Regius H. Philosophia naturalis. Amstelodami, 1654. P. 2.

² Заключая, что «с точки зрения природы» ум может быть модусом телесной субстанции, Деруа добавляет, что ум «может существовать отдельно от тела» в качестве особой субстанции, ибо «это дано нам» во «множестве мест Священного Писания».

о врожденных идеях. Все общие понятия образуются из приобретенных ранее идей, полученных в свою очередь путем наблюдения над вещами¹. Душа не нуждается во врожденных аксиомах, ибо имеющихся человеческих способностей вполне достаточно для приобретения всего нашего знания.

Деруа отрицает наличие в уме врожденной идеи Бога и отвергает онтологическое доказательство его существования, отстаивавшееся Декартом. Идея Бога, пребывающая в человеческом уме, — недостаточно сильный аргумент для доказательства бытия Творца главным образом потому, что не всякая вещь, о которой человек имеет идею, существует реально². Следует подчеркнуть, что отбрасывая основное картезианское доказательство бытия Бога, Деруа все же не отрицает существования Верховной причины: он неоднократно ссылается на авторитет Св. Писания и признает учение о сотворении материи Богом³. Правда, понятие Бога не занимает центрального места в построениях Деруа уже потому, что он сознательно ограничил область своих исследований «естественной философией». Отметим, что в отечественной литературе утвердилось характеристика Деруа как главного представителя «материалистической линии в картезианстве»⁴.

Жак Рого⁵ (1618—1672), как и Деруа, принадлежит к числу знаменитых картезианцев-«физиков». Он родился в Амьене, в семье продавца галантереи. Окончив иезуитскую коллегию, Рого занялся естественными науками и впоследствии стал профессором математики в Париже. Широкую известность в среде ученых Жаку принесли «публичные чтения», которые он устраивал каждую среду у себя дома (начиная с 1659 г.). «Чтения» были посвящены разнообразным проблемам физики. На «чтениях» в доме Рого присутствовали люди разных званий и профессий: врачи, физики, аббаты, философы, учащиеся различных заведений; причем открытый доступ был предоставлен не только парижанам, но также иностранцам и приезжим из провинции. «Чтения» обычно открывались часовой лекцией хозяина, за которой следовал диспут, участвовать в нем могли все желающие. Лекции Рого пользовались

¹ Regius H. Op. cit. P. 356.

² Ibid. P. 357.

³ Regius H. Fundamenta physices. Amstelodami, 1646. P. 7.

⁴ Соколов В.В. Европейская философия XV—XVII веков. М., 2003. С. 254.

⁵ Правильнее Рого (Rohault); в дальнейшем тексте сохранено утвердившееся в отечественной историко-философской литературе написание — Рого.

необычайной популярностью и в немалой степени содействовали распространению его идей.

Главные сочинения Рого — «Трактат о физике» (1671) и «Беседы о философии» (1671). Успех «Трактата о физике», по отзывам современников, был огромен не только во Франции, но и за ее пределами. В «Трактате» Рого обстоятельно анализирует многочисленные физические явления под углом зрения главных принципов системы Декарта (речь идет, например, о делимости материи, движении и покое, тяжести, строении мира, природе звезд, кометах, Солнце, Луне и других планетах, о воде, воздухе, земле, магните; в рамках физики затрагиваются также вопросы биологии и физиологии — говорится о строении «одушевленных тел» и, в частности, о нервах, мускулах, венах, артериях и т.д.).

Физика, согласно Рого, — «наука о естественных вещах», т.е. дисциплина, изучающая причины и следствия, наблюдаемые в природе. Построение физической науки должно начинаться с обсуждения проблемы существования внешних тел. Предварительным условием для решения этой проблемы выступает обращение к внутреннему опыту. «Я мыслю; чтобы мыслить, нужно существовать; следовательно, я существую»¹. Очевидно, утверждает Рого, душа или ум познается прежде, чем тело. При этом о телах мы можем узнать только посредством тех способов познания, которым располагает душа. Упомянутые способы сводятся к четырем: это способности представлять, судить, умозаключать, чувствовать. Первые три напрямую, непосредственно привести к доказательству наличия внешнего мира не могут. Способность представления образует простые идеи о вещах, которые не содержат никакого утверждения или отрицания. Способность суждения «есть соединение или разъединение, которые разум делает с двумя вещами согласно тому, как он их постигает...», при этом высказываются утверждения или отрицания каких-либо идей². Умозаключение — это суждение, сделанное на основе предшествующего суждения. Суждения и умозаключения сами по себе также не могут убедить нас в существовании физических объектов.

Несомненно, заключает Рого, прежде, чем судить о телах, мы должны их ощущать. Однако далеко не все ощущения могут быть по праву отнесены к внешним телам. Звуки, свет, цвета

¹ Rohault J. Traité de physique. T. 1. Brux., 1708. P. 4.

² Ibid. P. 5.

принадлежат скорее к области человеческих восприятий, чем составляют реальные свойства внешних объектов. Доказать это утверждение, противоположное мнению большинства людей, можно посредством многочисленных опытов. Так, например, во сне случается, что нам кажется, будто мы слышим где-то вонне шум, которого на самом деле там нет. Кроме того, больные лихорадкой склонны видеть вне себя вещи, которых в действительности не существует. Разглядывая сквозь треугольную призму стеклянный стакан, можно видеть очень четкие цвета, подобные цветам радуги, которые сразу же исчезают, если отстранить призму. В итоге перейти от чувственных данных к утверждению реальности внешних физических объектов оказывается возможно лишь таким путем: во-первых, мы констатируем факт появления ощущений; во-вторых, замечаем, что в момент получения ощущений нет активного действия нашей воли, откуда легко получить заключение — человек не является общей причиной возникающих у него восприятий. С помощью такого рода рассуждений можно убедиться в наличии некоторой реальности за пределами человеческого сознания. Но можем ли мы быть уверены, что хотя бы некоторые ее проявления сводятся к материальным предметам?

По мнению Рого, именно на этом этапе должен вступать в свои права разум. Многообразные формы ощущений убеждают разум в том, что и причины их множественны, различны между собой. Поскольку же эти множественные причины человек воспринимает как протяженные в длину, ширину и глубину, разум, внимательно все обзрев, приходит к выводу, что названное свойство — основное среди тех, которое можно связать с внешними объектами. Протяженность — атрибут, а не акциденция внешних тел. Этому атрибуту соответствует субстанция, именуемая нами материей. Очевидно, что Рого, в отличие от Декарта, при доказательстве существования материального мира не считает необходимым апеллировать к особому свойству Бога — его правдивости.

Как считает автор «Трактата о физике», истинный метод научного рассуждения об отдельных физических вещах сводится к тому, что для раскрытия природы объекта нужно отыскать в нем все, способствующее обнаружению тех следствий, которые он может произвести.

В науке, полагает Рого, следует отбрасывать те слова, значение которых непонятно. Поэтому из истинной физики нужно устранить такие выражения, как *симпатия*, *антипа-*

тия, желание единства, препятствие и т.п. Все вводимые новые термины должны определяться с ясностью и отчетливостью.

В качестве основных аксиом физики, служащих фундаментом всему остальному знанию, французский философ устанавливает следующие: 1) «небытие или ничто не имеет никакого свойства»; 2) «невозможно, чтобы какая-либо вещь возникла абсолютно из ничего»; 3) «субстанция не может быть полностью уничтожена»; 4) «всякое следствие предполагает причину»; 5) «если мы не являемся причиной некоторого следствия, необходимо, чтобы оно зависело от какой-либо другой причины»; 6) «всякая вещь стремится сохранить свой способ бытия»; 7) «всякое изменение проистекает от внешней причины»; 8) «когда происходит некоторое изменение, оно всегда пропорционально силе действующей причины»¹. Таковы восемь «наиболее общих» положений, выражающих теоретические основания механистической физики.

В «Беседах о философии» Рого ставит своей главной целью защиту «новой философии» от обвинений со стороны ее противников из числа ученых и теологов. Работа состоит из двух «бесед». Содержание первой из них сводится к обоснованию тезиса о полном согласии системы Декарта с философией Аристотеля и католической теологией. Согласно Рого, принципы картезианства — те же самые, что и «принципы Аристотеля»². Правда, нужно признать, что отстаивая данное утверждение, автор «Бесед» дает весьма вольное истолкование позиции Аристотеля. По мнению Рого, ни Декарт, «этот великий человек», ни его ученики никогда не отрицали всего наследия Аристотеля, но лишь указывали на его отдельные заблуждения, очевидные для всякого, знакомого с современным состоянием науки. Собственную философию Рого объявляет в основе своей тождественной аристотелевской, поскольку она-де полностью разделяет главные принципы греческого мыслителя: признает существование материи, делимой до бесконечности, отрицает атомы и пустоту, подчеркивает особую важность таких общих понятий, как субстанция и акциденция, сущность и качество. Аристотелевская форма в понимании французского философа — «частное определение материи», но отнюдь не какая-то особая сущность³. Согласно

¹ Rohault J. Op. cit. P. 26—29.

² Rohault J. Entretiens sur la philosophie // Claire P. Jacques Rohault. P., 1978. P. 151.

³ Ibid. P. 112, 113—114.

автору «Бесед», подлинная философия Аристотеля была существенно искажена его комментаторами и «последователями». Именно они (перипатетики) возомнили, что всякое познание сводится к установлению общих терминов, — такая позиция уводила в сторону от реального познания природных вещей. Таким образом, препятствием для развития науки является «школьная философия» (аристотеликов), но не учение самого Аристотеля.

Совпадая в своих основных принципах с древней философией, система Декарта, по мнению Рого, не противоречит и религии. При этом он подчеркивает, что «теология и философия имеют разные принципы; теология основана на авторитете и откровении, философия поддерживается только разумом, откуда следует, что можно трактовать об одной, не затрагивая другую»¹. Однако, поскольку многие теологи стремятся подтвердить истины религии с помощью философии, очень важно показать, что «новая философия» даже более пригодна для этой цели, чем общепринятая «школьная». Защищая это положение, автор «Бесед» основное внимание уделяет таинству евхаристии (что вполне понятно, поскольку именно довод о невозможности соединить философию Декарта с ортодоксальным толкованием сути этого таинства был одним из главных в арсенале теологов, враждебно настроенных по отношению к картезианству).

Во второй «беседе» Рого стремится защитить систему Декарта от обвинений в абсурдности, выдвинутых некоторыми философами в связи с картезианским учением о животных (рассматривавшихся в рамках этого учения в качестве механизмов). Рого настаивает на том, что эмпирическое наблюдение не позволяет сделать вывод о наличии у животных сознания; напротив, все происходящее с ними может быть сведено к различным движениям, не контролируемым никаким размышлением. Животные подобны огромным часовым механизмам, которые состоят из десятка деталей, но способны выполнять массу функций. Любая машина, соглашается Рого, нуждается в том, чтобы ее заводили; механизм животного приводят в движение пища и питье. Лай собак не в большей степени свидетельствует о присутствии сознания, чем звуки органа — о наличии в нем души. Приписывание души животным, полагает автор «Бесед», ведет к атеизму, поскольку вынуждает согласиться с тем, что мыслящая вещь может разру-

¹ Ibid. P. 111.

паться (ведь все теологи согласны: для животных нет загробной жизни).

Важно отметить, что Рого принимает онтологический дуализм Декарта¹. Причем главным и наиболее убедительным доказательством бессмертия души автор «Бесед» считал именно то, которое опирается на картезианское различие двух субстанций: душа непротяженна, значит, гибель тела не вызовет ее распада.

Бернар Фонтенель (1657—1757) — знаменитый популяризатор картезианской физики. Племянник Корнеля, Фонтенель получил юридическое образование, затем пробовал (без особого успеха) свои силы в драматургии. Литературную известность (и признание писательского таланта) Фонтенелю принесли «Диалоги мертвых» (1683). Главное его философское произведение — «Беседы о множественности миров» (1686). В 1697 г. Фонтенель становится членом французской Академии наук, в 1699—1740 гг. исполняет обязанности секретаря названной Академии.

В своем основном философском произведении Фонтенель, используя форму остроумной светской беседы, излагает и защищает гелиоцентрическую систему Коперника, учение о бесконечности миров, а также теорию вихрей Декарта. Во Вселенной, по его мнению, «составленной» из огромной массы материи, подчиненной строгим законам механики, непрерывно движется множество вихрей, образующих планетные системы. Вихри состоят из большого количества частиц материи, которые, хотя и отделены друг от друга, однако движутся в одинаковом направлении. В центре нашего вихря — Солнце, вокруг которого обращаются планеты. Несмотря на различные частные движения планет вокруг своей оси, все они подчинены общему движению вихря. Внутри этого большого вихря имеются малые планетные вихри (чем и объясняется наличие лун у больших планет). В мире нет никакой сферы «неподвижных звезд». Все видимые нами звезды являются солнцами, находящимися в центрах различных вихрей, совершающих круговые движения. Причем эти вихри весьма отличны друг от друга: они содержат разное число планет, а некоторые не имеют их вовсе; одни вихри заключают в себе планеты, сопровождаемые лунами, а в других никаких лун нет; разнообразны также расстояния между планетами и солнцами внутри вихрей.

¹ Rohault J. Entretiens sur la philosophie... P. 146—147.

Звездные вихри не изолированы: они взаимодействуют, соприкасаясь своими «гранями»; таким образом они оказывают непрерывное влияние на движение соседних вихрей. Каждый вихрь имеет тенденцию к расширению, однако противодействие близлежащих вихрей удерживает его в определенном объеме, таким способом вихри как бы «сцеплены» между собой. Звездные вихри образуют особые миры, причем эти миры не вечны: они рождаются и погибают, так же как и их отдельные части (планеты, солнца, кометы). Преходящий характер миров объясняется тем, что любая частица материи движется и изменяется; изменяется и то, что составлено из этих частиц (например, свидетельство эпохальных перемен на поверхности Земли — окаменелости рыб, находимые на суше). Вселенная в целом, следовательно, — это механическая система, образованная совокупностью взаимодействующих вихрей (особых миров, связанных друг с другом наподобие шестеренок огромной машины).

Фонтенель отстаивает гипотезу о населенности звездных миров. Наблюдения астрономов говорят о том, что все планеты имеют приблизительно одинаковую природу (хотя и отличны по своим размерам). Поскольку Земля населена, нужно предположить, что и остальные планеты должны иметь своих обитателей (было бы достаточно странно, если бы при сходстве в строении планет жизнь присутствовала бы только на одной из них, другие же оставались бы пустынными). Против «бесплодия» других планет, по Фонтенелю, говорит также поразительное изобилие форм жизни на Земле, — ведь отсюда следует, что жизнь может приспособиться к самым различным условиям.

Согласно Фонтенелю, жители других планет и миров во все не являются людьми: поскольку природа бесконечно многообразна, было бы ошибкой полагать, что высшая жизнь всюду одинакова. Французский мыслитель высказывает предположение, что жители разных миров могут отличаться количеством чувств (у некоторых может быть «шестое чувство», отсутствующее у людей, но при этом они, возможно, лишены какого-нибудь из привычных нам чувств). Кроме того, обитатели других планет могут объясняться знаками, но не пользоваться голосом и т.д. Солнце, в отличие от планет, в силу известных нам физических условий совсем не приспособлено для жизни. Поэтому на звездах обитателей нет. Фонтенель высказывает гипотезу о возможности в будущем межпланет-

ных сообщений (эта идея, на его взгляд, не представляется абсурдной, если вспомнить, что когда-то людям казалось невозможным пересечь Атлантический океан). Важно подчеркнуть, что, согласно Фонтенелю, представленная им картина Вселенной построена исключительно на доводах «истинной физики».

Методология Декарта использовалась его последователями в самых разнообразных областях, применительно к различным, порой весьма неожиданным для современников проблемам. Так, Франсуа Пулен де ла Барр (1647—1723) в своем труде «О равенстве двух полов» (1673) обосновывал идеи «философского феминизма», ссылаясь именно на картезианскую методологию. Руководствуясь правилом «не принимать ничего за истину, что не опиралось бы на ясные и отчетливые идеи», он выступает против широко распространенного «мнения» и приходит к выводу, «что два пола равны: то есть, что женщины столь же благородны, столь же совершенны и столь же способны, как и мужчины»¹. Заметим, что к обоснованию приведенного тезиса он привлекает и картезианское разграничение двух субстанций: «легко заметить, что различие полов касается только тела... дух... вовсе не имеет пола»².

В развитие рационалистической методологии картезианства наиболее значительный вклад внесли Антуан Арно (1612—1694) и Пьер Николь (1625—1695). Широкое признание в научной среде получила написанная ими совместно «Логика, или искусство мыслить» (1662), известная также как «Логика Пор-Рояля». На протяжении длительного времени она выступала в роли основного учебника по соответствующему разделу философского знания. В сфере теологии Арно и Николь были приверженцами янсенизма (оба — крупнейшие представители этого религиозного течения внутри католицизма).

Антуан Арно родился в Париже, в многодетной семье, принадлежавшей к «дворянству мантии». В юности, под влиянием примера отца, он мечтал о карьере адвоката, однако знакомство с аббатом Сен-Сираном, другом семьи, побудило его изменить свои планы. Арно получил теологическое образование, в 1641 г. он становится священником, затем — доктором Сорбонны. Публикация работы «О частом причастии» создала ему репутацию одного из лидеров янсенизма. В аббатстве Пор-Рояль Арно объединяет вокруг себя целую группу

¹ Poulain Barre F. de la. De l'égalité de deux sexes. De l'éducation des dames. De l'excellence des hommes. P., 2011. P. 54.

² Ibid. P. 99—100.

мыслителей, которая включает Леметра, Барко, Николя, Паскаля. Борьба Арно с иезуитами привела к его исключению из состава теологического факультета. Впоследствии из-за постоянных преследований он был вынужден в 1679 г. покинуть Францию и провел оставшиеся годы жизни за ее пределами (в Брюсселе, Анвере, Льеже).

Пьер Николь родился в Шартре, в семье судейского чиновника, принадлежавшего к «дворянству мантии». В 1642 г. он поступил в парижский коллеж Аркур, по окончании которого приступил к систематическому изучению теологии в Сорбонне. В Париже он знакомится с Антуаном Арно, входит в круг приверженцев янсенизма. Николь преподавал изящную словесность в «маленьких школах» Пор-Рояля (один из его учеников — Ж. Расин). Он принимал активное участие в полемике янсенистов с иезуитами. Николь перевел на латинский язык и снабдил своими комментариями прославленные «Письма к провинциалу» Паскаля. Непримируемый противник иезуитов, Николь, как и Арно, в 1679 г. покидает Францию (но в отличие от последнего, затем все же возвращается обратно).

Логика, согласно Арно и Николю, — «есть искусство верно направлять разум в познании вещей»¹. Хотя логика и служит инструментом для других наук, однако здравый смысл (рассудительность) имеет значение в любой деятельности. Везде человеку предоставляется возможность направиться по «истинным» или «ложным» путям, поэтому важно научиться правильно пользоваться своим разумом. Зачастую люди разделяют предвзятые мнения, удовлетворяются поверхностными доводами, на их суждения оказывает большое влияние случай. Причем большинство ложных суждений связано с недостатком внимания, вследствие чего считают ясными те идеи, которым на самом деле свойственны темнота и смутность. Этот недостаток внимания может быть устранен благодаря изучению логики, когда человек научается тщательно анализировать свои мысли и высказывания других людей.

Авторы трактата подразделяют логику на четыре части, в которых дается исследование основных действий человеческого ума — представления, суждения, умозаключения, упорядочения. Представление — это «простое созерцание вещей», оно не содержит высказываний о них. Представлять можно как материальные вещи, так и духовные (например,

¹ Арно А., Николь П. Логика, или искусство мыслить. М., 1991. С. 30.

мышление). Представление обычно выражается идеей, причем идеи бывают ясные и отчетливые, а также смутные и темные. Так, например, каждый имеет ясную идею о себе самом как мыслящей вещи. Также человек обладает ясными идеями протяжения, фигуры, движения, покоя и т.д. Напротив, смутными и темными являются, например, идеи тепла и холода, голода и жажды, цветов, вкусов, запахов, звуков. Суждение — особое действие ума, с помощью которого он высказывает утверждения и отрицания. Умозаключение — такое действие, с помощью которого из нескольких прежних суждений образуют новое. Наконец, действие упорядочения сводится к расположению суждений и умозаключений таким образом, чтобы облегчить познание того объекта или той области, к которой они относятся. Арно и Николь подчеркивают, что упорядочение также правильно именовать методом. Каждую из названных операций человеческого разума они подвергают обстоятельному рассмотрению.

В своей работе Арно и Николь настаивают на том, что для выработки умения отличать истину от лжи необходимо руководствоваться вполне определенными правилами, иначе говоря — методом. Они отмечают, что значительная часть мыслей об истинном методе заимствована ими из работ Декарта, этого «прославленного философа нынешнего столетия, у которого мы находим столько же ясности ума, сколько путаницы обнаруживаем в голове у других»¹. Авторы «Логики Пор-Рояля» полностью принимают четыре «основные правила метода», сформулированные Декартом. Согласно Арно и Николу, существуют два главных метода — анализ и синтез. Анализ (разложение) предназначен для поисков истины, когда она еще неизвестна; синтез (сложение) используется для сообщения уже найденной истины другим людям (причем четыре правила Декарта применимы к обоим этим методам). Анализ необходим для открытия нового, синтез — для целостного изложения какой-либо науки. С помощью обоих методов происходит переход от «более известного» к «менее известному»; отличие здесь заключается в том, что анализ извлекает эти «менее известные» истины путем изучения самой познаваемой вещи, а синтез извлекает их из других более общих положений. Кроме того, пользуясь методом синтеза, сразу определяют основные аксиомы, в то время как при использовании анализа аксиомы формулируются прямо по ходу исследования — в той

¹ Арно А., Николь П. Цит. соч. С. 13.

мере и в том количестве, в каком это необходимо для решения затруднений. Развивая учение о «методе сложения», авторы «Логики» сводят его к восьми главным правилам: эти правила получены ими путем синтеза идей, высказанных ранее Декартом и Паскалем. Как справедливо отмечает Г.Я. Стрельцова, «правила, разработанные Паскалем, полностью вошли в «Логiku...» Пор-Рояля»¹. Помимо правил Арно и Николь формулируют также аксиомы, которые, по их мнению, могли бы служить исходным пунктом для «выведения великих истин». Рассматривают они и различные типы случаев, требующих применения анализа.

По мнению Арно и Николь, верное применение правил метода приводит к окончательному разрешению первостепенных метафизических вопросов. Именно поэтому в их «Логике» обсуждается столько вопросов из области метафизики, «сколько их нужно знать»². Словом, «истинный разум ставит все на свои места»³. Метафизика в понимании авторов «Логики» охватывает проблемы гносеологии и онтологии. К важнейшим вопросам метафизики они относят проблему происхождения идей, доказательство различия телесной и духовной субстанций, проблему бессмертия души. Отвергая скептицизм, Арно и Николь настаивают на том, что достоверные знания вполне доступны людям. Скептицизм порожден тщеславием нескольких людей, это мировоззренческая позиция, лишенная прочных теоретических оснований: «Никто еще не сомневался всерьез в существовании Земли, Солнца и Луны или в том, что целое больше части. Можно лживо заявлять, будто сомневаешься в подобных вещах, но нельзя заставить солгать свой разум. Так что пирронисты — это не секта людей, убежденных в своей правоте, а секта лжецов»⁴. Истина самодостаточна, ее так же легко отличить от лжи, как и свет от тьмы. Критерий достоверности — ясность и отчетливость идей (имеющихся у нас по поводу той или иной вещи). Происхождение человеческого знания нельзя полностью приписывать ощущениям; существуют идеи, которые не образуются с помощью чувств (например, идея бытия вообще и идея мышления: чтобы доказать их чувственное происхождение, следовало бы наглядно продемонстрировать те цвет, вкус или

¹ Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994. С. 145.

² Арно А., Николь П. Логика, или искусство мыслить. С. 16.

³ Там же. С. 10.

⁴ Там же. С. 10—11.

запах, которые с ними связаны при первом их предполагаемом появлении). Вообще все, познаваемое разумом, более достоверно, чем то, что постигается только чувствами. Существуют и границы познания: мы не в состоянии постичь то, что содержит бесконечность. В области гносеологии, таким образом, Арно и Николь вполне последовательно проводили установки рационализма. В сфере онтологии они отстаивали дуализм Декарта: доказательством субстанциального отличия духа от материи служит то, что мы мыслим дух, не прибегая к представлениям о протяженности, а материю — не прибегая к представлениям о рассуждении, воспоминании, сомнении и т.д.¹ Материя не мыслит; душа вовсе не является модусом телесной субстанции, она неделима, а потому неразложима и бессмертна.

Согласно авторам «Логики», к истине человека может приводить не только очевидность разума, но также и путь веры. Вера бывает двух видов: она предполагает либо божественный авторитет, либо человеческий. Божество не подвержено ошибкам, люди же (даже самые великие) вполне могут заблуждаться. Поэтому в науках не следует рабски подчиняться человеческому авторитету. К примеру, десять категорий Аристотеля, которым его последователи придают огромное значение, на деле «не представляют никакой ценности... они совершенно произвольны и основаны только на воображении»². Религиозная же вера никогда не противоречит «истинному разуму», она всегда предполагает разумные основания: «разум и вера прекрасно согласуются между собой, ибо они подобны двум ручьям, вытекающим из одного источника»³. Единственно истинной Арно и Николь объявляют «католическую религию»⁴.

В итоге следовало бы заметить, что в области метафизики авторы «Логики Пор-Рояля» не внесли каких-либо существенных новаций в комплекс картезианских идей, с помощью своей методологии они стремились лишь подтвердить и защитить выдвинутые Декартом положения, представив их как необходимое следствие правильного применения «здорового смысла».

Антуан Арно был известен в ученой среде современников также как автор целого ряда философских и теологических сочинений. В тезисах под названием «Философские заключе-

¹ Арно А., Николь П. Цит. соч. С. 41—42.

² Там же. С. 44.

³ Там же. С. 6.

⁴ Там же. С. 62.

ния» (1641) он затрагивает проблемы логики, метафизики, математики, морали, физики. Названные тезисы, составленные Арно, были защищены под его руководством в Сорбонне одним из его учеников, Валлоном де Бопуи. Вероятно, тезисы в определенной степени отражают содержание курса по философии, прочитанного Арно в парижском коллеже Ман в 1639—1641 гг., находившемся под юрисдикцией Сорбонны. «Заключения» достаточно критичны по отношению к господствовавшему в университетском преподавании схоластическому аристотелизму. Вместе с тем тезисы Арно несут на себе печать влияния идей Декарта. Автор тезисов высказывает не самую высокую оценку современной ему «общераспространенной» философии: «Наша философия, которую мы украшаем, чтобы выставить напоказ, столькими бесполезными и пустыми названиями, не что иное, как некоторое знание обо всех вещах, общее и приблизительное и, чаще всего, смутное»¹. Метафизику Арно определяет как науку о бытии. Согласно его утверждению, воображать вечные сущности вне Бога — значит грезить наяву. Ошибочно выводить возможность вещей из каких-либо иных источников, кроме необъятного божественного могущества. Субстанция не нуждается в отличных от нее модусах, как бы добавляемых к ней, осознание этого положения помогает понять тайну боговоплощения. Общее (универсальное) автор «Заключений» трактует как знак, представляющий многие единичные вещи.

Согласно Арно, человек, не знакомый с математикой, мало заслуживает допуска в область философского знания. Жалобы на темноту и неясность математических построений должны быть отнесены скорее на счет некоторых учителей, чем самой науки. Астрономия — «дочь геометрии», изучающая законы небесных движений. Французский мыслитель выступает с критикой геоцентрической модели Вселенной. «Если мы считаем, что земля пребывает неподвижной в центре мира, мы обязаны этому скорее авторитету, чем разуму», «система Птолемея неправильна со всех точек зрения»². Отвергает он и аристотелевское учение о перводвигателе: предположение о том, что звезды движутся благодаря собственной силе, более правдоподобно, чем допущение внешнего по отношению к ним источника всякой активности. Физика, по его мнению, — учение

¹ *Arnauld A. Textes philosophiques*. P., 2001. P. 11.

² *Ibid.* P. 15.

о природных вещах; материя — инертная и грубая субстанция, включающая три элемента: землю, воду, воздух.

В области морали, по мысли Арно, уже древними был установлен истинный принцип: следует стремиться к высшему благу ради него самого, к прочим же благам — лишь ради высшего. В то же время он настаивает, что перипатетики, стоики, эпикурейцы имели превратные представления о блаженстве. Христианин должен остерегаться изучения человеческих нравов в какой-либо из языческих школ. Строго говоря, он «не должен любить никакое творение», его блаженство, наслаждение — в Боге.

В 1641 г. Арно, наряду с Гоббсом, Гассенди и другими авторами, представил свои «Возражения» на «Размышления о первой философии» Декарта. «Возражения» Арно носят блажелательный характер, он стремился не столько опровергнуть основные идеи метафизики Декарта, сколько скорректировать его аргументацию по ряду позиций. Арно говорит о необходимости уточнения принципов различения души и тела: «как бы кто-то не заподозрил, что, быть может, понятие моего я как мыслящей вещи не является понятием некоей сущности, воспринимаемой в полном объеме и адекватно, но является всего только неадекватным представлением, содержащим в себе произведенную умом абстракцию»¹. В связи с проблемой доказательства бытия Бога он настаивает на непоследовательности Декарта в вопросе о природе ложности. Чтобы избежать обвинений со стороны теологов в применении слишком «свободного приема философствования», Арно рекомендует Декарту вставить разъяснения относительно цели использования принципа сомнения.

Далее, Арно советует автору «Размышлений» ограничить сферу ясного и отчетливого познания областью наук, четко отделив ее от «объектов религии». Кроме того, он настаивает, чтобы Декарт позаботился о согласовании своей философии с учением Церкви о таинстве причастия. По мнению Арно, главный принцип философии Декарта совпадает с положением, выдвинутым св. Августином (несуществующее не может заблуждаться, сомневаться). Также Арно утверждает, что установки Декарта более пригодны для доказательства бессмертия души, чем принципы «общераспространенной философии». Принимает Арно и рационалистическую трактовку познавательного процесса: «то, что г-н Декарт говорит относительно

¹ [Арно А.] Четвертые возражения // Декарт Р. Соч. Т. 2. М., 1994. С. 160.

отличия воображения от мышления, или понимания, и его утверждение о том, что мы с большей достоверностью постигаем явления нашего разума, чем показания наших чувств, — все это заслуживает с моей стороны самого высокого одобрения»¹. Заметим, что Арно, в полную противоположность Декарту, решительно утверждает, что разум содержит много неосознанного. Например, «ум младенца во чреве матери обладает способностью мышления, но она им не осознана»².

Арно имел репутацию одного из крупнейших теологов своего времени. Некоторые идеи Декарта он использует в своих теологических работах (субъективность «чувственных качеств», трактовка животных как механизмов). Но все же характер его теологических сочинений существенно иной, чем философских произведений. В теологических вопросах для Арно первостепенное значение имеет авторитет, церковная традиция. Типичный тому пример — сочинение «О частом причастии» (1643), в котором он выступил против трактовки таинства евхаристии, выдвинутой иезуитом Сесмезоном.

Названная работа Арно сыграла важную роль в знаменитой полемике янсенистов с иезуитами. В данном случае речь шла о средствах спасения души. Ученый иезуит настаивал на необходимости как можно более частого причастия, рассматривая ограничение такого рода практики как «стратагему дьявола». Даже ощущая себя лишенным благодати человек не должен оставлять регулярного причастия. Арно, соглашаясь в принципе с идеей важности частого причастия, утверждал необходимость подготовки к нему. «Недостаточно показать нам, что Отцы советовали частое причастие; нужно видеть, кому они это советовали»³. В некоторых случаях, считает Арно, следует отложить причастие на дни, недели, месяцы. Верующий не должен «профанировать таинство», пренебрегать духовной работой. Являющийся к причастию неподготовленным совершает грех, выражает презрение Богу. Подготовка к причастию состоит в очищении души, достигаемом покаянием, искренними молитвами, отказом от стремления к греховным поступкам, добрыми делами. «Вы бесконечно заблуждаетесь, когда убеждаете себя, что, по причине того, что причастие установлено Иисусом Христом, чтобы нас укреплять, мы должны приближаться к нему со всякого рода сла-

¹ Там же. С. 162.

² Там же. С. 169.

³ *Arnauld A. De la frequente communion. Lyon, 1739. P. 190.*

бостями, не разбирая, какой они природы и от каких причин они происходят»¹. Временно откладывая причастие, очищая свою душу, человек тем вернее приближается к нему. Дабы избежать божественного осуждения, следует строго судить себя самого². Весьма существенно, что Арно стремился обосновать свою точку зрения многочисленными выписками из Св. Писания, сочинений Отцов Церкви, постановлений Вселенских соборов.

Особо необходимо отметить имевшую большой успех «Общую и рациональную грамматику» (1660), написанную Арно совместно с Клодом Лансло. Содержательно «Грамматика» тесно связана с методологией и метафизикой картезианства. Арно и Лансло определяют грамматику как «искусство речи», поясняя при этом, что речь предназначена для объяснения другим людям собственных мыслей посредством особых знаков. Для того, чтобы сделать звуковые знаки более «устойчивыми и зримыми», люди изобрели письменность. «Таким образом, речевые знаки могут быть рассмотрены с двух сторон. Первая — то, чем они являются по своей природе, а именно как звуки и буквы. Вторая — их значение, т.е. способ, каким люди используют их для означения своих мыслей»³. Соответственно «Общая и рациональная грамматика» делится на две части: в первой звуки и буквы рассматриваются с точки зрения их природы, во второй — с точки зрения их употребления. Авторы «Грамматики» говорят в первой части своего произведения о гласных и согласных, о слогах, ударении. В разделе о буквах как письменных знаках они формулируют правила «совершенной системы письма». В последней главе предлагается новый метод, «облегчающий обучение чтению на разных языках». Во второй части Арно и Лансло говорят о том, что помимо материальной стороны, речь содержит и духовную, — «это и есть то, что мы пользуемся словами для выражения наших мыслей»⁴. Именно эта «духовная сторона речи» — основное преимущество человека перед животными, «одно из главнейших свидетельств» его разумности.

¹ *Arnauld A. De la frequente communion.* P. 703.

² Позиция Арно вызвала бурю негодования в среде иезуитов. Вот лишь некоторые из эпитетов, звучавших в его адрес: «невежда», «скорпион», «чудовище», «волк в овечьей шкуре», «лунатик», «змея с тремя жалами», «новый реформатор».

³ *Арно А., Лансло К. Грамматика общая и рациональная* Пор-Рояля. М., 1990. С. 71.

⁴ Там же. С. 89.

Арно и Лансло подчеркивают, что для понимания основ грамматики требуется знание того, каким образом функционирует человеческий ум. Поэтому они уделяют внимание разбору главных рассудочных операций — созерцанию (представлению), суждению, умозаключению. Авторы «Грамматики» констатируют, что первые две операции выступают в качестве основных, так как умозаключение невозможно без суждения, оно своего рода его продолжение, «расширение». Каждое предложение необходимо включает три элемента: субъект, атрибут и связку между ними. Субъект — предмет, о котором высказывается некоторое утверждение, атрибут — свойство, приписываемое предмету, связка выражается глаголом «быть». Субъект и атрибут в особенности имеют отношение, «принадлежат» к созерцанию, связка — к суждению. В этом — важнейшее отличие операций рассудка, откуда закономерно следует, что одна из главных характеристик человеческого сознания — присутствие в нем а) предмета мысли и б) формы мысли. Названная характеристика сознания определяет порядок построения второй части «Грамматики». «Люди, нуждаясь в знаках для обозначения того, что происходит в их сознании, должны были неизбежно прийти к наиболее общему разделению слов, из которых одни обозначали бы объекты мыслей, а другие — форму и образ мыслей... К первому типу относятся слова, обычно называемые именами, артиклями, местоимениями, причастиями, предлогами и наречиями; ко второму — глаголы, союзы и междометия. Все они возникли в необходимой последовательности из естественного способа выражения мыслей»¹.

Таким образом, во второй части своей работы Арно и Лансло обстоятельно анализируют слова, обозначающие форму и объект мысли. Отметим, что учение авторов «Грамматики» об объектах мысли находится в тесной связи с онтологией и гносеологией картезианства. Предметом мысли, по их мнению, могут выступать либо субстанции, либо акциденции. Субстанции — это различные онтологически реальные вещи, акциденции же — их свойства или «способы существования». Субстанции обладают самостоятельным бытием, акциденции — нет, они существуют «только через субстанции». Соответственно для обозначения субстанций используются существительные, акциденций — прилагательные: «такова первопричина разделения имен на существительные и прилагательные».

¹ Там же. С. 93.

Следуя принципам картезианской гносеологии, Арно и Лансло заявляют, что «имя не может существовать само по себе, когда, помимо ясного значения, у него имеется еще одно значение — смутное»¹.

В сочинении «Правила здравого смысла», написанном в 90-е гг. XVII в., Арно развивает своеобразную теорию полемики. Важная задача работы — способствовать выработке у читателя умения правильно оценивать «полемические произведения в области наук». Прежде всего, согласно Арно, необходимо установить природу обсуждаемого вопроса: он может относиться к сфере либо философии, либо теологии². Философские вопросы решаются посредством разума, теологические — авторитета. Далее следует рассмотреть, правильно ли поставлен вопрос, и потом тщательно следить за тем, чтобы в ходе дискуссии он не был подменен на другой. Затем необходимо строго следить за употреблением определений, являющихся основанием демонстративных наук, и не допускать их замены на вымышленные, лишённые прочной опоры понятия. Анализируя ход научной полемики, важно обращать внимание на то, могут ли вообще быть рационально оспорены принципы, защищаемые каждой из сторон. Также, наблюдая за ходом дискуссии, необходимо следить за тем, правильно ли выводятся следствия из исходных принципов. Нужно учитывать, что во время научных диспутов зачастую применяются некорректные приемы: так, например, вместо того, чтобы прямо отвечать на аргументы оппонента, ему предлагают разрешить определенные трудности, якобы связанные с его позицией, на деле же соединённые с ней поверхностно и искусственно. Высказываемое в процессе дискуссии мнение следует признать ложным, если для его защиты приходится исказить ясные, бесспорные истины.

Арно советует проявлять осторожность, читая автора, заявляющего о своих добрых намерениях с излишней самоуверенностью. Кроме того, во время обсуждения научных проблем весьма важно понять, насколько ответы, представленные одной из сторон, корректно интерпретируются противной и насколько доводы, используемые для опровержения этих ответов, действительно с ними связаны. Характерная ошибка, которой подвержены, по Арно, многие ученые, — стремле-

¹ Арно А., Лансло К. Грамматика общая и рациональная Пор-Рояля. С. 94.

² Вслед за Декартом Арно относит к сфере философии все содержание частных наук.

ние распространить сферу применимости истинного положения за пределы его точных границ. Нередко утверждению, справедливому в частном, конкретном случае, пытаются придать универсальное значение. Кроме того, обильный источник ложных умозаключений — двусмысленности. Арно замечает, что беспристрастный читатель научной полемики должен быть чрезвычайно внимателен и не позволять ослепить себя пафосными, высокопарными и при этом пустыми фразами. Наконец, по Арно, ложность защищаемого в научной дискуссии утверждения лучше всего может быть показана, с одной стороны, доказательством несостоятельности его предпосылок, с другой — демонстрацией того, что оно приводит к принятию за истинные заведомо неверных следствий.

Одну из последних своих работ «О свободе человека» французский мыслитель начинает с анализа души. Душа — мыслящая субстанция, способная познавать и желать или любить. Будучи соединена с телом, она ощущает телесные качества, испытывает боль или удовольствие, связана с определенными потребностями, именуемыми жаждой, голодом и т.д., движима страстями (гнев, радость и т.п.). Главные способности, не отделимые от души, — рассудок и воля. Цель рассудка — истина, цель воли — благо. Названные способности связаны друг с другом таким образом, что душа может любить (желать) только то, что воспринято рассудком. Если обнаружится такой объект, в котором рассудок увидит одно только благо, без малейшей примеси зла, душа по необходимости будет его любить и желать. Эта искомая цель — блаженство, отсюда понятно, почему все люди желают быть счастливыми. «Душа свободно любит все вещи, которые вовсе не желают ради них самих. Желать быть счастливым — единственная вещь, которую хотят ради нее самой»¹. Таким образом, стремление к счастью детерминировано, его нельзя считать произвольным, свободным. «Отсюда следует, что любовь к блаженству не свободна, так как наша душа естественно детерминирована любить Бога», причем «хотя счастливые, которые видят Бога, вовсе не являются свободными — что касается любви к блаженству, по отношению ко всем остальным вещам они продолжают быть очень свободными»². Таково в общих чертах решение проблемы свободы, предложенное французским философом.

¹ Arnauld A. Textes philosophiques. P., 2001. P. 239.

² Ibid. P. 245—247.

Исследователи философии Антуана Арно неоднократно подчеркивали, что его отступления от позиции Декарта нельзя назвать радикальными. Например, Буйе говорил о «глубокой преданности» Арно идеям Декарта¹. Журден заявлял, что «в метафизике, как в других частях философии, Арно — верный продолжатель Декарта почти по всем пунктам»². Дамирон отмечал, что в полемике с Мальбраншем Арно был гораздо ближе к учению Декарта, чем его оппонент³. Вместе с тем историки философии стремились выделить и новаторство Арно по ряду вопросов: например, с точки зрения Журдена, в своем учении об идеях Арно — предшественник шотландской школы, а «Логика Пор-Рояля» — последний сокрушительный «удар схоластики», нанесенный картезианством⁴. Буйе полагал, что вопросы, оставленные Декартом непроясненными, Арно был склонен истолковывать в «духе эмпиризма»⁵.

Большой интерес современных ученых вызывает лингвистическая концепция Арно и Лансло. Хомский, например, достаточно высоко оценивает «Граматику Пор-Рояля»: «следует отметить, что в теории глубинной и поверхностной структуры, развиваемой в лингвистических исследованиях Пор-Рояля, в имплицитном виде содержатся рекурсивные механизмы, обеспечивающие бесконечное применение конечных средств, описываемых этой теорией; такой и должна быть любая адекватная теория языка»⁶.

Один из современных исследователей связывает «фундаментальный аспект методологии Арно» со стремлением последнего опираться, с одной стороны, на здравый смысл, выражающийся в языке, с другой — на веру, поддерживаемую Откровением⁷.

Разумеется, Арно стремился сохранить в неизменности картезианскую онтологию. Развивая картезианскую методологию, он старался следовать основным линиям, намеченным Декартом. И все-таки Арно придал картезианству новый об-

¹ Bouillier F. Histoire de la philosophie cartésienne. P., 1854. T. 2. P. 147.

² Jourdain C. Arnauld // Dictionnaire des sciences philosophiques. Sous la dir. de Ad. Franck. P., 1875. P. 105.

³ Damiron J.P. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII^e siècle. P., 1846. T. II. P. 453.

⁴ Jourdain C. Op. cit. P. 106.

⁵ Bouillier F. Op. cit. P. 148.

⁶ Хомский Н. Картезианская лингвистика. М., 2005. С. 88—89.

⁷ Senofonte C. Arnauld et Malebranche. Le débat sur les idées // Revue internationale de philosophie. 1994. № 4. P. 460.

лик, применив методологию Декарта к таким областям гуманитарного знания, как лингвистика, риторика, этика. Само стремление следовать определенным канонам философствования приводило к обогащению новыми смыслами, расширению, своего рода трансформации заданного образца.

Пьер Николь является одним из крупнейших моралистов своего времени. Его «Моральные опыты» вместе с «теологическими поучениями» составляют корпус в 25 томов (опубл. в 1671—1714). Николь характеризует человека как изменчивое, непостоянное существо. Он настаивает на том, что именно многообразные страсти играют важнейшую роль в жизни людей. Философы, которые рассчитывали с помощью доводов разума снабдить людей средствами, позволяющими спокойно переносить смерть, бедность и страдания, явно заблуждались сразу в нескольких отношениях. Прежде всего, они ошибочно полагали, что человек в своем поведении руководствуется разумом (на самом деле в практической сфере страсти, как правило, преобладают над рациональными соображениями). Кроме того, прежние философы напрасно воображали, что доводы разума, однажды воспринятые, будут сохраняться в душе постоянно, ничем не вытесняемые, на деле они по необходимости забываются душой. Автор «Моральных опытов» утверждает, что «самая основательная философия — всего лишь наука о незнании людей: она скорее пригодна для того, чтобы выводить из заблуждения тех, кто обольщает себя надеждой в их науке, чем просвещать тех, кто желает изучить нечто достоверное»¹. Философия тщетно билась над проблемой, решить которую оказалось под силу только христианской религии: почему добро и зло выпадает безразлично и хорошим людям и дурным? Истинная религия дает «восхитительное объяснение»: Бог испытывает людей в этой жизни, дабы их наградить или наказать в будущей.

Истинность христианской религии подтверждается не только Св.Писанием, но и разумом человека. Абстрактные метафизические рассуждения (онтологический аргумент), по мнению Николя, мало пригодны для того, чтобы служить путем к подлинной религии. Для доказательства бытия Бога и бессмертия души должны применяться доводы, более близкие нашим чувствам, более подходящие для большинства умов. Само зрелище окружающего нас огромного мира при-

¹ Nicole P. Pensées. Traité de la paix avec les hommes // Pascal B. Pensées. P., 1850. P. 377.

водит к мысли о Боге. Разуму достаточно лишь следовать за инстинктивной склонностью видеть в неизменном порядке природы следы ее Создателя. Размеренные движения величественных небесных тел, поразительная череда различных уровней природы, многообразие металлов, камней, растений, удивительное строение живых существ — все это не может быть результатом случая. Невозможно представить себе вечное, несотворенное движение физических тел, «так как ясно, что никакая материя не содержит в самой себе принципа своего движения»¹. По мнению Николя, изучение разумных существ приводит к выводу о бессмертии души. Не подлежит сомнению, что человек — мыслящая вещь, наша природа содержит в себе нечто, не зависящее от материи. Душа, реально отличная от тела, не может совершенно уничтожиться, в мире нет ничего, способного угрожать ее бытию. Бессмертие души — еще один прямой довод в пользу тезиса о бытии Бога, — ведь немыслящая материя не в состоянии породить разум.

Человеческая жизнь, настаивает Николя, слишком кратка для того, чтобы достичь совершенства в каком-нибудь искусстве, в профессии. «Не живут достаточно долго для того, чтобы стать хорошим художником, архитектором, врачом, юрисконсультантом, капитаном, государем; но достаточно, чтобы быть добрым христианином. Значит, мы находимся в мире не для того, чтобы быть художниками, врачами, философами; но мы в нем находимся, чтобы быть христианами»². По мнению французского мыслителя, непостоянство человека, побуждающее его забрасывать и забывать свои различные замыслы, может рассматриваться даже как своего рода добродетель, свидетельствующая о способности возвышаться над временными и преходящими вещами.

Все окружающее людей наводит на мысли о ничтожности земных благ. Всемирная история — яркое тому свидетельство. Она наглядно демонстрирует, что все прежнее величие отдельных царств, некогда изумлявшее людей, государи-завоеватели, грандиозные политические и военные замыслы — все это обратилось в прах и для ныне живущего поколения имеет небольшое значение.

Счастье в здешней жизни мы ощущаем как освобождение от зла. Так, например, больной считает счастливым здорового;

¹ *Nicolas P. Oeuvres philosophiques et morales*. P., 1845. P. 3.

² *Nicolas P. Pensées. Traité de la paix avec les hommes* // *Pascal B. Pensées*. P. 354.

излечившись, он уже не воспринимает здоровье как благо. В земной жизни «мы не имеем реальных и положительных благ»¹. Науки сами по себе редко способствуют счастью людей; большинство из них значат так мало, что вполне могут находиться в одинаковом отношении к счастью и тот, кто презирает их, и тот, кто высоко ценит.

По мнению П. Николя, в образовании «следует все связывать с моралью и с изучением христианской религии»². Науки, необходимые для воспитания и обучения — географию, историю, риторику и другие, следует преподавать, по возможности соединяя объяснения с примерами из области деятельности чувств, поскольку именно дети сильнее всего зависят от чувственного опыта. Разум, полагает автор «Моральных опытов», больше приобретает от непосредственного общения, чем от изучения массы книг. Вместе с тем Николь настаивает на том, что обучение не должно рассматриваться как одно из кратковременных событий в жизни человека, оно должно быть длительным, постоянно возобновляемым.

В своем «Трактате о способах сохранения мира с людьми» (1671) Николь говорит о том, что человек может быть рассматриваем как гражданин нескольких городов. Прежде всего, весь внешний мир — местопребывание человека, своеобразный «город», в котором он так или иначе связан со всеми людьми. Кроме того, человек также еще и гражданин особого государства, в одном из населенных пунктов которого он родился и вырос. Наконец, в известном смысле он — гражданин собственного сердца, внутреннего города, в котором обитают различные страсти и мысли. Священное Писание обязывает стремиться к миру в том городе, где Богу было угодно нас поселить. Сказанное относится, подчеркивает автор «Трактата», к городу, взятому во всех трех упомянутых смыслах. «Добиваются мира с самим собой, управляя своими мыслями и страстями. И через этот внутренний мир весьма способствуют миру в обществе, в котором живут»³. Невозможно любить людей, не желая помогать им, приносить же пользу ближним невозможно без сохранения мира с ними. Требования веры и христианского благочестия вполне согласуются с доводами разума, который убеждает человека, что в его собственных интересах сохранять мир с другими людьми.

¹ Ibid. P. 399.

² Ibid. P. 409.

³ Ibid. P. 429.

Рассматривая общие причины враждебных отношений между людьми, французский философ замечает, что обычно ссорятся с другими из-за их грубого, оскорбительного поведения по отношению к нам, выраженного в словах или делах. Ближних же побуждают отказываться от дружбы с нами те поступки, которые в свою очередь задевают их.

Общее правило, рекомендуемое Николем для сохранения мира с людьми, таково: «никогда не делать ничего, что могло бы оскорбить кого-либо, и никогда не обижаться ни на что»¹. Французский мыслитель подробно разбирает, что означает следование этому правилу на практике. Людей обыкновенно задевают две вещи: когда противоречат их мнениям и когда противятся их страстям. Поскольку и мнения, и страсти многообразны, то ранить людей можно совершенно различным способом. Что же касается умения «не обижаться ни на что», то Николь в данном случае советует научиться располагать свои мысли таким образом, чтобы ни дела, ни слова, направленные против нас, не смогли слишком глубоко нас задеть.

Значительный недостаток, побуждающий противоречить другим, — нежелание проявлять терпение. Важно помнить, утверждает Николь, никто не обязан во всех ситуациях выступать против того, что кажется нам ложным мнением. Часто нас задевают суждения, противоположные нашим убеждениям, но не самой истине. Поэтому нужно приучать себя спокойно, без лишних эмоций воспринимать и анализировать суждения других людей. Полемизируя с оппонентами, нужно помнить, что лекарство не должно быть худшим злом, чем сама болезнь, т.е. попытка исправить заблуждение не должна порождать ожесточения и побуждать к несправедливым поступкам.

Французский мыслитель рекомендует выработать умение вести спокойную, вежливую полемику, поскольку часто других задевают не столько сами наши мысли, сколько манера их выражения — надменная, пренебрежительная, оскорбительная, чрезмерно страстная. Раздражает ближних и резкая категоричность суждений — как будто бы высказываемое тем или иным человеком не может быть рационально оспорено. Преувеличенная живость в изложении своих мыслей зачастую вызывает обратный эффект, нежели тот, на который рассчитывает выступающий.

¹ *Nicole P. Pensées. ...* P. 437—438.

Для лучшего понимания людей необходимо изучать их склонности и привычки. При этом нужно «совершенно оставить химерический замысел исправить все, что нам не нравится в других, и постараться установить наш мир и спокойствие на нашем собственном преобразовании и на смягчении наших страстей»¹. Общаясь с другими, человек должен научиться избегать бесполезных жалоб, обид, злопамятства. Если неблагоприятные для нас суждения других людей верны, у нас нет законного права обижаться, напротив, в этом случае долг человека — стремиться исправить недостатки (очевидные не только для окружающих, но и для Бога). Если же не лестные отзывы о нашей личности несправедливы, то они не должны нас тревожить, и злопамятство по этому поводу никак не может быть оправдано, поскольку Бог знает истину и его суждение стоит выше людских мнений, которыми в данном случае можно пренебречь. «Мы обязаны работать над собой и исправлять свои недостатки: если мы это будем делать как следует, то ничто из приходящего извне не сможет нас смутить»².

Итак, для сохранения мира с людьми Николь советует проявлять скромность, мягкость, вежливость, терпение и уважение. Нужно щадить чувства окружающих, в определенных ситуациях практиковать молчание, избегать ненависти, жалоб и упреков. При этом не следует забывать, что «основное средство для установления в душе надежного и неизблемого мира — укрепиться в этой единственной любви, которая видит только Бога во всех вещах, которая желает угождать лишь ему и которая полагает все свое счастье в повиновении его законам»³. Легко заметить, что в своем трактате Николь стремился установить не социальные причины конфликтных отношений между людьми, а психолого-личностные.

Добродетели, по мысли французского философа, неразрывно связаны с самопознанием. В трактате «О самопознании» он говорит о том, что максима «познай самого себя» является самым общим предписанием как языческой, так и христианской философии. Названная истина не нуждается ни в каких доказательствах, ее справедливость непосредственно ощущается каждым в своем сердце. Вместе с тем люди в большинстве своем весьма далеки от практической реализа-

¹ Ibid. P. 469.

² Ibid.

³ Ibid. P. 498.

ции указанного предписания. Они зачастую не желают себя видеть такими, какими являются на самом деле, стремятся жить в «невежестве и забвении» своего подлинного состояния. Такого рода склонность объясняется греховной испорченностью человеческой природы. «Мы находимся вне нас самих с момента рождения»¹, посвящаем большую часть времени внешним вещам и телесным страстям. В то же время гордость побуждает людей к созданию особой идеи собственного «я», выступающей источником тщеславия, ложной самоуспокоенности. Смутная идея своего «я», в которой неразличимы плохие и хорошие качества, скрывает от нашего взора наши недостатки. Такого рода идея вытесняет точное знание человека о самом себе, приучает любить то, что следовало бы ненавидеть. Наблюдая каждое мгновение, как в зеркале, подобие собственных недостатков в поступках других людей, мы не желаем их узнавать и относить к себе. Между тем, незнание самого себя лежит в основании почти всех пороков. Люди стремятся избежать самопознания для того, чтобы избавить себя от тяжелого труда самосовершенствования, связанного с устранением ставших привычными и удобными недостатков. Николь настаивает на том, что в самой природе человека, рассматриваемой изолированно от всего остального, сложно обнаружить достаточно сильные мотивы, которые побуждали бы людей к самопознанию, его необходимость диктуется «светом веры». Самопознание — условие спасения, ибо открывает путь к Богу и добродетели.

Согласно Николу, «самопознание есть основа всех добродетелей»². Например, сострадание предполагает перенесение некоторых переживаний и представлений о себе на других людей; смирение — результат осознания своей греховности; скромность также немыслима без определенного знания о себе самом; справедливость основывается на обнаруживаемом в глубине собственного сердца законе, предписывающем не делать окружающим того, чего не желаем себе.

Французский мыслитель предлагает средства, которые могут содействовать успешному самопознанию. Усматривая существенное различие между постижением человека и окружающих его предметов, Николь не устает повторять, что склонность избегать самопознания является одним из следствий первородного греха. Вместе с тем божественная благо-

¹ Nicole P. Oeuvres philosophiques et morales. P. 12.

² Ibid. P. 29.

дать увлекает людей к добру, справедливости, истине. «Мы только вынуждены признать, что наше сердце разделено, что мы не полностью любим истину, что есть в нас две силы тяжести и две противоположных склонности»¹. Любовь к Богу позволяет человеку уменьшать естественное желание избегать глубокого самоанализа. Прилагая определенные усилия, преодолевая неизбежное внутреннее сопротивление, человек способен открыть свое сердце истине.

Необходимое условие самопознания — постижение моральных законов. Некоторые моральные принципы общепризнанны, другие различны в разных странах. К первой группе принципов относятся такие как запрет воровства, убийства, лжесвидетельства и т.п. Принципы второго рода, хотя и могут быть названы оспариваемыми, все же содержат некоторые вполне достоверные положения. Два типа моральных истин (принципов) помогают людям составить правильное суждение о самих себе.

Согласно Николю, в течение всей жизни следует тщательно изучать свои страсти, перепады настроения, слабости, недостатки. Такого рода продолжительное и напряженное исследование, углубляя самопознание, ведет к благочестию. При этом нужно научиться видеть пределы и неполноту наших добродетелей, тяжесть и обширность наших недостатков. Важно помнить, что неудовлетворительное использование наших способностей и достоинств является виной перед Богом. Каких бы успехов ни удавалось достичь в процессе изучения своего «я», человек обязан отдавать себе отчет, что невозможно прийти к исчерпывающему, совершенному самопознанию. «Всегда имеются в сердце человека, пока он существует в этой жизни, бездны, непроницаемые для всех его поисков»². В этом отношении, несмотря на все свои знания, человек в определенной мере остается неизвестен самому себе. Итак, следует стремиться к самопознанию лишь в той степени, в какой это угодно Богу и помогает нам избрать верную линию поведения в здешней жизни. Всякие исследования человеческой природы, выходящие за указанные пределы, суетны и бесполезны.

В трактате «О слабости человека» (1671) Николь говорит о том, что гордость побуждает многих формировать ложное мнение о самих себе. В собственном воображении люди обычно

¹ Ibid. P. 37.

² Ibid. P. 67.

стремятся придать себе возможно большую значимость. Причем происходит это за счет попыток тесно связать идею собственного «я» с внешними преимуществами, реальными или мнимыми, которыми мы обладаем. Например, знатные и богатые люди склонны соединять с представлением о себе образы имеющих в их распоряжении слуг и имущества. Лучшее средство борьбы с гордыней — познание человеческой слабости. Демонстрировать людям их немощность и незначительность нужно не для того, чтобы привести их к отчаянию, напротив, избавление от иллюзий, касающихся собственного предполагаемого величия, должно побудить их искать истинную опору, силу и могущество, обретаемые в Боге. Тщетны попытки достичь настоящего величия только за счет резервов собственной природы или использования внешних вещей. В то же время, настаивает Николь, показывая людям их слабость, не следует приравнивать их к животным. Сопоставление человека с животными — скорее поверхностная игра ума, чем серьезное размышление. В сердце каждого из людей легко найти живое и ясное ощущение превосходства над неразумным зверем.

Рассматривая человеческую природу, можно убедиться в ее сложном характере: она заключает в себе «душу и тело, связанные и соединенные вместе неизвестным и непостижимым узлом»¹. Механизм взаимодействия души и тела, установленный Богом, исчерпывающим образом не может быть раскрыт человеком. Сущность двух названных начал столь различна, что природа их коммуникации не может быть вполне ясна человеческому уму. Тело — машина, составленная из множества трубок и пружин, благодаря которым она способна выполнять самые разнообразные движения. Душа — мыслящая сущность, способная направлять свою деятельность к добру или злу. Машина нашего тела не обладает бессмертием, может функционировать лишь ограниченное число лет, подвержена различным поломкам (болезням) и несет на себе печать неизбежного разрушения. В физическом отношении человек подобен незаметному атому, затерянному на просторах необъятной Вселенной.

Свойства души, отмечает французский мыслитель, всегда служили поводом для заключения о величии человеческой природы. Люди весьма высоко ценят свою науку, добродетель, глубину и силу ума. Николь выделяет три типа наук:

¹ *Nicole P. Oeuvres philosophiques et morales. P. 73.*

о словах, фактах и вещах. Наука о словах и знаках изучает человеческие языки, рассматривает соотношение звуков и идей. Значение слов важно помнить потому, что это необходимо для познания вещей. Но вышеуказанная наука занимается только средством, а не целью; она совершенно отказывается от попыток проникнуть в сущность предметов. Изучению названного средства многие посвящают всю свою жизнь и сильно гордятся этим. Между тем ценность и полезность подобного рода науки невелика, скорее она может способствовать осознанию глубины человеческого невежества. Не больше основательности, по мнению Николя, содержит и наука о фактах. Ее предмет — исторические события. Составители хроник, описывая современные им события, часто искажают истину как намеренно, так и ненамеренно. Потомки же не имеют возможности отделить достоверное от сомнительного. Науки о вещах, согласно Николю, не могут добиться «почти ничего», и «наибольшая часть человеческой философии — только груда неясностей и недостоверностей или даже ложности»¹. Доказательством приведенного положения, согласно Николю, служит состояние современной ему философии. Подобно Декарту, Николь относит к области философии всю совокупность научного знания. Три тысячи лет предпринимались попытки философствовать, опираясь на самые разные принципы, пока, наконец, не появился гений, радикально изменивший весь облик человеческой науки. Декарт убедительно продемонстрировал, что его предшественники плохо понимали принципы природы. По мнению Николя, Декарт «предоставляет больше света относительно познания естественных вещей, чем дали все другие вместе взятые»². Вместе с тем и в системе Декарта имеются трудности и неясности. Например, его учение о пространстве и материи дает повод к различным возражениям. Положение дел в философии, когда, по прошествии трех тысяч лет размышлений, напряженных исследований о природе, выразившихся в неисчислимых произведениях, приходится начинать всю работу заново, достаточно доказывает, по Николю, слабость человеческого ума.

Многие ученые, отмечает французский мыслитель, мечтают выучить обширные библиотеки, рассчитывая таким путем приобрести неслыханную мудрость. Но даже если бы им

¹ Ibid. P. 83.

² Ibid.

удалось разместить содержание бесчисленных философских книг в своем уме, это не сделало бы их счастливее и умнее. Напротив, смутность и темнота их знаний только возросли бы.

Об ограниченности человеческой науки о вещах свидетельствуют также сами исследовательские процедуры, применяемые учеными. Анализируя природу вещей, мы стремимся выделить в них максимально простые свойства, аспекты, будучи зачастую не в состоянии охватить все вместе одной идеей. Пытаясь разделить неделимое, мы рассчитываем приспособить свои возможности к познанию окружающих предметов. Как итог, «мы знаем... лишь поверхность и оболочку большинства вещей»¹.

Преобладающая часть человечества, подчеркивает Николь, вовсе не живет интересами разума. Чаще всего люди озабочены такими проблемами бытового свойства, как покупки, еда, питье, сон, налоги, долги и т.д. Данное обстоятельство достаточно ясно свидетельствует о том, что разум сам по себе не дает слишком веского повода для человеческой гордости и самомнения. «Итак, вовсе не станем искать силу в природе человека. С какой бы стороны мы ее ни рассматривали, мы найдем в ней только неспособность и слабость; это именно в одном Боге и его благодати следует ее искать»².

Отметим, что основные идеи морального учения Пьера Николя вполне соответствуют главным установкам янсенизма, которые в наиболее кратком виде блестяще изложены в работе Жана Лапорта³. Немногочисленные исследователи философского учения Николя обращались к разным аспектам его творчества. Например, Франсиск Буйе подчеркивал своеобразие картезианской позиции Николя, усматривая ее близость системе Мальбранша. Вместе с тем Буйе считает Николя менее ревностным, чем Арно, приверженцем идей Декарта, подчеркивает некоторое недоверие автора «Моральных опытов» ко всякой философии⁴. Сен Рене Тайандье видел в работах Николя не столько философскую оригинальность, сколько мастерство моралиста, глубоко изучавшего различные особенности христианской психологии. «Нужно ценить у Николя спокойный ум, тонкое наблюдение, точное и чест-

¹ *Nicole P. Oeuvres philosophiques et morales.* P. 85.

² *Ibid.* P. 98.

³ *Laporte J. Etudes d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle.* P., 1951. P. 97—105.

⁴ *Bouillier F. Histoire de la philosophie cartésienne.* T. 2. P., 1854. P. 205—210.

ное суждение»¹. Женеви́ева Леви отмечала то обстоятельство, что в полемике двух выдающихся картезианцев XVII в. Николь поддерживал Арно в его стремлении опровергнуть теологические идеи Мальбранша, но проявлял большую сдержанность в отношении критики философской позиции последнего².

Очевидно, Николь во многих вопросах стремился следовать главным установкам системы Декарта. В частности, он принимает методологию Картезия, а также его онтологический дуализм, механицизм в объяснении строения животных и человеческого тела. Декарт, по мнению Николь, — наиболее выдающийся ученый за всю предшествовавшую историю человечества. Все сказанное позволяет с полным правом причислять Николь к представителям картезианской школы. Вместе с тем на примере учения Николь мы видим деформацию концепции Декарта по целому ряду параметров. Николь фактически выступает создателем особой версии картезианства, формирование которой во второй половине XVII в. выглядит отнюдь не случайным событием. Позиции Николь присущ определенный скептицизм в отношении познавательных возможностей человека, в то время как Декарт был убежден, что не существует «сокровенных истин», которых со временем нельзя было бы достичь. Николь ставит свое учение в зависимость от «света веры»; Декарт же полагал, что в области философии следует опираться на «естественный разум». Моральное учение Николь не обнаруживает заметного влияния стоицизма, которое присутствует в этике Декарта. Стоические элементы вытеснены в «Моральных опытах» установками янсенизма. Не разум приближает человека к счастью, а божественная благодать.

Трансформация концепции Декарта, осуществленная Николем, едва ли может быть объяснена только индивидуальными чертами характера или особенностями биографии автора «Моральных опытов». Весьма важное значение в данном случае имели причины социокультурного порядка. Философская позиция Николь формировалась в особой культурной среде, в ситуации острых теологических споров о спасении, благодати, свободной воле и т.д. Противостояние иезуитов и янсе-

¹ *Taillandier S.-R. Nicole // Dictionnaire des sciences philosophiques. Sous la dir. de Ad. Franck. P., 1875. P. 1193.*

² *Lewis G. L'intervention de Nicole dans la polémique entre Arnauld et Malebranche d'après des lettres inédites // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1950. № 10—12. P. 484*

нистов, столкновение их теологических подходов оказало сильнейшее воздействие на его моральное учение. Само по себе указанное противостояние представляет собой закономерный результат, одно из следствий событий, связанных с Реформацией и контрреформацией. Моральное учение Пьера Николя наглядно демонстрирует, каким образом происходило развитие внутри картезианской школы под воздействием исторических и общекультурных факторов.

Можно сделать вывод, что последователи Декарта концентрировали свое внимание в первую очередь на тех вопросах, которые казались им недостаточно полно рассмотренными самим учителем. Отсюда преимущественное внимание одних к физике, других — к методологии, третьих — к метафизике. Зачастую желание представить более подробный (по сравнению с Декартом) анализ какой-либо проблемы приводил к расхождению со взглядами родоначальника «новой философии»: таковы, например, «отступления от мнений» учителя, допущенные Деруа (в онтологии) и Режи (в гносеологии). Разногласия картезианцев как по частным вопросам (например, об онтологическом доказательстве, о способах и результатах познания души и тела, о роли Аристотеля в философии и т.д.), так и по вопросу о том, что же считать наиболее ценным в наследии Декарта, во многом были вызваны наличием нерешенных (или неубедительно решенных) проблем в философии их идейного вдохновителя. Именно наличие этих проблем стимулировало дальнейшее развитие картезианства как особого направления новоевропейской философии.

Глава 2

Метафизика окказионализма

В то время, как некоторые из картезианцев стремились сохранить без особых изменений учение Декарта о субстанциях (Рого, Арно, Николь, Режи), другие последователи «новой философии» пришли к выводу о необходимости и неизбежности дальнейшей разработки метафизики их общего учителя. Так возникло особое течение внутри картезианства — окказионализм (от лат. *occasio* — случай, повод).

Как известно, Декартом не было дано убедительного ответа на вопрос о природе психофизического взаимодействия. Даже сторонниками его философии отмечалась крайняя невразумительность ссылок на шишковидную железу как вместилище души. Опираясь на открытие кровообращения Гарвеем, Декарт утверждал, что «животные духи» (мельчайшие частицы крови) при прохождении через шишковидную железу производят в ней различные колебания и таким путем душа ощущает малейшее изменение в направлении их движения, что позволяет ей судить о движениях тела. Кроме того, сама душа может вызывать в шишковидной железе своеобразные колебания и тем самым влиять на направление движения «жизненных духов» (соответственно и на движения тела, так как «жизненные духи» по нервам проходят в мышцы и вызывают их сокращения). Неудовлетворительность подобной трактовки психофизической проблемы очевидна: ведь если дух и материя — качественно отличные субстанции, то непонятно, каким образом телесное образование (шишковидная железа) может приобретать колебания благодаря духовной субстанции; неясен также и механизм влияния самой железы на душу. Проблема взаимодействия души и тела вызвала разногласия среди последователей Декарта. Хендрик Деруа в сочинении «Объяснение человеческого ума» (1647) объявил, что природа вещей допускает, чтобы душа являлась модусом тела. В ином направлении двигалась мысль окказионалистов. Сторонники окказионализма придерживались мнения о невозможности естественного взаимодействия между телесной и духовной субстанциями. При этом взаимосвязь между душой и телом они объясняли божественным вмешательством.

Форму всеохватывающей метафизической системы окказионализм приобрел в трудах Гейлинкса и Мальбранша, исходные теоретические принципы были высказаны и развиты в сочинениях Клауберга, Лафоржа и Кордемуа. Высшая точка в развитии окказионализма и его определенный итог представлены философским творчеством Мальбранша. Возникновение же этого влиятельного направления западноевропейской мысли связано с предпринятой Клаубергом «защитой Картезия».

Иоганн Клауберг (1622—1665) считается одним из первых сторонников картезианства в Германии. Он изучал теологию и философию в Бремене и Гронингене, побывал в Англии и во Франции. В Гронингене он познакомился с учением Де-

карта, которое отстаивал и пропагандировал в последующие годы своей жизни. Клауберг — профессор философии в Херборне (1650—1652) и Дуйсбурге (с 1652). Он написал подробные комментарии к сочинениям Декарта; среди других его работ одна из самых известных — «Онтософия» (1647). Клауберг считал, что вера и разум всегда соответствуют друг другу; высшая цель философии — познание Бога. Путь естественного богопознания связан с идеей высшей сущности, присутствующей в уме человека. Бог непрерывно сохраняет мир действием своей силы. Сотворенные субстанции (душа и тело) в силу их различия не могут взаимодействовать согласно естественным законам. Душа — более совершенное начало, чем тело. Поэтому тело не может произвести ни малейшего изменения в душе. Действие тела — повод (окказиональная причина) к тому, чтобы душа в определенный момент времени извлекла ту или иную находящуюся в ее распоряжении идею. Со своей стороны душа точно так же не является физической причиной телесных движений. Взаимосвязь души и тела обусловлена божественной волей.

В работе «Старая и новая логика» (1654) Клауберг говорит о необходимости и важности особого искусства «лечить болезни ума». При этом он довольно критично оценивает труды современников по разработке подобного искусства. «Я утверждаю, что в других логиках есть множество недостатков...», «душа всякой человеческой науки, как мне кажется, это — соединение, я его не обнаруживаю в трактатах по Логике. Я вижу искусственно собранные скелеты»¹. Главная цель логики — достижение наилучшего управления разумом. Для реализации этой цели, по Клаубергу, следует предпринять исследование происхождения и причин «ошибок и несовершенств» человеческого разума. Автор «Старой и новой логики» уточняет, что под несовершенством ума он не имеет в виду «трехи и моральные пороки», исцелением которых должны заниматься теологи и моралисты. Несовершенства ума — это «слабости нашей души в познании вещей, именно в нас самих заблуждение, забвение и невежество; в наших понятиях — темнота и неясность; в наших суждениях — ложное и недостоверное; в наших умозаключениях — плохо выведенные следствия»². «Болезни души» — ошибки и другое, нужно последовательно изгонять именно при помощи искусства логики.

¹ *Clauberg I. Logique ancienne et nouvelle. P., 2007. P. 26.*

² *Ibid. P. 29—30.*

Клауберг полагает, что речь идет об устранении ошибок с точки зрения естественного разума, данные же Св. Писания, например, о грехопадении первых людей, в логической науке пытаться применять не следует. Первый источник и основная причина нездоровья человеческого ума — предрассудки детства. В детском возрасте слабы не только телесные органы (ребенок еще не способен к выполнению серьезной физической работы), употребление разума также оставляет желать лучшего. Неудивительно, что прежде, чем человек вступит «в полное обладание» своим разумом, он усваивает множество предвзятых мнений. В детстве связь души с телом настолько сильна, что человек мыслит о вещах в соответствии с тем способом, каким они воздействуют на его тело. То, что возбуждает удовольствие, ребенок склонен считать благим, доставляющее неудовольствие — дурным. Маленьким детям кажется самым важным все сияющее и блестящее, ибо подобные вещи своей красотой привлекают самое благородное из чувств — зрение. Вещи, не оказывающие сильного влияния на органы чувств, представляются юному уму ничего не стоящими. Именно поэтому маленький человек склонен принимать воздух за ничто. Ошибочные мнения раннего детства оказывают влияние на последующую жизнь человека и дополняются новыми заблуждениями. «Детское мнение о превосходстве и преимуществе света и сияния над всем остальным сделалось зародышем идолопоклонства большинства народов, состоящего в культе солнца и небесных тел»¹.

Сложившееся в детстве представление о том, что воздух — ничто, оказало определяющее влияние на формирование учения древних философов о существовании пустоты. Кроме того, усвоенная с детства привычка приписывать наибольшую реальность телесному предопределила появление философских учений, рассматривающих душу как огонь или воздух, а ангелов — как наделенных особым небесным телом. Именно склонность детского ума размышлять только о том, что возбуждает органы чувств, лежит в основании защищаемой многими философами максимы: «нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах». Влиянием предрассудков юного возраста объясняется также привычка многих людей к смешению рассудка с воображением и стремление предоставить последнему чрезвычайно значительную роль в познавательном процессе.

¹ Ibid. P. 39.

Клауберг настаивает на том, что причины ошибок коренятся не только в человеческой природе, рассматриваемой изолированно, но и в социальной жизни. Учащийся, имеющий большое количество наставников, вполне может столкнуться с противоположными мнениями по одному и тому же вопросу. В результате образованные люди высказывают порой более абсурдные мысли, чем их неграмотные сограждане, так как оказываются в плену смутных и противоречивых мнений своих учителей. К тому же многие из числа получивших образование никогда не имели привычки серьезно размышлять о чем-либо, поэтому они охотно заявляют о себе как о приверженцах того или иного авторитетного автора. Этим объясняется то обстоятельство, что среди ученых распространено стремление идти с большинством, наиболее проторенными путями, следуя традициям, и, таким образом, зачастую упускается из вида истина. Отказываясь от самостоятельности суждения, многие ученые впадают в заблуждения вместе с большинством и древними авторитетами, в то время как истина выступает на стороне меньшинства и новых авторов. Будучи погружен в общественную жизнь, человек чаще следует примеру и привычке, чем точным доводам разума.

Итак, сложившееся положение дел таково, что «люди, практически все, ведут животную жизнь больше, чем рациональную»¹. В этом отношении логика необходима каждому прежде всего ради него самого. Поскольку человек состоит из души и тела, а болезням подвержены обе названные сущности, то лечение разума посредством искусства логики представляется не менее важным, чем физическое здоровье. Соответственно Клауберг выдвигает формулу: «разум должен быть своим собственным врачом». Практическая польза логики проявляется и на уровне социальной жизни: она необходима для обучения, для выработки умения правильной передачи своих мыслей, а также выступает условием освоения научных знаний.

Немецкий мыслитель подразделяет логику на четыре части. Это деление, по его мнению, вытекает из ее природы. Логика — инструмент ума, направленный на то, чтобы избавлять человека от ошибок и познавать истину. Как любой инструмент, она предназначена для получения определенного результата, некоторой пользы, разновидностями последней как раз и определяется ее разделение.

¹ *Clauberg I. Op. cit. P. 50.*

Поскольку ошибки ума зависят частично от самого человека, частично от окружающих, то нетрудно сделать вывод: логическое искусство было создано в целях а) выработки умения правильно выстраивать свои мысли, б) точного анализа идей других людей. Поэтому логика подразделяется на генетическую и аналитическую.

«В генетической логике ум обращается к своим собственным мыслям, в аналитической — к мыслям других: в первом случае рассматривают формирующиеся мысли, во втором — мысли уже сформированные; следовательно, первая предшествует и более необходима, чем вторая, так как сложение предшествует разложению»¹. Строго говоря, генетическая логика могла бы существовать без аналитической, но не наоборот. Если предположить, что на поверхности Земли остался бы только один человек, то он обладал бы генетической логикой, но не аналитической.

В свою очередь каждая из двух основных частей логики имеет свое внутреннее деление. Генетическая логика, способствующая правильному выстраиванию собственных мыслей, применяется либо к внутренней речи, либо к внешней, выраженной голосом. Первая часть генетической логики трактует о методе отыскания истины, она направлена на достижение знания. Метод открытия истины Клауберг вслед за Декартом связывает с таким ее критерием, как ясность и отчетливость идей. Вторая часть касается способа правильно выражать свои мысли, поэтому она может считаться разновидностью интерпретации. Освоение этой второй части генетической логики позволяет точно передавать свои знания другим людям. Она — важное условие правильно построенного обучения, причем ее следует отличать и от грамматики, и от риторики. Вторая часть включает в себе определенные «герменевтические принципы», она объясняет, в каких терминах должны быть выражены определения и силлогизмы; каким образом, при интерпретации понятий, возникает темнота и двусмысленность; как следует говорить в процессе преподавания, во время диспута и т.п.

По мнению немецкого философа, большинство логиков всегда уделяло недостаточно внимания первой из указанных частей генетической логики, хотя чего можно добиться при должном ее использовании, можно видеть на примере «не-

¹ Ibid. P. 53.

которых выдающихся людей», стремившихся найти истину в себе самих и в «великой книге мира» (несомненно, в данном случае подразумевается Декарт и его свидетельство о самом себе в «Рассуждении о методе»).

Аналитическая логика предполагает следующее деление: «аналитика руководит умом при разложении сложного в первую очередь для того, чтобы мы его понимали или, иначе, чтобы знать истинный смысл внешней речи; затем... чтобы различать истинный смысл от ложного, последовательное от непоследовательного и т.д. во внутренней речи. Отсюда эти две части, первая из которых соответствует второй части генетики и вторая — в особенности первой, сообразно изречению: первое — по происхождению, последнее — в анализе»¹.

Логика, по Клаубергу, выступает в качестве своего рода образца для прочих дисциплин, она предписывает другим наукам «законы различения, порядка, метода».

Отметим, что в четвертой части логики немецкий мыслитель защищает характерное для картезианства онтологическое доказательство бытия Бога: «если мы имеем идею, которая нам представляет нечто намного более совершенное, лучшее и великое, чем все наши совершенства, такую, какова имеющаяся у нас идея Бога, то отсюда необходимо следует, что нечто существует вне нас, заключая в себе, формально или в высшей степени, все эти совершенства, более значительные и лучшие, чем наши. И это не может быть иной вещью, как самим Богом»².

Логика Клауберга напрямую связана с его окказионализмом. Немецкий мыслитель рассматривает в качестве характерного заблуждения мнение о том, что мысли души о движении внешних объектов вызваны этими последними. На самом деле, настаивает Клауберг, никакого необходимого следования в данном случае нет. Душа производит мысль о движении того или иного материального тела посредством своих собственных способностей, но она производит ее по поводу (а не по причине) соответствующего внешнего перемещения.

Важно подчеркнуть, что окказионалистская трактовка проблемы соотношения души и тела фактически вытекает из гносеологической позиции, занимаемой автором «Логики»:

¹ *Clauberg I. Op. cit. P. 56.*

² *Ibid. P. 297.*

«Всякое человеческое знание интеллектуально, так как всякое знание коренится и происходит из рассудка и разума (никакое не зависит от тела...)»¹. Если знание не проистекает от внешних объектов, то остается заключить, что естественного взаимодействия между душой и телом быть не может. По Клаубергу, чувственным знанием обычно называют то, которое осознается непосредственно вслед за тем или иным движением телесного органа.

Отметим, что вряд ли правомерно говорить о сколько-нибудь значительном влиянии Клауберга на формирование взглядов Мальбранша. В этом отношении более важны работы Лафоржа и Кордемуа.

Арнольд Гейлинкс (1624—1669) принадлежит к числу наиболее влиятельных голландских картезианцев. Он изучал философию и теологию в католическом Лувенском университете. С 1646 г. он становится профессором названного университета и преподает в нем философию в течение 12 лет. Хотя лекции Гейлинкса пользовались успехом у студентов, он был лишен профессорской должности и оказался вынужден покинуть Лувен. Причиной этому послужили не встретившие одобрения коллег по университету симпатии Гейлинкса к картезианству и кальвинизму, а также его критическое отношение к господствовавшей в преподавании аристотелевской метафизике. Гейлинкс переезжает в Лейден, где поначалу читает лекции в частном порядке, а затем становится экстраординарным профессором философии местного протестантского университета, в котором и преподает до конца своей жизни. Основные работы Гейлинкса — «Этика» (1665), «Физика» (1688), «Метафизика» (1691). Среди главных произведений Гейлинкса только «Этика» (точнее, ее первая часть) была опубликована прежде выхода в свет работы Мальбранша «О разыскании истины». Поэтому труды Гейлинкса не могли оказать значительного влияния на творчество Мальбранша².

Согласно Гейлинксу, метафизика — «первая наука»³. Скептики, отвергающие ее возможность, впадают в заблуждение. Опровергая скептицизм, Гейлинкс говорит о том, что доводы его сторонников ничего не доказывают. Аргументы

¹ Ibid. P. 44—45.

² Довольно категоричен в этом отношении Поль Жане, согласно которому «очевидно, что Мальбранш не читал Гейлинкса и не заимствовал у него своих идей» (*Janet P. Les maitres de la pensée moderne. P., 1883. P. 169*).

³ *Geulincx A. Opera philosophica. Vol. 2. Hagae, 1892. P. 139.*

скептиков либо очевидны, либо всего лишь правдоподобны. Если они очевидны, то должны быть отброшены в первую очередь самими же скептиками, отрицающими всякую очевидность. Когда очевидность ставится под сомнение, подозревается в ложности, остается опираться только на правдоподобные доводы. Но и правдоподобные аргументы не могут служить надежной опорой скептицизму. Правдоподобному суждению можно с успехом противопоставить другое, также правдоподобное. Получается, что скептицизм лишен всякого основания и, следовательно, несостоятелен.

По мнению Гейлинкса, «первое знание», входящее в состав метафизики, — это знаменитое картезианское положение «мыслю, следовательно, существую». Это достоверное положение позволяет преодолеть «сомнение во всем», выступающее предварительным условием построения научной метафизики. Подобно Декарту, Гейлинкс настаивает на том, что сущность духа — мышление, а сущность тела — протяжение. В мире нет пустоты: всякое пространство предполагает протяжение, значит, является телом. Универсум не содержит ничего, кроме мыслящих и протяженных сущностей.

Мыслящее человеческое «я» — простая, неделимая вещь. Самонаблюдение говорит об отсутствии частей у мыслящего существа; несмотря на все многообразие восприятий, мыслящее «я» сохраняет самотождество, а, значит, субстанциальность и простоту. Значительная часть восприятий («мыслей») не зависит от человеческого «я»: цвета, звуки, запахи являются нам не по нашей воле. Внутреннее наблюдение подсказывает, что наши желания не властны над очень многими модусами нашего мышления. Совершенно невозможно, чтобы эти разного рода восприятия, независимые от «я», появлялись в сознании благодаря собственной активности. Не могут они возникать и из небытия. Следовательно, причина их появления — некоторая другая сущность, отличная от них самих и человеческого «я». Такая сущность должна обладать знанием и волей: волей — так как она производит действие, знанием — так как реализуя действие, она должна иметь о нем ясное представление. Подобная сущность, без сомнения, — мыслящая вещь, притом бесконечно превосходящая могуществом человека (т.е. Бог).

По Гейлинксу, идея Бога (верховного всесовершенного существа) не могла быть изобретена по собственному произволу человеком. Подобную идею нельзя получить ни сложением,

ни разделением данных нашего опыта. Истинная идея Божества указывает на свой прообраз. Важные атрибуты Бога — вечность, всеведение, всемогущество, доброта. Согласно Гейлинксу, Бог, вызывая в уме людей различные восприятия, действует не напрямую, а посредством тела. Необходимость подобного посредника доказывается множественностью произвольных мыслей: для того чтобы простая, единая, самотождественная сущность (душа) воспринимала многообразие, она должна быть связана с протяженной вещью (поскольку именно протяжение предполагает делимость до бесконечности, а следовательно, открывает возможность для бесконечной изменчивости). Кроме того, мы сами постоянно осознаем, что известное количество идей появляется у нас благодаря посредничеству тела: ведь эти идеи возникают с помощью того или иного органа чувств.

Отстаивая окказионалистский вариант решения психофизической проблемы, Гейлинкс выдвигает своеобразную аргументацию. Он объявляет самоочевидным принципом положение: кто не знает, как происходит действие, тот не является его причиной¹. Поэтому душа не может быть причиной тех действий, которые она не осознает. Поскольку же в то время, как тело осуществляет какое-либо движение, душе вовсе не присуще осознание физиологического механизма передачи этих движений, то отсюда следует заключить, что она не является их действительной причиной. Наша воля вовсе не располагает какими-либо «флюидами», способными передавать движение². Это подтверждается, к примеру, неспособностью паралитика двигать частями своего тела. Не будучи причиной действий своего собственного тела, душа не в состоянии двигать и другие тела.

В свою очередь, тело не может вызывать изменения в душе, так как оно — косная, не способная к мышлению сущность (следовательно, не имеющая никакого представления о том, как производятся те или иные реальные действия). Качественное различие, «диспропорция» между телом и душой не позволяет первому из них выступать подлинной причиной изменений, происходящих в сознании. Душа и тело — окказиональные причины, используемые Богом, главным источником всего происходящего в мире. Мысли души — повод к производимым Богом изменениям в человеческом теле, движения

¹ Geulincx A. Op. cit. P. 150.

² Ibid. P. 297.

же тела — повод к смене восприятий в душе. Взаимосвязь души и тела поддерживается исключительно Богом. Человек — самое большое в мире, «непрерывное чудо».

В общем же душа и тело подобны двум различным часовым механизмам, которые идут одинаково только потому, что их установили одинаковым образом. По Гейлинксу, без содействия Бога также невозможно взаимодействие между различными телами. Тела сами по себе не могут двигаться: они полностью зависимы от сотворившего их духа.

Этическое учение Гейлинкса связано с его окказионализмом. Основание этики, ее высшее и универсальное правило, согласно Гейлинксу, таково: где ты ничего не можешь, там ты не должен ничего хотеть¹. Оказавшись в этом мире не по своей воле, мы, опираясь только на собственные силы, не можем ничего сделать вне самих себя. Все наши произвольные действия распространяются только на нас самих, не затрагивая внешних тел и даже наше собственное тело; если же нам случается распространить какое-либо наше влияние вовне, то происходит это только благодаря вмешательству божественной воли. Условия существования человеческого «я» таковы: мир дан для созерцания, а не для действия.

Душа, согласно Гейлинксу, бессмертна, сохраняется и после гибели тела. Мудрость, по его мнению, состоит в знании вещей такими, каковы они есть сами по себе². Причем подлинная, необъяснимая, неизмеримая мудрость присуща только Богу. Гейлинкс признавал наличие врожденных идей; познание вечных истин доступно для человека благодаря Богу. Добродетель, рассматриваемую в самом общем смысле, Гейлинкс определяет как любовь к Разуму. Любовь к Разуму требует умения слышать его; делать то, что он повелевает; быть точным в следовании его повелениям; делать не больше и не меньше, чем полагается; следуя разуму, ничего не делать только ради себя. Отсюда прилежание, послушание, справедливость, смирение — четыре главные добродетели³ (или четыре проявления единой добродетели). Добродетельный человек вовсе не стремится искоренить страсти, он побеждает их с помощью познания, благодаря своей любви к Разуму⁴. Гейлинкс резко критиковал представителей схоластического

¹ *Geulincx A. Op. cit.* P. 155.

² *Ibid.* P. 199.

³ *Geulincx A. Opera philosophica.* Vol. 3. Hagae, 1893. P. 6.

⁴ *Ibid.* P. 125.

аристотелизма, уподобляя их детям, знание которых (состоящее в приписывании вещам модальностей мысли) далеко от истинной мудрости.

Луи де Лафорж (1632—1666) родился в г. Ла-Флеш в семье врача. Он обучался в иезуитской коллегии Ла-Флеш, где в свое время получил образование Рене Декарт. По окончании коллегии Лафорж стал студентом университета г. Анжер. Получив звание «доктор медицины», он занялся частной практикой в г. Сомюр (переезд в Сомюр был связан с женитьбой на дочери местного адвоката). В Сомюре прошли наиболее плодотворные годы философской деятельности Лафоржа. Этот провинциальный врач, прошедший, по собственному выражению, «почти все время своей жизни вдали от королевского двора и от Академии»¹, прославился среди современников как один из виднейших картезианцев своей эпохи. Известность Лафоржу принесли главным образом две публикации. В 1664 г. Клод Клерселье осуществил издание «Трактата о человеке» Декарта с комментариями Лафоржа. В 1666 г. вышло в свет объемное сочинение Лафоржа «Трактат о человеческом уме, о его способностях и функциях и о его союзе с телом, согласно принципам Рене Декарта».

Исследователями картезианства отмечалось то обстоятельство, что Лафорж не был «одиноким мыслителем»: для разработки своих идей он нуждался в философском окружении, способном оценить эти идеи, подвергнуть их обсуждению, всестороннему рассмотрению. Такое философское окружение он нашел в Сомюре. В городе находилась одна из старейших протестантских академий, в которой помимо теологии преподавали также историю, философию, древние языки. Хотя протестанты считали Лафоржа «католическим врачом», однако, с их точки зрения, конфессиональные разногласия не являлись препятствием для совместных философских дискуссий (сближению в немалой степени способствовала приверженность некоторых профессоров академии принципам картезианства). Важно отметить, что в предместье Сомюра (Ардийе) располагалось особого рода учебное заведение, принадлежавшее конгрегации «Оратория Иисуса». В Ардийе молодые священники углубляли свои познания в области теологии. Кроме того, в самом Сомюре Оратории принадлежал католический коллеж. Лафорж поддерживал дружеские отношения со многими ораторианцами, он был частым гостем

¹ *La Forge L. de. Oeuvres philosophiques. P., 1974. P. 76.*

в Ардийе. Среди ораторианцев он пользовался репутацией главы картезианского кружка в Сомюре.

Лафорж никогда не встречался с Декартом, с произведениями которого впервые познакомился, по-видимому, в последние годы своего пребывания в коллегии Ла-Флеш. Возникший интерес к учению Декарта вскоре сменился убеждением в полной истинности «новой философии»: Лафорж становится картезианцем. Мысль же о необходимости дополнить философию Картезия учением об окказиональных причинах приходит позднее. Жак Гуссе, протестант-картезианец, профессор сомюрской академии, сообщает точную дату: в 1658 г. Лафорж впервые устно изложил свое собственное учение небольшому кругу лиц¹. Учитывая склонность Лафоржа к непреременной проверке собственных идей посредством их обсуждения с людьми, компетентными в философских вопросах, можно с достаточно большой долей уверенности считать названную дату соответствующей исходному пункту развития метафизики окказионализма во Франции.

Декарт, по мнению сомюрского врача, с легкостью и ясностью заложил основы метафизики, а также объяснил все явления физического мира. Однако смерть помешала Декарту завершить создание науки о человеке: установив правильные начальные принципы, он не успел осуществить систематический анализ человеческого духа. Завершить философскую систему Декарта, восполнив имеющийся в ней пробел, — такова главная цель, которую ставит Лафорж в своем основном произведении («Трактат о человеческом уме»).

Обширное предисловие к «Трактату» посвящено доказательству тезиса о полном соответствии учения Августина о природе души «мыслям господина Декарта». Прежде всего Лафорж настаивает на том, что знаменитое положение Декарта «мыслю, следовательно, существую» встречается и у Августина, — только выраженное иными словами². Далее, согласно автору «Трактата о человеческом уме», Декарт и Ав-

¹ *Gussetio J. Causarum primae et secundarum realis operatio rationibus confirmatur...* 1716. P. 5.

² Конечно, сомюрский врач — отнюдь не первый, обративший внимание на данное обстоятельство. Уже сам Декарт (под влиянием своих корреспондентов) был вынужден признать наличие определенного сходства своей точки зрения с позицией Августина по вопросу о «доказательстве достоверности нашего бытия». См., например, письмо Декарта протестантскому теологу Андреасу Кольвию (1640): *Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 608—609.*

густин одинаково понимают мышление — как все то, что совершается в сознании человека. Кроме того, оба рассматривают душу как мыслящую, нематериальную, бессмертную субстанцию. Наконец, по Лафоржу, другие важнейшие точки совпадения между учениями Августина и Декарта сводятся к следующим принципам: человеческий ум мыслит всегда; основные способности души — восприятие разумом и действие воли; способности души от нее неотделимы; ощущения и идеи различны по своей природе.

Сославшись на авторитет Отца церкви, Лафорж подчеркивает, что сделано это с целью убедить тех, кто соглашается признать истину, только когда она предстает в форме учения, восходящего к глубокой древности.

Подлинный же метод построения науки о человеке состоит не в слепом следовании за каким-нибудь авторитетом (светским или религиозным), но в постепенном изучении того, что открывается естественному разуму. Согласно Лафоржу, философия и теология — разные дисциплины; философская истина не нуждается в религиозном авторитете; ее опора — доводы разума. Свое главное произведение французский философ характеризует как «сочинение чисто философское, в котором я не имел другого намерения, кроме как исследовать то, чему нас учит один только естественный разум относительно природы ума, его способностей, его функций... я не претендую на использование ни одной из открытых нам истин веры, ни на извлечение доказательств из Св.Писания... не потому, что я не признаю Писания каноном истины... но потому, что... основная цель философии — находить истины, которые могут быть достигнуты одним только естественным светом»¹.

Необходимость включения в состав основоположений науки о человеке принципов философии Декарта, по Лафоржу, связана не с авторитетом «великого» учителя, а с истинностью этих принципов, в чем каждый может убедиться с помощью собственного разума (если, конечно, имеет желание проводить непредвзятый анализ).

Декларируя независимость философских исследований от внешнего авторитета, сомюрский врач обрушивается с критикой на сторонников учения Аристотеля. Именно «школьные философы» (т.е. аристотелики) — главные и «наиболее тягостные» противники подлинной метафизики, основанной

¹ La Forge L. de. Op.cit. P. 106—107.

на идеях Декарта. По мнению Лафоржа, среди приверженцев воззрений Аристотеля преобладают те, кто по окончании учебных заведений уже не раскрывают книг по философии, а о взглядах самого Аристотеля судят по записям, когда-то сделанным под диктовку профессоров. Подобные люди полагают, что опровергать все, ими когда-то выученное, означает вступать в противоречие с разумом. В действительности же аристотелики опираются на принципы, основное свойство которых — «темнота» и «бесполезность»: «бесполезность, так как невозможно разрешить с их помощью ни малейшего затруднения в физике»¹. «Темнота» же перипатетических принципов связывается Лафоржем с использованием «школьными философами» неясных терминов и смутных идей.

Теоретической основой своего главного произведения сомюрский философ объявляет следующие «четыре истины», «установленные» Декартом: 1) «положение (я мыслю, следовательно, я существую) — первое достоверное заключение, которое представляется тем, кто методически располагает свои мысли»; 2) «моя душа, т.е. эта субстанция, которая мыслит во мне, легче познаваема, чем тело или протяженная субстанция»; 3) «идея мышления и идея протяжения полностью отличны, поскольку я могу постигать идею мышления, даже отрицая наличие протяженной субстанции»; 4) «эта идея мышления вовсе не пришла ко мне через чувства, которые никогда нам не представляют ничего, кроме протяженности»². Желая подтвердить справедливость упомянутых четырех положений, автор «Трактата» воспроизводит, зачастую почти дословно, рассуждения Декарта о необходимости использования методического сомнения в процессе отыскания истины и о способе преодоления такого сомнения. Затем он переходит к рассмотрению вопроса о природе мыслящего «я». Прежде всего необходимо согласиться с тем, что все, способное мыслить, нематериально. Ежедневный опыт, по Лафоржу, свидетельствует о том, что человек — составное образование, известное сочетание материи и духа. Вслед за Декартом он связывает сущность духа с мышлением, а сущность материи — с протяженностью. Но между мышлением и протяжением, восприятием и пространством, волей и делимостью нет никакого сходства, никакого подобия. Следовательно, мышление и протяжение представляют собой совершенно различные

¹ *La Forge L. de. Op.cit. P. 77.*

² *Ibid. P. 110.*

свойства, откуда вытекает, что носители этих свойств, субстанции, служащие им «опорой» (дух и материя), реально отличны друг от друга. Если же все, что мыслит, непротяженно, то, значит, и нематериально.

Лафорж критикует мыслителей, признававших наличие в мире только телесного начала. По его мнению, это «ошибочное учение» легко опровергнуть, — достаточно лишь размышления над действиями ума и внимательного отношения к тем ясным идеям, которые мы можем найти в нас самих. Рассчитывая показать несостоятельность материализма, он рассуждает от противного. Вкратце суть этих рассуждений состоит в следующем. Предположим, что кроме тел ничего нет, — тогда мысль должна быть либо модусом тела, либо его сущностью. Но мысль не может быть сущностью тела, ибо иначе придется признать, что все тела обладают сознанием и познанием (предположение, которое любой здравомыслящий человек сочтет противоречащим опыту). Не является мысль и модусом тела: ведь природа модуса такова, что он не может быть постигнут помимо субстанции, частью которой он служит, субстанция же вполне может быть постигнута без этого модуса. Именно поэтому, например, движение — модус материальной субстанции (ведь движение немислимо без протяжения, но не наоборот). Поскольку же мышление вполне постижимо без представления о протяженности (и наоборот), то следует признать ложным утверждение о том, что мышление представляет собой модус телесной субстанции. Если же мышление не является ни сущностью тела, ни его модусом, то, значит, оно — свойство (атрибут), присущее особой нематериальной субстанции (существование которой тем самым доказано).

Продолжая анализ мыслящего «я», автор «Трактата о человеческом уме» приходит к выводу о бессмертии души. Он выражает несогласие с теми, для кого проблема бессмертия — вопрос веры. Напротив, данная проблема вполне разрешима средствами разума. Сторонники смертности души утверждают, что она не может ни существовать, ни действовать вне тела. Но если доказано, как полагает сомюрский философ, что вещь мыслящая и вещь протяженная полностью отличны друг от друга, то отсюда следует, что душа для своего существования и функционирования не нуждается в теле и разложение тела никоим образом не затрагивает душу. Таким образом, по Лафоржу, реальность бессмертия легче всего

обосновать, опираясь на картезианские принципы (хотя он и признает, что представителями других философских школ также были найдены убедительные доводы в пользу учения о бессмертии души и ссылается, в частности, на один из аргументов платоновского «Федона»). Отвечая на самое сильное, по его мнению, возражение противников учения о бессмертии (некоторые функции ума зависят от различных состояний нашего тела), он утверждает, что факт известного соответствия между состояниями ума и тела не доказывает наличия причинной зависимости между ними.

Сомюрский философ полностью разделяет представление картезианцев о непрерывности мышления: человеческая душа мыслит постоянно — на протяжении всего своего существования. Рассматривая проявления духовной деятельности (воспоминание, рассуждение, воображение, воление) как разновидности мышления, он объявляет подобную редукцию доказательством тезиса: мышление — сущность всякого духа. Поскольку вещь не может сохраняться, потеряв свою сущность, то душа должна мыслить всегда. Что же касается продолжительного ночного сна, то душа мыслит и в это время, хотя чаще всего забывает о своих ночных мыслях.

Философское учение Лафоржа наиболее оригинально своим решением вопроса о взаимодействии духа и тела. Именно в этом вопросе он пересматривает позицию своего учителя (тогда как при анализе большинства других проблем зачастую ограничивается выдвижением новых доводов в пользу тезисов Декарта или скрупулезным выводением всех возможных следствий, которые должны, по его мнению, вытекать из утверждений основателя «новой философии»).

Сомюрский философ подчеркивает, что без понимания сущности союза души и тела невозможно постичь природу человека. Строго говоря, это одно и то же — познать человеческую природу и решить психофизическую проблему. При этом важно помнить, что союз души и тела представляет собой вовсе не единую субстанцию, а сочетание, хотя и тесное, двух (и довольно различных).

Согласно Лафоржу, так как в уме человека присутствуют идеи только двух видов субстанций (телесной и духовной), то людям доступно понимание лишь трех способов единства вещей (соединение тел, соединение духов, союз тела и духа). Более того, в действительности и нет никаких других видов объединения вещей; познать же природу любого такого объеди-

нения можно только в сопоставлении с двумя другими. Главные средства познания — чувства, воображение, рассудок. Чувства (внутреннее и внешние) — первые и достаточно надежные свидетели, говорящие о существовании союза души и тела. Именно чувства удостоверяют нас в том, что «соединение духа и тела состоит во взаимной и обоюдной зависимости мыслей одного и движений другого»¹.

Рассматривая природу связи между телесными объектами, автор «Трактата о человеческом уме» приходит к выводу о том, что соединение двух тел может объясняться только пространственной смежностью. Соединение же двух духов возможно лишь в силу взаимной любви. Наконец, воля по необходимости выступает «принципом» союза души и тела. Но почему именно воля? Очевидно, что причина связи этих двух начал (тела и души) может корениться либо в духовной, либо в материальной субстанции. Но материя не содержит в себе никакого свойства, способного объяснить влияние тела на мышление (и обратное влияние). Остается допустить, что связь двух упомянутых начал так или иначе зависит от свойств нематериальной субстанции. Основные модусы мышления — рассудок и воля. Рассудок пассивен, поэтому не может быть действующей причиной соединения души и тела. Следовательно, искомая причина — воля. Но что это за воля? Человеческая воля не может выступать основанием соединения тела и души: ведь человеческий ум не выбирает ни свое тело, ни время объединения с ним. Наша воля не в силах видоизменить указанное соединение, которое поэтому от нас и не зависит. Значит, речь должна идти о воле более могущественной, чем человеческая. Конечно, всем известно (благодаря свидетельству Св. Писания) о существовании особых высших духов — ангелов. Однако нет никакого разумного основания, которое позволило бы в данном случае сделать вывод о вмешательстве ангельской воли. Если же как человеческая, так и ангельская воля не являются «принципом» соединения души и тела, то «общая причина этого соединения не могла бы быть другой, кроме божественной воли»².

Останавливаясь подробнее на главных свойствах союза тела и души, Лафорж утверждает, что наличие такого союза предполагает взаимную зависимость лишь некоторых (отнюдь не всех) мыслей ума и движений тела; совсем не требуется

¹ *La Forge L. de. Op.cit.* P. 210.

² *Ibid.* P. 226.

полной взаимной обусловленности (так же, как для соединения двух тел вполне достаточно соприкосновения в нескольких точках, а не по всей поверхности).

Учение о божественной воле как общей причине соединения двух природ в человеке тесно связано с выдвинутой Лаффоржем теорией взаимодействия духовного и телесного. После того как обнаружен исходный «принцип», позволяющий возникнуть объединению двух начал, образующих человека, остается показать механизм воздействия этих начал друг на друга. Задача весьма непростая для сторонника картезианского дуализма, убежденного в том, что тело не мыслит, а ум непротяжен.

Решение указанной задачи сомюрский философ связывает с поиском ответа на вопрос о природе взаимодействия тел. Действительно, на примере двух тел легко выяснить, какая сила или причина позволяет телу оказывать влияние на внешние объекты (эта же причина должна проявляться и в процессе взаимодействия тела с духом, ведь природа тела во всех обстоятельствах неизменна, значит, неизменен и способ, каким оно реализует свое влияние на другие вещи). Ключ к решению психофизической проблемы, таким образом, следует искать в физическом мире, где сталкиваются и передают движение друг другу материальные тела.

Какова же причина движений в материальном мире? Лаффорж констатирует, что в то время как сам факт передачи движений бесспорен (о нем говорят чувства), причина этого явления остается для чувств недоступной. На первый взгляд может показаться, что движение — неотъемлемое свойство материальных тел. Однако данное утверждение, по мнению Лаффоржа, несостоятельно. Он полагает, что телам самим по себе движение не присуще, способность же к движению они получают извне, от высшего нематериального начала — Бога. Аргументы Лаффоржа сводятся к следующему.

1. Сила приводить в движение по необходимости отлична от движимой вещи, — ведь движение переходит от тела к телу. Но если бы телам было присуще самодвижение, то сила приводить в движение была бы неотделима от тел (ибо сущностное свойство, или атрибут, неотделим от вещи, которой принадлежит). Значит, телесные объекты не могут двигать сами себя. Вещь же, неспособная двигать себя, не способна самостоятельно передвигать и другие. Следовательно, движущиеся

тела получили способность движения от нематериальной сущности.

2. Если бы движение было свойством протяженной субстанции, тогда понятие движущей силы было бы заключено в понятии протяженности (как, например, понятие протяженности включает в себя понятия длины, высоты и глубины). Однако наш ум не усматривает никакой необходимой связи между идеями движения и протяженности. Значит, движущая сила — свойство, принадлежащее бестелесной субстанции.

3. Философы, признающие самодвижение материи, впадают в противоречие. Допускающие движущую силу как свойство тел должны согласиться с тем, что, осуществляя воздействие на другие вещи, тело передает им часть своего движения. Выходит, что движущая сила делима. Но все делимое по необходимости обладает протяженностью, а все протяженное телесно. Получается, что движущая сила одновременно является и свойством тела, и самим телом (а это невозможно).

4. Протяжение не активно, значит, материальным телам самим по себе движение не свойственно. Из всего сказанного следует, что «именно Бог — первая, всеобщая и тотальная причина движения»¹.

Бог, согласно Лафоржу, сотворив материю из ничего, сообщил затем природе движение, выведя ее из хаотического состояния. Именно божественная воля сохраняет в мире постоянное количество материи и движения.

Психофизическое взаимодействие (как и всякое другое действие, происходящее в мире) должно, следовательно, объясняться деятельностью высшего существа.

Рассматривая Бога как всеобщую и первую причину происходящих в мире движений, Лафорж вместе с тем утверждает, что тела и духи являются частными (или вторичными) причинами этих же движений. «Вы не должны, тем не менее, говорить, что именно Бог делает все и что тело и дух поистине не действуют друг на друга: так как, если бы тело не имело определенного движения, никогда ум не имел бы соответствующую мысль, и если бы ум не имел определенную мысль, быть может, тело также никогда не имело бы соответствующего движения»². Частные причины служат поводом (хотя и не решающей причиной) к возникновению того или иного явления: «тело, двигаясь, дает повод уму производить некото-

¹ *La Forge L. de. Op.cit. P. 241.*

² *Ibid. P. 245.*

рую мысль»; «легко видеть, что тот, кто пожелал их (т.е. дух и тело. — А.К.) объединить... должен был в то же время решиться дать уму мысли, которые, как мы замечаем, приходят к нему по поводу движений его тела, и определить движения его тела таким способом, что они должны были быть подчинены воле ума»¹.

Итак, механизм психофизического взаимодействия таков: изменения в движениях тела и мыслях ума происходят во многом синхронно, так как тело и ум играют роль повода, вторичной или окказиональной причины, вызывающей вмешательство всемогущей воли высшего существа (естественное же взаимодействие двух разнородных субстанций без содействия божества невозможно; причем неверно было бы считать окказиональные причины абсолютно бездеятельными, при их отсутствии божественная воля вероятнее всего не была бы направлена на тот или иной объект).

Затрагивая вопрос о причинах, вызывающих разрыв союза души и тела, автор «Трактата о человеческом уме» заявляет, что подобно тому, как единство духов утрачивает силу при потере любви, единство тел прерывается вместе с потерей ими пространственной смежности, точно так же единству тела и ума приходит конец, если тот, кто их соединил, изменяет свою волю. Впрочем, наиболее часто встречается другая причина разрыва: одряхление тела делает его неспособным выполнять важнейшие движения, оно перестает служить вторичной причиной, поддерживающей жизнедеятельность человеческого организма.

Значительное место в своем главном сочинении Лафорж уделяет рассмотрению познавательного процесса и скрупулезному исследованию различных способностей человеческого ума. Познание, согласно определению Лафоржа, — это восприятие того, что представлено человеческому сознанию. В сознании же обнаруживаются чувственные образы тел и понятия (идеи). Сомюрский философ относит к предрассудкам учение о том, что все человеческое знание проистекает из чувственного опыта. По его мнению, познание не может сводиться к чувственным данным, так как чувства не дают никаких сведений о свойствах Бога (а мы знаем, что высшее существо — это совершенный, бесконечный, чистый дух). Кроме того, с помощью чувств невозможно воспринять бесконечную делимость материи (атомов как неделимых частиц не существует, эта ис-

¹ *La Forge L. de. Op.cit. P. 213, 244.*

тина может быть найдена только рассудком). Далее, ошибочно мнение о том, что чувственные образы всегда адекватно отражают соответствующие объекты (ведь известно: чувства часто вводят в заблуждение). Итак, остается признать, что в нашем уме есть идеи, которые не происходят из чувственного опыта.

Подробный анализ основных способностей человеческого ума Лафорж считал своим важным вкладом в научную философию. Главное свойство воображения, по его мнению, состоит в том, что оно позволяет представлять телесные и ограниченные объекты, причем без точных деталей и многих свойств. Память выполняет существенную роль в познавательном процессе: именно она позволяет выстраивать цепи рассуждений, ибо без удержания в сознании нескольких понятий установление связи между ними оказывается невозможным. Рассудок доставляет уму знание о духовной субстанции, а также самые общие представления о свойствах тел. Воля выносит утверждения и отрицания относительно познаваемых нами вещей. Лафорж выделяет два рода «возбуждений» воли: интеллектуальные (которые связаны с ясными и отчетливыми понятиями) и чувственные (страсти, произведенные смутными восприятиями). В заключительной части своего трактата он затрагивает вопрос о состоянии способностей человеческой души после гибели тела. По его мнению, «естественный свет» подсказывает следующее: освободившись от тела, душа не будет иметь ни ощущений, ни образов, связанных с деятельностью воображения; в то же время воля, лишенная страстей, перестанет склонять ум к ошибкам, а рассудок сможет оперировать только ясными и отчетливыми идеями.

Таковы в общих чертах основные контуры той «науки о человеческом уме», созданием которой Лафорж стремился привести к завершению основанную Декартом «новую философию».

Немногочисленные исследователи философского учения Лафоржа высказывали оценки, которые трудно назвать взаимоисключающими. Ф. Дамирон относит сомюрского философа к числу тех последователей Декарта, которые имели «более всего соответствия и сходства с учителем»¹. Согласно Дамирону, было бы неверно относить Лафоржа к тем картезианцам, которые хотя и опирались на принципы Декарта, однако зна-

¹ *Damiron Ph. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII^e siècle.* P., 1846. T. I. P. LXX.

чительно «отдалились» от его позиции в своих выводах. Ф. Буйе говорит о Лафорже как об одном из «непосредственных» учеников Декарта. По мнению Буйе, Лафорж придал «новое развитие» вопросу о природе союза души и тела. К числу важных новаций, внесенных Лафоржем в систему Декарта, Буйе также относит соображения сомюрского философа о возможности при помощи «естественного света», без опоры на откровение, получить знания о состоянии души после гибели тела¹. Э. Брейе считает наиболее существенными результатами размышлений Лафоржа трактовку последним проблемы влияния тел друг на друга, а также теорию психофизического взаимодействия и тесно связанную с этой теорией критику материализма².

Авторы общих обзорных работ, в которых анализируется философия Нового времени, обычно ограничиваются указанием на то, что Лафорж защищал учение о невозможности естественного взаимодействия между душой и телом и склонялся к решению психофизической проблемы в духе окказионализма³.

Подводя итоги сказанному, необходимо отметить, что проект Лафоржа явился вполне закономерным результатом непоследовательности позиции Декарта в вопросе о взаимном влиянии души и тела. Окказионалистская теория психофизического взаимодействия, предложенная автором «Трактата о человеческом уме», фактически была призвана утвердить более убедительное и непротиворечивое учение о субстанциях. Поэтому неверно считать, что Лафорж ограничился дополнением системы Декарта рядом второстепенных подробностей.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что проект самого Лафоржа также не был до конца последователен. Тезис о невозможности естественной взаимосвязи между телом и душой неизбежно требовал значительной корректировки представлений Декарта о ходе познавательного процесса: ведь неспособность качественно разнородных субстанций влиять друг на друга ставит под сомнение возможность иметь знания о внешнем мире. В рамках окказионалистской теории сложно обойтись без допущения непрерывного вмешательства боже-

¹ Bouillier F. Histoire de la philosophie cartésienne. P., 1868. T. I. P. 511—513.

² Bréhier E. Histoire de la philosophie. P., 2004. P. 820.

³ См., например: Вундельбанд В. История новой философии. Т. 1. М., 2000. С. 208; Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. СПб., 1996. С. 220.

ственной воли в процесс познания (на основе такого допущения впоследствии Мальбраншем и было развито его знаменитое учение о «видении всех вещей в Боге»). Лафорж же, защищая окказионалистский подход в сфере антропологии, так и не перенес его основных принципов на гносеологию.

Важно отметить также и то, что на начальном этапе своего развития окказионализм еще не представлял собой развитой системы: так, например, в трудах Лафоржа не затрагивается весьма существенная для окказионализма проблема влияния духов друг на друга. Лафорж сосредоточился исключительно на разработке учения о человеке, даже и не ставя перед собой задачи построения особой метафизической системы (эта задача была реализована Гейлинксом и Мальбраншем).

Если же говорить о влиянии сомюрского философа на творчество Мальбранша, то прежде всего необходимо констатировать следующий исторический факт: вскоре после своего вступления в конгрегацию «Оратория Иисуса» Мальбранш провел около полугода в Ардиие (апрель — октябрь 1661). Весьма вероятно, что молодой ораторианец имел возможность беседовать с Лафоржем (или, во всяком случае, слышал о его учении от своих коллег и наставников, — ведь круг интеллектуального общения в провинциальном городе не особенно велик). Кроме того, общеизвестно, что Мальбранш обратился к углубленному изучению философии Декарта после знакомства с его посмертно опубликованным произведением «Трактат о человеке», т.е. с тем самым изданием Клерселье, где были помещены комментарии Лафоржа. Известно также и то, что главное сочинение Лафоржа было приобретено Мальбраншем для своей библиотеки. Эти факты позволяют с достаточной долей уверенности утверждать, что идеи Лафоржа не прошли мимо внимания Мальбранша. Конечно, при этом было бы неверно полагать, будто в сочинениях Лафоржа уже содержались в зародыше все те идеи, которые впоследствии с блеском защищал великий ораторианец. Автор «Трактата о человеческом уме», стремившийся к «дополнению» учения Декарта, фактически лишь наметил некоторые пути и вместе с тем подготовил почву для появления того грандиозного метафизического построения, в рамках которого были последовательно развиты и систематизированы все основные установки окказионализма.

Среди метафизиков картезианской школы Жеро де Кордемуа (1626—1684) принадлежит к числу наиболее влиятель-

ных. Его идеи весьма важны для понимания истории новоевропейской философии (особенно в контексте их взаимосвязи с наследием Лейбница и Мальбранша). Французский мыслитель придал новый импульс развитию картезианской физики, выдвинув программу ее соединения с атомизмом. Уже в XX столетии, во многом благодаря позиции Хомского, специалисты обратились к лингвистической концепции Кордемуа. Кроме того, необходимо отметить, что французский философ — крупнейший теоретик картезианской педагогики.

Кордемуа — достаточно известная фигура своей эпохи. Он родился в Париже, в дворянской семье. Избрав карьеру адвоката, он вместе с тем активно интересуется математикой и философией, посещает собрания картезианцев и принимает участие в их дискуссиях. В 1666 г. выходит в свет его главное философское произведение — «Различение тела и души». Два года спустя он публикует письмо к священнику Габриэлю Коссару, в котором стремится доказать тезис о полном согласии между системой Декарта и Св. Писанием. В том же 1668 г. выходит в свет «Физическая речь о слове». В 1673 г., благодаря дружбе с Боссюэ, Кордемуа становится одним из учителей наследника престола, преподает ему историю. В 1675 г. Кордемуа избран членом французской Академии, которую возглавляет в 1683 г. В последние годы жизни он работает над «Историей Франции» (т. 1—2, опубл. в 1685—1689).

В своем главном сочинении Кордемуа разрабатывает окказионалистскую теорию психофизического взаимодействия. В «Предисловии» он говорит о том, что именно философия делает людей способными ясно различать всякую вещь, помогает вести рассуждения без опоры на традиционные предрассудки. Вот почему знание философии полезно людям разных профессий. Начинать же изучение философии лучше всего с того, что относится к каждому из людей, с вопросов о природе души и тела. Раскрытие этих «начальных» вопросов философии автор «Различения...» рассматривал как свою главную задачу. По его мнению, союзом души и тела, так же как и их взаимодействием, «всегда восхищались, не объясняя их»¹.

В начале первой «речи» о «различении души и тела» Кордемуа констатирует: всем известно о существовании материи, однако мало кто имеет ясное понятие о ней. Данное обстоятельство — причина «почти всех ошибок» общераспространенной физики. Материя, по его мнению, — вовсе не субстанция,

¹ Cordemoy G. de. Oeuvres philosophiques. P., 1968. P. 145.

она — совокупность мельчайших тел. Подлинным субстанциальным бытием обладают именно эти неделимые, неизменные, непроницаемые, не воспринимаемые чувствами тела, причем количество их — «практически бесконечно». Эти тела — протяженные субстанции. Материя же — это воспринимаемое органами чувств сочетание множества субстанциальных телец. Кордемуа фактически становится на атомистическую точку зрения, отвергнутую в свое время Декартом. В обоснование своей позиции автор «Различения» выдвигает ряд аргументов.

Во-первых, доказательством тезиса о субстанциальности неделимых протяженных телец служит, по его мнению, свидетельство «естественного света» разума. «Естественный свет» говорит человеку о том, что одна и та же субстанция не может быть делима на части, существующие изолированно и независимо друг от друга. Во-вторых, вышеупомянутый тезис подтверждается выявлением сложностей и «неудобств» альтернативной позиции. Первое из таких «неудобств» — неспособность противников атомизма объяснить делимость материи. По Кордемуа, основная трудность здесь заключается в том, что ни у кого из людей нет ясной и отчетливой идеи неопределенно большой делимости. Другое «неудобство» альтернативной позиции — ее неспособность объяснить покой тел. Третье ее «неудобство» связано с тем, что она не может дать верного представления и о движении тел. Ведь если признать материю делимой, то нужно согласиться, что тела должны разлагаться на части в случае, когда на них действуют с разных сторон другие тела. Итак, концепция делимости материи, сталкивающаяся с трудностями в вопросе о природе движения и покоя, представляется совершенно неплототворной в области физики. Приняв тезис о существовании атомов, Кордемуа допускает также и наличие пустоты.

Согласно автору «Различения», помимо мельчайших телец в мире имеется и другой род субстанций — души. Знание о существовании души — непосредственное, наиболее достоверное для нашего ума. Истинной причиной происходящих в мире движений, по Кордемуа, может быть только духовная сущность, прежде всего потому, что никакое тело не обладает способностью к самодвижению. Данный тезис французский мыслитель стремится обосновать от противного: если бы тела могли двигать сами себя, тогда эта способность была бы от них неотделима, и они не могли бы терять движение. Однако

из опыта известно, что тела прекращают двигаться, нисколько не меняясь в своей сущности. Значит, движение не является атрибутом телесных субстанций. Поскольку же кроме тел существуют только духовные субстанции, то именно дух и следует признать подлинным двигателем всякого бытия. Правда, таким двигателем не может быть человеческий дух.

В подтверждение этого последнего положения Кордемуа приводит несколько доводов: многие тела в этом мире уже двигались прежде, чем у людей появились какие-либо желания на их счет; если бы человеческий дух был причиной движения, то оно непрерывно возрастало бы в масштабах Вселенной, а этого нет; если бы человеческие души производили движение тел, то они могли бы его непрерывно сохранять, а это не в нашей власти и т.п. Следовательно, «никакое тело, никакой сотворенный дух, каким бы совершенным он ни был, не является истинной причиной никакого движения и может быть только поводом к нему»¹. Должен существовать особый, «первый Дух», который один только в состоянии непрерывно сохранять как свое бытие, так и постоянное количество движений в мире. Этот особый Дух — Бог: «если бы хотели найти... истинную причину, нужно было бы всегда восходить к Богу»². Столкновение двух тел — только повод для высшего духа, который он использует, чтобы осуществить передачу движения. Поскольку же люди не могут чувственно воспринимать эту духовную субстанцию, они склонны считать то, что является лишь поводом (тела), самой причиной движения. Действительная причина связи души и тела — Бог, который использует движение тела в качестве повода для того, чтобы сообщить душе определенные представления, а мысли души использует в качестве повода для передачи телу определенных движений. Такова, по мнению автора «Различения», природа психофизического взаимодействия.

В работе «Физическая речь о слове» Кордемуа применяет окказионалистский подход к лингвистическим проблемам. «Физическая речь» выступает своего рода продолжением «Различения», самопознание дополняют вопросы, характеризующие процесс постижения других людей. Слово автор «Физической речи» трактует как важное средство познания других разумных существ. В начале «Речи» французский мыс-

¹ Cordemoy G. de Op. cit. P. 92.

² Ibid. P. 144.

литель говорит о том, что именно употребление слов — доказательство одушевленности других людей. Замечая во внешнем мире тела, подобные собственному, человек склонен приписывать им сходную жизнь. При этом, следуя правилу принимать за истинное только очевидное, правомерно поставить под сомнение уверенность в наличии в мире множества душ. Не всякий объект, издающий звуки или пользующийся словами, имеет мысли. Согласно Кордемуа, надежное свидетельство наличия мышления (а, следовательно, и его субстанционального носителя — души) — порядок слов, связь между ними. Произносимые другими слова зачастую те же самые, что и используемые нами в сходных обстоятельствах. Кроме того, произносимые в присутствии других слова, как правило, приводят именно к тем действиям, которые мы ожидаем. Следовательно, эти слова получают должное понимание, что подтверждает предположение о присутствии мышления, аналогичного нашему, за пределами нашей души. Таким образом, слово — «самое надежное средство, которым я располагаю для познания того, являются ли в действительности все тела, совершенно похожие на мое, людьми, как и я»¹. Кордемуа настаивает на том, что животные должны рассматриваться как механизмы, лишенные души. Попугай, повторяющий всегда те же слова и в том же порядке, лишен даже малейшей мысли. Для того, чтобы объяснить крики животных, достаточно внимательно изучить строение органов их тела.

Сущность речи Кордемуа видит в сообщении идей посредством знаков: «Говорить, на мой взгляд, — не что иное, как сообщать то, что мыслят, тому, кто способен это понять», «говорить, в общем, — не что иное, как предоставлять знаки своей мысли»². Французский мыслитель выделяет три вида «внешних знаков», которые пригодны для названной цели. Во-первых, это «естественные», выражающие страсти души посредством произвольных движений тела. Например, довольное или грустное выражение лица, блеск глаз и т.п., — достаточно надежные знаки, свидетельствующие о внутреннем состоянии души. В то же время зачастую подобного рода знаки вводят в заблуждение: отнюдь не всегда внешний вид в точности отражает происходящее в уме. Во-вторых, Кордемуа говорит о «знаках по установлению», благодаря которым люди могут

¹ Ibid. P. 203.

² Ibid. P. 206, 196.

прийти к соглашению о том, что некие звуки или буквы будут указывать на строго определенную вещь. Знаки по установлению подразделяются на устные и письменные. Таким образом, жесты, слова и буквы образуют три вида внешних знаков. Именно перечисленные знаки служат важным средством, способствующим созданию и сохранению человеческого общества.

«Одна из основных вещей, которую я нахожу достойной рассмотрения, касающегося этих знаков, состоит в том, что они не имеют никакого сходства с мыслями»¹. Язык жестов — самый универсальный из возможных, ибо легко понятен всем народам. Жесты — «самый наивный способ выражения своих мыслей: это также первый из всех языков»². Среди знаков, возникающих по установлению, Кордемуа выделяет «обыкновенные» и «частные». Первые используются большим числом людей, как правило, целым народом, вторые — только некоторыми лицами для сообщения сведений, широкая огласка которых кажется нежелательной. Буквы, полагает французский мыслитель, первоначально использовались для обозначения каждой единичной вещи. При этом приходилось изобретать слишком много букв и запоминать большое количество значений. Постепенно люди осознали, что гораздо легче связать буквы со звуками и перешли к другой форме письменной речи.

Возникновение языка, как и его изучение, должно проходить сходные этапы. Данное обстоятельство, по Кордемуа, объясняется конвенциональной природой языка. Создание языка предполагает установление имен различных вещей, а также качеств и действий (существительные, прилагательные, глаголы). По мнению Ноама Хомского, особое значение для современной лингвистики имеет учение Кордемуа о немеханическом характере языкового употребления³. Заметим, что большое внимание в своей работе французский философ уделяет физиологическим аспектам речи.

¹ Cordemoy G. de Op. cit. P. 209.

² Ibid. P. 211.

³ «В рассуждениях Кордемуа главным для нас является акцент на творческом аспекте языкового употребления и проведение основополагающего различия между человеческим языком и чисто функциональными коммуникативными системами животных, зависящими от стимулов. Попытка же объяснить человеческие способности в картезианском духе имеет меньшее значение» (Хомский Н. Картезианская лингвистика. М., 2005. С. 33).

Кордемуа настаивал на необходимости применения окказионалистского подхода к объяснению языковой деятельности. Установленный Создателем характер отношений между душой и телом делает неизбежным использование знаков для выражения своих мыслей. Души людей, связанные с телами, нуждаются для сообщения мыслей друг другу во внешних, т.е. физических, знаках. При этом следует различать два аспекта звука: один — относящийся к телу (возбуждение нервов, движение воздуха), другой — к душе (восприятие). «Точно так же в слове имеются две вещи, именно создание голоса, которое может исходить только от тела... и значение или идея, к нему прибавляемая, которая может быть только со стороны души»¹. Соответствие имен идеям устанавливается людьми, но сама возможность и необходимость такого рода соединения связана с общими законами бытия, согласно которым мысли души выступают поводом для движений тела и наоборот.

Кордемуа полагает, что душам, лишенным тела, гораздо легче сообщать свои мысли друг другу. Разумные существа такого рода не нуждаются в использовании голоса, их единственный инструмент — воля. Разуму к тому же гораздо легче постигать идею, чисто «духовную вещь», чем материальный знак этой идеи. Воля разумных существ в данном случае выступает в роли окказиональной причины, используя которую Бог делает доступными мысли одной души для другой. «Отсюда с необходимостью следует, что без Бога также невозможно для наших душ иметь новые восприятия, как невозможно для тел иметь новые движения»².

В сочинении «О реформировании государства» (опубл. 1691) Кордемуа выступает сторонником монархической системы правления. Значительный интерес представляет педагогическая концепция, развиваемая им в названной работе. Реформирование государства, по его мнению, во многом определяется изменениями в системе воспитания. Кордемуа критикует принципы воспитания, принятые в современных ему государствах, и настаивает на их ложности. Воспитание детей, утверждает он, до сих пор строилось в расчете на управление их страстями. Формировать духовный облик маленьких жителей страны пытались, используя игрушки, вкусную пищу,

¹ Cordemoy G. de. Oeuvres philosophiques. P. 234.

² Ibid. P. 255.

красивую одежду, обещание наград. Подобный подход делает людей черствыми, завистливыми, поощряет соперничество и «тысячу дурных мыслей». В конечном счете страсти связаны с телесной, низшей природой человека.

Истинный метод воспитания, настаивает французский мыслитель, заключается в развитии разума. Сильнее всего воздействуют на ум самые первые мысли о встречающихся на нашем пути вещах. Вся последующая жизнь во многом зависит от того, какими идеями питался ум ребенка. Кроме того, Кордемуа утверждает, что интеллектуальные способности человека сами по себе одинаковы как в раннем, так и в зрелом возрасте. С момента рождения люди уже обладают «полным разумом», что доказывает способность детей обучаться языкам¹. Если же дети часто представляются несмышленными, то это объясняется недостатком опыта, незнанием тех или иных конкретных обстоятельств, относительно которых они пытаются рассуждать. Отсутствуют в данном случае не способности, а материал, который должен служить объектом их анализа. Не следует забывать и того, что мирская мудрость зачастую связана с пониманием традиций, обычаев той или иной страны, многие из которых весьма далеки от того, чему учит людей природа. Приобрести такого рода мудрость можно лишь в ходе продолжительной жизни, ибо ее принципы никак нельзя вывести из одного только разума.

Таким образом, педагогическая концепция Кордемуа предполагает, что основой обучения выступает влияние на разум, но не на чувства детей. Важнейшей установкой данной концепции является стремление уже в юном возрасте сообщать учащимся самые общие знания о религии, обществе и государстве. Французский философ выделяет три этапа воспитания человека. Первый этап (с пяти до десяти лет) предполагает изучение основ религии и гражданских законов. Названным занятиям должны быть отведены утренние часы, так как первая обязанность человека — познание Бога, вторая — уяснение своего гражданского долга. Далее, детей следует обучать умению правильно говорить, танцевать, им также должны преподаваться латынь, география и искусства. Детей нужно приучать никогда не лгать и серьезно наказывать за произнесение ругательств и оскорблений. Уже в ходе первого этапа

¹ Подобного рода идеи созвучны размышлениям Хомского о «внутреннем схематизме», врожденном механизме, позволяющем ребенку осваивать языки.

воспитания ученики приходят к осознанию того, что обязанности по отношению к Богу, государю, стране стоят выше личных интересов каждого. Таким путем они постепенно приходят к представлению об истинном счастье.

Второй этап воспитания (с 10 до 15 лет) касается молодых людей. На этом этапе продолжается обучение языкам, древнему и родному, а также углубленно разбирается церковная история. Значительное время уделяется истории последнего столетия и биографиям выдающихся деятелей. Учащиеся усваивают идею о том, что подлинная честь заключена не в необычных поступках, а в выполнении требований долга. Второй этап предполагает углубленное освоение права. Далее, молодым людям преподают математику, астрономию, музыку, анатомию, химию. Кроме того, их обучают верховой езде, борьбе, плаванию.

На третьем этапе (с 15 до 20 лет) продолжается изучение языков на примере классических текстов. Молодые люди осваивают всеобщую историю, риторику, мораль. Они занимаются верховой ездой и «всеми теми вещами», которые обязан знать благородный человек. Завершив вышеописанное обучение, молодой человек, по Кордемуа, вполне подготовлен к тому, чтобы управлять собственными страстями, руководить семьей, служить Богу и государству.

В обширном письме к Коссару Кордемуа стремился обстоятельно обосновать тезис о полном согласии учения Декарта о Вселенной с текстом Библии. «Единственное различие, которое вы там обнаружите, — то, что господин Декарт описывает вещи более детально и с целью познакомить с ними через них самих: вместо того Моисей пишет как историк, который говорит о природе лишь столько, сколько нужно, чтобы заставить нас восхищаться могуществом ее Создателя»¹. Декарт, устанавливая исходные принципы своей философии, подчеркивает автор письма к Коссару, большое внимание уделяет доказательству бытия Бога. Кроме того, по мнению Кордемуа, Декарт признавал идею творения мира, философски проясняя то, что исторически изложено в Св. Писании. Например, образование небесного свода (тверди) научно поясняется картезианской теорией вихрей и т.д.

В двух небольших «Трактатах о метафизике» (опубл. 1691) Кордемуа рассматривает проблемы счастья и свободы воли.

¹ Cordemoy G. de. Oeuvres philosophiques. P. 258.

В первом «Трактате» он говорит о том, что Бог сотворил души для их счастья, человек же уклонился от выполнения повеления свыше, совершив грехопадение, однако благодаря искуплению вечное блаженство вполне достижимо для людей. Во втором «Трактате» французский мыслитель рассуждает о том, что к Богу восходит «все реальное в наших действиях», причем человек несмотря на это сохраняет свободу. Бог — причина всего существующего, как материального, так и духовного. Будучи истинной причиной восприятий ума и движений тела, Бог отличен от них. Человек без Бога не смог бы ничего совершить, и все же, то или иное действие производит человеческое тело, а не Бог. Страсти, желания также принадлежат людям. Поэтому все дурное и ущербное в наших делах исходит от человека, не от Бога.

Историки философии обращались главным образом к различным аспектам физической и метафизической концепций Кордемуа. Франсиск Буйе полагал, что именно Кордемуа «первый во Франции» ясно установил целостное учение об окказиональных причинах (в качестве следствия из философии Декарта)¹. Жан Филибер Дамирон, напротив, относит Кордемуа к числу мыслителей второго плана, чьи «учения не имеют ничего оригинального»². Диаметрально противоположный вывод формулирует Жозеф Прост: Кордемуа полностью модифицирует картезианскую физику, и в этом отношении «его оригинальность бесспорна»³. Поль Муи вполне справедливо характеризует физическую концепцию Кордемуа как механистическую в своей основе, а также разграничивает физический и психо-физиологический аспекты окказионализма. По его мнению, Кордемуа осуществил «двойную и глубокую реформу картезианства»⁴. Эмиль Брейе отмечает, что Кордемуа дает «четкую формулу» окказионализма, при этом некоторыми положениями своего учения о причинности «почти предвосхищает» Юма⁵. Женеви́ева Роди-Леви подчеркивает оригиналь-

¹ Bouillier F. Histoire de la philosophie cartésienne. P., 1854. T. I. P. 506.

² Damiron J.P. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII^e siècle. P., 1846. T. II. P. 120. Заметим, что Дамирон совершенно обходит молчанием атомистическую концепцию автора «Различения».

³ Prost J. Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne. P., 1907. P. 56.

⁴ Имеются в виду атомизм и окказионализм (Mouy P. Le développement de la physique cartésienne. P., 1934. P. 106).

⁵ Bréhier E. Histoire de la philosophie. P., 2004. P. 821.

ность Кордемуа и характеризует его как «сильного метафизика», впервые выдвинувшего окказионализм¹.

Идеи Кордемуа оказали определенное влияние на взгляды таких классиков философии «века разума», как Лейбниц и Мальбранш. Согласно Лейбницу, Кордемуа хорошо понял и показал недостатки и внутренние трудности физики Декарта. В работе «Новая система природы и сообщения субстанций» (1695) Лейбниц с одобрением отзываясь о стремлении Кордемуа «оставить Декарта» в вопросе о сущности материи. По мнению немецкого философа, плюралистический подход к описанию реальности вполне оправдан. В этом, а также в вопросе о простоте и неделимости первоэлементов, он солидаризуется с Кордемуа. Лейбниц вместе с тем критикует его за попытку защиты учения о материальных атомах. Истинные субстанциальные единицы, неделимые элементы вещей, по Лейбницу, — вовсе не атомы, а духовные монады. Что же касается Мальбранша, то уже в первом своем крупном произведении «О разыскании истины» (1674—1675) он ссылается на Августина, Декарта и Кордемуа как на мыслителей, лучше остальных объяснивших различие души и тела². Как и Лейбниц, Мальбранш отвергает атомистическую концепцию Кордемуа. При этом автор сочинения «О разыскании истины» находится в достаточно сильной зависимости от окказионалистского учения Кордемуа о взаимосвязи субстанций.

Кордемуа не создал всеобъемлющей философской системы. Он ограничился анализом антропологической проблематики и связанных с ней вопросов физики. В то же время его учение явилось важным этапом в развитии новоевропейской метафизики.

Выдвинутое окказионалистами решение вопроса о природе психофизического взаимодействия, так же как и его аргументация, оказали заметное влияние на взгляды Мальбранша. Вместе с тем именно философия Мальбранша явилась определенным итогом развития окказионализма: французский мыслитель разработал, детализировал и систематизировал различные аспекты окказионализма, придав им характер цельного синтеза.

¹ Rodis-Lewis G. L'âme et le corps chez Descartes et ses successeurs: la naissance de l'occasionalisme // Les études philosophiques. 1996. № 4. P. 442—443.

² Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. T. I. P., 1979. P. 91.

Пьер Сильвен Режи (1632—1707) получил известность среди современников как один из ведущих ученых своей эпохи. Он предпринял попытку дополнить, разъяснить, развить и детализировать все части философии Декарта, представив их в виде обширного систематического свода. Итогом реализации названного проекта должна была оказаться своего рода энциклопедическая система, позволяющая охватить своими принципами все основные научные достижения человечества.

Режи получил образование в провинциальной иезуитской коллегии, затем изучал теологию в Париже. Под влиянием картезианцев он становится активным сторонником идей Декарта. В 1665 г. парижские картезианцы поручают Режи начать преподавание «новой философии» в южных провинциях Франции. В течение нескольких лет он с большим успехом читает лекции в Тулузе и Монпелье. Провинциальные жители восхищались красноречием и эрудицией лектора. Вернувшись в Париж, Режи читает лекции и здесь (по свидетельству современников, интерес к его лекциям был настолько велик, что занимать место приходилось задолго до их начала). В 1699 г. он становится членом французской Академии наук. Его главные произведения — «Полный курс философии, или общая система согласно принципам г. Декарта» (1690), «Применение разума и веры или согласие веры и разума» (1704).

«Полный курс философии», состоящий из трех объемистых томов, подразделяется на четыре части: логику, метафизику, физику, мораль. Существенным недостатком всех прежних изложений философского знания Режи объявляет фрагментарность, отсутствие должной систематичности. Этот недостаток, по его мнению, устранен вместе с появлением «Полного курса». Согласно Режи, изложенная им система позволяет охватить едиными принципами все уже открытые истины, все известные факты; причем все части изложенной им системы взаимосвязаны таким образом, что мораль вытекает из физики, физика зависит от метафизики, а та в свою очередь определяется логикой. В работе «Применение разума...» Режи вновь возвращается к проблемам метафизики (и в этом сочи-

нении он достаточно резко формулирует те идеи, которые отличают его позицию от взглядов других картезианцев).

Режи — единственный влиятельный последователь Декарта, написавший очерк истории философии. Краткая история философии помещена им в качестве предисловия к первому тому «Полного курса». Режи рассматривает философию как науку, медленно развивавшуюся и достигшую своего наивысшего расцвета в XVII в. Он разделяет мнение о восточном происхождении философии (она зародилась, на его взгляд, либо в Египте, либо в Вавилоне, где мудрецы наблюдали за движением светил). Греки, заимствовавшие на Востоке начальные философские представления, далеко превзошли своих учителей. Именно греки, по Режи, начали философствовать с «некоторой точностью» и «порядком»: поэтому они заслуживают в полной мере наименования подлинных основателей древней философии.

Автор «Полного курса» последовательно рассматривает учения Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Пифагора, Платона, Аристотеля (причем его изложение зачастую построено на материале второисточников). После Аристотеля древняя философия, по Режи, не добила сколько-нибудь значительного прогресса в поисках истины, она вращалась в кругу ранее найденных общих понятий. Арабы и схоласты, стремившиеся все подтвердить ссылками на авторитет Аристотеля, в действительности только искажали и затемняли его философию. Схоласты ввели в философию (тем самым испортив ее) особый способ рассуждения, — крайне абстрактный и малопродуктивный; они стремились использовать философские идеи для теологических объяснений, но добились только того, что наводнили теологию массой совершенно бессмысленных проблем. Режи высказывается и более резко: схоластическая философия — «чистая галиматья», «груда невнятных идей». Новый способ философствования (по сравнению со схоластическим) автор «Полного курса» связывает с деятельностью Галилея, Коперника, Гассенди и, конечно же, Декарта (который один с помощью своего истинного метода открыл больше, чем «все предшествующие века»).

Новая философия, настаивает Режи, безусловно превосходит древнюю как по количеству знаний, так и своему методу (вместо смутных идей и туманных принципов древних она использует ясные и отчетливые идеи, руководствуясь бесспорными правилами нахождения истины). Новая философия

имеет преимущество над древней еще и в том отношении, что обладает возможностью использовать в деле исследования природы различные научные инструменты, неизвестные прошлым столетиям. Краткий очерк истории философии Режи заканчивает изложением собственного учения, именуя себя «одним из самых знаменитых» последователей Декарта. Главную свою заслугу Режи видит в объединении всех знаний, найденных картезианцами. Он заявляет о себе как о самом последовательном картезианце, формулируя свою основную позицию так: использовать метод и соблюдать принципы философии Декарта даже в тех случаях, когда выводы расходятся со взглядами последнего.

Логика, по Режи, включает анализ четырех главных операций человеческого ума: восприятия, суждения, умозаключения, упорядочения. отождествляя восприятия с идеями, он заявляет, что сами по себе они не содержат утверждения или отрицания, истины или лжи. Рассматриваемые в отношении к представляемым ими вещам идеи отнюдь не всегда оказываются ясными. Идеи могут представлять или субстанции, или модусы, причем в первом случае речь идет о вещах, «существующих сами по себе», не зависящих от прочих объектов; во втором случае — о вещах несамостоятельных, не могущих существовать вне субстанций. После того, как человеческий ум воспринял некоторое количество идей, он начинает их сравнивать, находить отношения между ними или приходит к мысли об отсутствии таковых. Способность суждения позволяет осуществлять утверждения и отрицания, соединять идеи или разъединять их. Умозаключение же в свою очередь — такое действие ума, посредством которого он образует суждение из двух или более предшествующих суждений. Наконец, «четвертая способность» ума, именуемая Режи «упорядочением» или просто «методом», характеризуется им как «искусство верно направлять разум в поисках истины»¹. У метода имеются два пути (соответственно две части): или он служит для просвещения нас самих и выступает в виде анализа («метод разложения»), или он предназначен для обучения других и выступает в виде синтеза («метод сложения»).

Критерий истины — ясность и отчетливость идей; однако весьма важно отличать действительно ясно воспринимаемое от того, что только кажется таковым. Многие философы, по Режи, «ежедневно» впадают в эту ошибку, в чем достаточно

¹ *Regis P.S. Cours entier de philosophie. Amsterdam. 1691. Vol. I. P. 41.*

легко убедиться на опыте. Чтобы избежать пагубных заблуждений в ходе познавательного процесса и не принимать ложь за истину, необходимо прежде всего установить, являются ли рассматриваемые нами идеи простыми или сложными. Простые идеи — те, в которых ум не усматривает никакой множественности, но видит исключительно «некую единообразную вещь». Сложные идеи — те, которые образованы соединением нескольких идей или нескольких суждений. В случае, если они являются простыми, как, например, идеи мыслящей или протяженной субстанций, «малейшего размышления» достаточно, чтобы установить, действительно ли они ясны и отчетливы, или нет. Если же идеи оказываются сложными, необходимо рассмотреть, из каких более простых элементов они слагаются. Например, идея треугольника образована сочетанием идеи протяженной субстанции и мысли об ограничивающих ее трех сторонах. В случае, когда анализ сложной идеи производится в должном порядке, достаточно совсем «немного внимания», чтобы установить, все ли элементы ее действительно воспринимаются нами с бесспорной ясностью. Определяя науку как «точное и очевидное знание», полученное с помощью доказательства, Режи разграничивает ее от «мнения» и веры. Мнение — недостоверное знание, основанное на «вероятном разуме»; вера — «точное и очевидное знание», основанное на божественном либо человеческом авторитете.

В рамках своей логики Режи выступает с резкой критикой аристотелизма: «десять категорий» Аристотеля бесполезны в деле выработки умения правильно образовывать суждения. Кроме того, аристотелевские категории вовсе не основаны на «разуме и истине», они произвольно установлены посредством чрезмерно развитого воображения. В целом необходимо заметить, что первая часть «Полного курса» находится в большой зависимости от «Логике Пор-Рояля» (1662).

Анализ проблем метафизики Режи начинается с констатации того бесспорного, по его мнению, факта, что, несмотря на усилия многих древних философов, направленные на разработку этой науки, сам предмет ее вполне отчетливо был установлен лишь в XVII столетии. Автор «Полного курса» говорит о необходимости (в целях достижения достоверных положений науки) пересмотреть «все, что вошло в наш разум», для того, чтобы выявить относящееся только к ясному и отчетливому знанию. Поскольку в процессе познания следует, в соответствии с правилами метода анализа, начинать с изучения

наиболее близких и знакомых вещей, то отсюда легко заключить, что правильный порядок требует начинать построение метафизики «с рассмотрения нас самих». Далее, «естественный свет учит меня тому, что если бы я был ничем, я не мог бы иметь восприятий и знаний: необходимо, следовательно, чтобы я был некоторой вещью...чтобы я существовал»¹. Всякий раз, заключает Режи, когда человек познает что-либо, он может быть вполне убежден в собственном бытии. Причем это убеждение не является результатом рассуждения, оно выступает как «простое и внутреннее знание», предшествующее всем извне приобретаемым познаниям. Руководствуясь точным метафизическим порядком, легко перейти от тезиса о собственном существовании к раскрытию природы своего «я». Сомнение и уверенность не могут существовать вне мышления. «Я являюсь, следовательно, мыслью»², «мыслящей вещью». Составляющая сущность человеческого «я» мысль вполне может быть признана субстанцией, все же различные способы мышления — ее модусами, или проявлениями, способами бытия, наконец, свойствами. Отсюда в качестве одной из исходных аксиом метафизики выводится следующее положение: «всякий модус предполагает субстанцию, в которой существует»³.

В качестве двух следующих аксиом Режи провозглашает формулы: модусы так связаны со своей субстанцией, что не могут быть модусами никакой другой; «все, что существует, есть или субстанция, или модус»⁴. Продолжая метафизический анализ, Режи говорит о том, что среди всех имеющихся у человека идей легко обнаружить одну особую — идею тела, протяженного в длину, ширину и высоту. Рассматривая вопрос о причине подобной идеи, мы неизбежно приходим к выводу, что ею можем быть 1) либо мы сами, 2) либо находящаяся вне нас реально протяженная вещь. Первое допущение несостоятельно, поскольку «естественный свет» подсказывает: причина идеи протяженного тела должна формально заключать в себе все ее свойства, а между тем вполне понятно, что «мыслящая вещь» их не содержит. Остается принять второе допущение: причина наличия названной идеи в нашем уме — реальная внешняя протяженность. Особым следствием выше-

¹ *Regis P.S.* Op. cit. P. 68.

² *Ibid.* P. 70.

³ *Ibid.* P. 73.

⁴ *Ibid.*

приведенных рассуждений, по мнению автора «Полного курса», выступает очередная аксиома метафизики: «вещи, о которых я вовсе не имею идей, суть по отношению к моему познанию как бы совсем несуществующие»¹. Понятие «субстанция» в равной мере может быть отнесено к телу и к духу, причем протяжение и мышление — «основные атрибуты» названных субстанций, прочие же их свойства по праву могут считаться простыми акциденциями.

Придя к заключению о дуалистическом характере бытия, Режи переходит к вопросу о его первопричине. Автор «Полного курса» настаивает на том, что знание о вещах возможно только посредством идей; откуда он выводит необходимость анализа проблемы бытия Бога именно сквозь призму соответствующей идеи. Благодаря внутреннему опыту мы знаем о наличии в сознании идеи всесовершенного существа. Кроме того, и модусы, и известные нам субстанции (тело и дух) обладают явным несовершенством. Модусы несовершенны, так как полностью зависят от субстанций. Протяженная субстанция несовершенна, ибо любое тело делимо и подвижно, но движущая и разделяющая сила лежит вне материи. Сама возможность изменений в физическом мире может быть понята только при допущении существования внешней по отношению к телам движущей причины. Человеческий дух также несовершенен, поскольку из опыта известно, что он испытывает такие состояния, как грусть, страх, желание и др. Перечисленные состояния — явные примеры, указывающие на недостаток и зависимость, несовместимую с всесовершенством. Таким образом, ни известные нам субстанции, ни их модусы не могут выступать причиной (или прообразом) имеющейся в сознании идеи всесовершенного существа. Кроме того, причина названной идеи должна формально заключать все представленные ею совершенства. Не будучи ни телом, ни сотворенным духом, «это, следовательно, совершенное существо, которое является причиной, послужившей образцом данной идеи. Однако совершенное существо не может быть этой причиной, не обладая существованием, следовательно, совершенное существо существует»².

Бытие Бога, по Режи, можно доказать и иными способами, например исходя из величия и порядка различных частей мироздания или исходя из того факта, что должна существо-

¹ Ibid. P. 77.

² Ibid. P. 81.

вать вечная причина человеческого бытия. Но эти и подобные им рассуждения так или иначе отсылают к идее всесовершенного существа. Поэтому онтологический аргумент выступает основным метафизическим доказательством бытия Бога.

Далее Режи переходит к анализу божественных атрибутов. Первый из них, который легко установить «естественным светом», — мышление: «Бог есть совершенная мысль»¹. Человеку известны лишь два типа субстанций: тела и духи. Тела несовершенны, в силу чего протяжение не может быть приписано Богу. Духовное начало более благородно по сравнению с телесным. Именно поэтому, руководствуясь принципом исключения, нужно признать, что Бог — это дух (правда, неизмеримо превосходящий несовершенный человеческий). Кроме того, разум легко усматривает, что Богу также должны быть приписаны такие атрибуты, как единство, простота, неизменность, вечность, полнота, необходимость, бесконечность, непознаваемость, всемогущество. Бог должен быть един, так как если бы имелось несколько богов, ни один из них не являлся бы совершенным. Бог неизменен, поскольку нет никакой внешней силы, способной заставить его меняться. Ему присуща полнота, ибо он не нуждается в каком-либо бытии вне самого себя. Он вечен и необходим, ибо если допустить, что хотя бы мгновение он мог не существовать, то придется признать, что никакими силами он не мог бы быть вновь призван к бытию. Он непознаваем, так как содержит бесчисленное количество совершенств, которые не в силах объять человеческий ум. Всемогущий создатель мира, Бог вряд ли может пожелать уничтожения сотворенных им субстанций, — случись такое, следовало бы признать, что его воля может быть направлена к небытию, а в его действиях присутствует непоследовательность. Поскольку воля Бога неизменна, он сохраняет сотворенные духи и тела посредством того же действия, которым их производит: «я скажу, что сохранение субстанций есть лишь их непрерывное творение»².

Режи настаивает на том, что не следует все происходящее в мире события возводить к прямому и непосредственному вмешательству божественной воли: различные явления, связанные с многообразными модусами сотворенных субстанций, могут быть объяснены влиянием вторичных действующих причин. Автор «Полного курса» считает, что упомянутые

¹ *Regis P.S. Op. cit.* P. 86.

² *Ibid.* P. 101.

действующие причины не следует считать окказиональными. По мнению Режи, представление об окказиональных причинах «противится» идее Бога: если допустить, что окказиональные причины действительно побуждают Бога к осуществлению действий, которые иначе не были бы им произведены, то получается, что Верховное существо содержит в себе некую неопределенность, изменчивость, неполноту.

Размышления человека о самом себе, по мнению автора «Полного курса», приводят к заключению о союзе души с телом. Именно этим союзом объясняется способность ума к восприятию других тел. Имя «человек» используется для обозначения вышеупомянутого союза, в силу которого, как нам известно из опыта, душа зависит от тела (в отношении своих мыслей) и наоборот (в отношении определенных движений). «Местопребывание» души — мозг. Удостовериться в существовании других людей помогает опыт: наблюдая, как подобные нам существа едят, пьют, дышат, пользуются словами и т.д., мы делаем вывод, что далеко не одиноки в этом мире.

Французский мыслитель считал, что убедиться в истинности христианской религии можно исходя из следующего: всемогущему Богу вполне по силам использовать «сверхъестественный свет» для просвещения людей в важнейших вопросах, касающихся спасения. Именно благодаря «сверхъестественному свету» люди получили Св. Писание. Сомневаться в его истинности — значит, к примеру, предполагать, что апостолы могли быть обманщиками; защищать подобное мнение — высказывать «странный абсурд». Сила Божия безгранична, человеческий ум имеет пределы, — неразумны требования тех, кто отказывается поверить прежде, чем сможет понять. Поэтому следует принять на веру учения о боговоплощении, искупительной жертве, первородном грехе и др., не требуя их рационального доказательства. Необходимо отметить, что в рамках своей метафизики французский философ посвящает особую главу доказательству того, что его учение о душе полностью согласуется с «мнениями» Августина.

Все функции души относятся к двум ее главным способностям: рассудку и воле. Причем воля есть как бы следствие рассудка, — каждому из людей достоверно известно, что душа желает либо не желает различные вещи в зависимости от того, имеет ли она о них представления как о хороших или дурных. Душа бессмертна, утрачивая после гибели тела те функции, которые зависят от союза с ним (ощущение, вооб-

ражение и др.), она сохранит все, принадлежащее одному только духу (способности познавать и любить).

Новые идеи Режи вносит главным образом в гносеологию Декарта (сохраняя, как было показано, в неизменности его дуалистическую онтологию). Режи принимает «знаменитую максиму»: «нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах»¹. Истинность этого положения, по его мнению, связана с тем фактом, что, пока дух соединен с телом, его идеи, непосредственно или опосредованно, оказываются зависимы от мозговых движений. Нет человеческих мыслей, совершенно независимых от каких-либо движений тела². Человек начинает получать идеи вместе с первыми ощущениями. Ощущения же возникают вследствие воздействий внешних объектов на наши чувства. Сложные идеи ум образует из простых, первоначально воспринятых через чувства. Врожденных идей, совершенно независимых от тела, не существует. Тем не менее Режи предлагает сохранить в философии понятие «врожденная идея», вкладывая в него иной, чем это делал Декарт, смысл. Врожденные идеи в понимании Режи, — это идеи, «неотделимые от человека», находящиеся в его уме всегда. К таковым он относит идею Бога, идею души, идею тела (причем даже эти идеи нельзя считать «не зависимыми от тела»). Приобретенные идеи, в отличие от врожденных, могут быть «отделены» от человека, т.е. находятся в его уме не всегда (это, например, идеи неба, земли, моря и т.д.). Приобретенные идеи — это идеи модусов, действующих на органы чувств. Таким образом, все различие врожденного и приобретенного знания сводится Режи к тому, что врожденные идеи мыслятся (пусть даже имплицитно) душой всегда, приобретенные же (простые) — лишь иногда, чаще всего в момент непосредственного воздействия того или иного объекта на душу.

Режи отвергает мнение Декарта о том, что «наш ум познается не только раньше и достовернее, но также и с большей очевидностью, чем тело»³. Согласно автору «Полного курса», и тело, и душа постигаются человеком с равной очевидностью.

С точки зрения Режи, существуют «три принципа» достоверности: чувства, разум, вера. Достоверность чувств связана с опытом. Чувства никогда не обманывают человека, причина всех ошибок — неправильное использование интеллектуаль-

¹ *Regis P.S. L'usage de la raison et de la foy, ou l'accord de la foy et de la raison. P., 1704. P. 10.*

² *Regis P.S. Cours entier de philosophie. Amsterdam, 1691. Vol. I. P. 123.*

³ *Декарт Р. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 317.*

ных способностей души. Достоверность разума связана с познанием необходимых и неизменных истин, не зависящих от времени, места и субъекта, их постигающего. Достоверность веры проистекает из авторитета. Авторитет может быть божественным или человеческим, но только божественный непогрешим. Религиозная вера никогда не противоречит разуму, их расхождения — мнимые. Правда, нужно помнить, что области применения веры и разума — различны, поэтому «бесполезно и даже опасно» пытаться объяснять одно через другое¹. Есть истины религии, которые невозможно объяснить рационально: таковы учения о триединстве Бога, его воплощении в человеке, воскрешении. Важнейшие религиозные таинства нельзя доказать или опровергнуть с помощью разума, так как нет никакой пропорции между естественными и сверхъестественными истинами. Хотя Св. Писание и нуждается в интерпретации (что было бы излишним, если бы не расхождения между христианами), однако законный интерпретатор Писания — не разум, а Церковь. В то же время религия не должна переходить положенных ей границ: «вера не может иметь никакого авторитета против ясных и точных заключений разума»².

Физику Режи определяет как знание о свойствах естественных тел. Он предлагает сохранить в физике аристотелевское понятие «первой материи», приписывая ему, правда, иной смысл: «первая материя» — это протяженность, рассматриваемая как непосредственная причина модусов, в которых выражаются формы чисто материальных существ. Пустота в физическом мире невозможна, так как немислимо протяженное пространство без материи. Мир безграничен в пространстве, поскольку любые его предполагаемые пределы означали бы отсутствие за ними материи, пустоту, существование которой, как уже установлено, невозможно. Тела сами по себе к движению не способны, Бог — первая, начальная причина всех движений в физическом мире. Все различия между телами связаны с многообразными формами движения и покоя. Поскольку материя — протяженная субстанция, т.е. делимая до бесконечности, то отсюда вытекает, что в физическом мире нет места атомам.

По мнению автора «Полного курса», не следует считать, будто мир создан Богом сразу в законченном, совершенном

¹ *Regis P.S. L'usage de la raison et de la foy, ou l'accord de la foy et de la raison.* P. 311.

² *Ibid.* P. 313.

виде, примерно таким, каким мы его наблюдаем сейчас. Конечно, заявляет Режи, Бог сотворил в один момент и материю, и свойственные ей законы движения. Затем же материя постепенно приобрела все те модификации, которые теперь доступны человеческому познанию. Если бы дело обстояло иначе, тогда пришлось бы признать, что Бог сразу начал с создания вещей, которые могут быть лишь следствиями других. Так, например, свет является следствием существования солнца, это последнее в свою очередь — следствие особого разделения и распределения материи и т.д. Согласно Режи, подчиняясь законам движения, вся материя мира приобрела со временем форму различных вихрей. Определяя вихрь как «большое количество частей материи, которые объединены, чтобы двигаться вместе вокруг одного центра», Режи настаивает на том, что «формы вихрей предшествовали всем другим формам» материального мира¹. Формы вихрей являются самыми простыми среди прочих в физической сфере, так как не предполагают никаких других, и первоначальными, поскольку выступают «непосредственным следствием законов движения». Вихри отличаются друг от друга по величине, форме, движению. Не всякое вихревое движение обязательно будет иметь круговую форму. Вслед за образованием вихрей в составе материи выделились три различных по форме элемента: огонь (охватывает тонкие и подвижные ее части), воздух (круглые, более тяжелые и менее подвижные части), земля (малоподвижные части, намного тяжелее предшествующих).

Рассматривая модели солнечной системы, предложенные в разное время Птолемеем и Тихо Браге, Режи объявляет их недостаточными, не соответствующими физическим фактам. Истинной физической теорией, основанной на законах природы, он считает гипотезу Коперника. Автор «Полного курса» выступает с подробным опровержением возражений, направленных против учения о подвижности Земли. Возражения, основанные на Св.Писании, не следует принимать всерьез, так как священные тексты высказывают истины в форме, приспособленной к «общему мнению» и воображению обычных людей, простонародья. Составленное так, чтобы быть понятным целым народам, Св.Писание вовсе не ставит своей задачей научно трактовать обо всех физических вещах.

Подобно другим картезианцам, Режи поддерживает идею о том, что животные — машины, лишенные субстанциальной души. Впрочем, он соглашается сохранить понятие «душа»

¹ *Regis P.S. Cours entier de philosophie. Vol. I. P. 400.*

применительно к животным с тем ограничением, что «лишь бы под душой животных понимали только душу, которая состоит из крови, или скорее которая есть только сама кровь и главным образом ее самые тонкие части, которые составляют животные духи»¹. Бог — создатель двух первых животных каждого вида².

Значительное место в своей физике автор «Полного курса» уделяет рассмотрению различных естественно-научных проблем частного характера. Он рассуждает о движениях отдельных планет, происхождении и природе железа, золота, серебра, соли и т.п., о реках, ветрах, приливах и отливах, цветах и фруктах, проблемах физиологии и т.д.

Мораль Режи определяет как науку о добре и зле, а также как знание о человеческих обязанностях. По его мнению, языческие философы рассматривали по большей части вопросы гражданской морали, а христианские философы — вопросы, касающиеся истинного вероучения. В результате те и другие сформировали довольно неполное представление о системе и взаимосвязи нравственных правил. В действительности же христианская мораль неотделима от гражданской, которая в свою очередь опирается на естественную. Христианские авторы недооценивали гражданскую мораль, а языческие — игнорировали естественную. Свою задачу Режи видит в том, чтобы осуществить новый моральный синтез, основанный на бесспорных принципах.

Моральные обязанности человека автор «Полного курса» подразделяет на три класса. Первый класс охватывает обязанности человека в его естественном состоянии, второй — в политическом, третий — в «христианском». В первом состоянии человек не признает иного закона, кроме своего разума, во втором он подчиняется законам, установленным властями, в третьем проявляет послушание в отношении «законов Христа».

«Мы разделяем мораль в общем на мораль естественную, мораль гражданскую, мораль христианскую»³. Анализируя естественную мораль, французский мыслитель утверждает, что в естественном состоянии человек неизбежно должен испытывать истинную любовь к самосохранению, — такова его первая нравственная обязанность. Самосохранение человека всегда связано с деятельностью окружающих, поэтому любовь к себе предполагает помощь ближним и любовь к ним.

¹ *Regis P.S. Cours entier de philosophie. Vol. II. P. 631.*

² *Ibid. P. 507.*

³ *Regis P.S. Cours entier de philosophie. Amsterdam, 1691. Vol. III. P. 402.*

Любовь к ближним немислима без стремления к подлинным благам и их единственному источнику — Богу. «Любовь к Богу есть главная часть обязанностей человека в естественном состоянии»¹. Когда человек любит себя должным образом, он любит себя ради славы Божией, ибо большинство законов природы так или иначе способствует сохранению людей, само наличие которых в мире явно свидетельствует о могуществе и доброте Создателя.

Гражданское состояние, по Режи, вытекает из естественного, так как всякая власть гражданских обществ основывается на законе природы, требующем выполнять свои обязанности. Вместе с тем гражданское состояние является более совершенным по сравнению с естественным, поскольку оно связано с появлением сил, достаточных для удержания в границах долга всех тех лиц, которые желали бы нарушить закон природы.

Политическое учение автора «Полного курса» сформировалось во многом под влиянием взглядов Т. Гоббса. Согласно Режи, в естественном состоянии законы природы, установленные разумом, постоянно и грубо нарушаются под действием страстей, управляющих людьми. В результате человеческий род находится в состоянии «непрерывной войны», выйти из которой его побуждает стремление к сохранению жизни. Люди принимают решение объединиться, чтобы установить мир посредством «общей защиты». Они соглашаются, что каждый подчиняет свою волю одному или нескольким лицам с тем, чтобы эти последние гарантировали сохранение мира. Таким образом, государство, по Режи, есть собрание многих людей, представленных одним гражданским лицом, воля которого выступает как бы общей волей всех. «Общественная безопасность — цель, ради которой люди объединились, чтобы сформировать гражданские общества»².

Режи выделяет три формы государственного устройства: демократию, аристократию, монархию. Их различие — в количестве лиц, которым передана верховная власть (весь народ, немногие избранные, один человек). Демократия утвердилась в Голландии, аристократия — в Венецианской республике, монархия — в Испании, Франции и др. Сравнивая демократию и аристократию, Режи замечает: «что касается происхождения политических государств, можно думать, что демократия образовалась первой... аристократия могла сформироваться

¹ *Regis P.S. Op. cit. Vol. III. P. 395.*

² *Ibid. P. 454.*

потом из народного государства»¹. Заявляя, что сравнительный анализ достоинств и преимуществ каждой формы правления выходит за пределы морали, автор «Полного курса» при этом подчеркивает: правильнее было бы вести происхождение монархической власти от Бога, а не от народного собрания или аристократического сената.

По мнению Режи, ни одно государство не будет долговечно, если в нем отсутствует абсолютная власть. Без подобного рода власти сложно остановить тех, кто желал бы нарушить законы гражданского общества с целью извлечь из этого личную выгоду. Правительству должно принадлежать исключительное право устанавливать те доктрины (касающиеся нравов и поведения людей), которым следует учить подданных в государстве. Кроме того, правительство не может быть законно подвергнуто наказаниям со стороны подданных. Суверен неподсуден обычным гражданским законам. Правительству (иначе говоря, суверену) принадлежат также права объявления войны и заключения мира, установления законов, избрания чиновников, распределения наград и наказаний. В общем же вполне правомерно сделать вывод о том, что Режи защищает идею авторитарного государства. Именно подобное устройство он считал наилучшим для общего блага людей (что в общем-то, в эпоху абсолютной монархии, не слишком удивительно). Автор «Полного курса» полагал, что абсолютная власть суверена не противоречит безопасности подданных: конечно, суверен мог бы допускать по отношению к ним несправедливость, однако если это происходит в реальности, то он выступает против естественных законов и тем самым противится воле Бога.

Христианская мораль, согласно Режи, имеет сверхъестественный источник. Божественные законы, возведенные людям Христом, сводятся к двум основным: возлюби господ Бога превыше всего; возлюби ближнего как самого себя. Французский мыслитель настаивает на том, что божественные законы не являются простым повторением естественных: в отличие от последних, они выступают условием обретения вечной жизни, а также даруют верующим необходимую помощь (речь идет о божественной благодати). Важное значение законов Христа в том, что они ясно указывают, как следует служить Верховному существу. Все добродетели, согласно автору «Полного курса», могут быть разделены на естественные, гражданские и христианские; первые два их вида побуждают

¹ Ibid. P. 450.

человека к сохранению мира и собственного земного существования, последний же вид добродетелей побуждает людей к действиям ради славы Божией и надежды на вечное спасение. Божественные законы «намного священнее» и эффективнее естественных и гражданских: они священнее, так как их соблюдение приносит спасение; они эффективнее, поскольку не просто сообщают о том, что нужно делать, но и придают силы для этого (посредством благодати). Отсюда, по мнению французского философа, нужно заключить, что естественная и гражданская мораль весьма несовершенна в сравнении с христианской.

В приложении к «Применению разума и веры» Режи дает подробный анализ и критику системы Спинозы. Одно из важнейших его положений, связанных с опровержением «мнения Спинозы о существовании и природе Бога», заключается в том, что имеющиеся в мире вещи не могут быть модусами одной-единственной, божественной субстанции. «Не следует воображать, что мышление, образующее сущность Бога, будет той же природы, что и образующее сущность (человеческого. — А.К.) духа; эти два мышления не имеют между собой ничего сходного, кроме имени»¹. Божественное мышление, подчеркивает французский философ, существует само по себе, человеческое же совершенно невозможно характеризовать подобным образом. Божественное мышление не подвержено изменениям, человеческое находится в постоянном движении. Мышление Бога обладает абсолютной полнотой и единством, чего нет в человеческом разуме. «Следовательно (человеческий. — А.К.) дух не является ни атрибутом, ни модусом Бога»².

Широкий резонанс среди современников вызвала полемика Режи с Мальбраншем, крупнейшим теоретиком окказионалистской версии картезианства. В своих трудах Пьер Сильвен Режи подверг критике теорию окказиональных причин Мальбранша и его учение о «видении в Боге». По мнению Режи, сотворенные вещи — вовсе не окказиональные, а вполне реальные причины изменений в мире. «То, что изменяет движение, является весьма реальной и позитивной физической причиной»³. Все модификации движения настолько тесно зависят от качеств физических вещей, что предположение

¹ *Regis P.S. L'usage de la raison et de la foy, ou l'accord de la foy et de la raison. P., 1704. P. 499.*

² *Ibid. P. 500.*

³ *Ibid. P. 206.*

о непосредственном и постоянном вмешательстве Бога в ход природных событий представляется лишенным оснований. К тому же неизменному Богу присуще действовать подобным же неизменным образом, а не прибегать каждое мгновение к изменчивым и непостоянным орудиям — окказиональным причинам. По справедливому замечанию Анри Гуйе, Режи, отбрасывая теорию окказиональных причин, считал именно себя продолжателем «истинной традиции Декарта»¹. Отвергая учение о «видении вещей в Боге», Режи ссылается на «доктрину св. Фомы» и заявляет, что внешние объекты люди познают с помощью самостоятельно вырабатываемых идей, возникающих на основе чувственных данных.

Критическим замечаниям с свой адрес, содержавшимся в «Полном курсе», Мальбранш противопоставил обширный «Ответ г. Режи» (1693). В своем «Ответе» Мальбранш отвергает эмпирическую трактовку познавательного процесса, опираясь на определенные метафизические предпосылки. Не подлежит сомнению, утверждает он, что цвета присутствуют не в самих предметах, а в душе человека. «Это только живые и ощутимые восприятия, которые прямо относятся к производящей их идее протяжения и косвенно к объектам...»² С этой точки зрения видеть материальные объекты — значит иметь в своем уме идею протяжения, которая воздействует на нас посредством различных цветов. «Итак, достоверно, что видят тела только в умопостигаемом и общем протяжении, ставшим ощущаемым и частным через цвет»³. Цвета — восприятия, получаемые душой, когда она созерцает протяжение, «модифицируется» им. В силу качественной разнородности духа и материи телесные вещи не могут непосредственно постигаться душой. Они познаются опосредованно — через идею умопостигаемого протяжения. Умопостигаемое протяжение — это «архетип материи. Так как ясно, что материальное протяжение не может эффективно и непосредственно действовать на наш разум»⁴. Идея умопостигаемого протяжения бесконечна, поэтому несовершенный, ограниченный человеческий разум не мог ее создать. Следовательно, она сама должна пребывать в бесконечном, в Боге, а поскольку познание внешних вещей не обходится без созерцания названной идеи, необходимо заключить, что сущность материальных ве-

¹ Gouhier H. La vocation de Malebranche. P., 1926. P. 123.

² Malebranche N. Oeuvres complètes. T. XVII (1). P., 1977. P. 282.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 282—283.

щей постигается человеческой душой посредством «видения в Боге».

Очевидно, что различные подходы к проблеме соотношения онтологических сущностей делали неизбежными расхождения Мальбранша и Режи в области метафизики. Одним из аспектов их полемики явилась дискуссия о видимой величине Солнца и Луны в связи с различными, занимаемыми упомянутыми небесными телами положениями. В данном случае позиция Мальбранша была поддержана (1694) группой влиятельных ученых того времени (Лопиталь, Вариньон, Совер, Катлан). Полемика Режи с Мальбраншем регулярно освещалась одним из ведущих научных изданий эпохи (*Journal des savants*), о ней неоднократно упоминал постоянный секретарь французской Академии наук Фонтенель¹, она нашла свое отражение на страницах знаменитой «Энциклопедии» Даламбера и Дидро: «у него был спор с Режи о видимой величине Луны и вообще о величине объектов. Этот спор был разрешен четырьмя из наиболее великих геометров в пользу нашего философа (т.е. Мальбранша. — А.К.)»².

Наследие Режи интерпретировалось историками философии отнюдь не в едином ключе. Франсиск Буйе отмечал, что в своем стремлении систематизировать и дополнить философию Декарта Режи развивает ее одностороннее истолкование, «подталкивая» картезианство в направлении эмпиризма³. Жан Филибер Дамирон, напротив, видит в системе Режи только «верно повторяемого» Декарта⁴. Альфред Вебер, причисляя Режи к главным представителям картезианской школы, утверждал, что двумя основными, занимавшими ее вопросами, были онтологический (соотношение духа и материи) и моральный (отношение души к Богу)⁵. Поль Муи рассматривает систему Режи как соединение картезианской механистической физики с эмпирической философией Гассенди. Подобного рода соединение, по его мнению, придает картезианству новый, своего рода позитивистский аспект⁶. Эмиль Брейе настаивает на том, что Режи видит в идеях простые

¹ Fontenelle B. Oeuvres. T. VI. P., 1790. P. 414.

² Дидро Д. Соч. Т. 2. М., 1991. С. 545.

³ Bouillier F. Histoire de la philosophie cartésienne. T. 1. P., 1854. P. 507.

⁴ Damiron J.P. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII^e siècle. T. II. P., 1846, P. 61.

⁵ Weber A. Histoire de la philosophie européenne. P., 1914. P. 292.

⁶ Mouy P. Le développement de la physique cartésienne. P., 1934. P. 165—166.

образы реальных вещей, противопоставляя тем самым свою систему таким истолкованиям учения Декарта, которые стремятся свести его к анализу духовных сущностей и подвергаются риску заблудиться среди химер и пустых мечтаний. Именно в этом смысле Брейе характеризует систему Режи как «смягченное и уравновешенное картезианство»¹.

Теоретические разногласия Мальбранша и Режи наглядно демонстрируют, насколько обострились на рубеже XVII—XVIII вв. противоположные тенденции внутри картезианской философии. В зародыше эти тенденции уже содержали в себе некоторые линии развития последующей французской философии (спиритуализм, сенсуализм).

Пьер Сильвен Режи стремился охватить единой системой всю совокупность найденных человечеством истин. Разумеется, подобный проект не мог завершиться триумфальным успехом. Разделение научного труда было уже слишком велико ко времени начала работы над «Полным курсом философии». С позиции сегодняшнего дня значение философского наследия Режи лежит совсем в иной плоскости, чем предполагал сам его создатель. Анализ взглядов Режи позволяет составить более полное представление о характере развития европейской мысли XVII—XVIII вв. Рассмотрение его системы подтверждает тот факт, что взаимодействие эмпиризма и рационализма в новоевропейской философии отнюдь не сводилось к противостоянию определенных гносеологических установок. Внутри самой картезианской школы, этой «цитадели рационализма», мы обнаруживаем заметное влияние классиков эмпиризма (Гассенди, Гоббс). Это влияние прослеживается как в учении Режи о природе и происхождении идей, так и в его политической концепции. Характерно, что именно стремление Режи к обобщению и систематизации научного знания привело его к принятию целого ряда тезисов, типичных для эмпирической философии. Отмеченная особенность развития картезианской школы позволяет уточнить представления о теоретических источниках философии Просвещения. Приверженность французских просветителей эмпирической методологии находит свое объяснение не только во влиянии со стороны британских философов, а также стремительно прогрессирующего естествознания, но и во внутренней логике развития картезианской школы.

¹ Bréhier E. Histoire de la philosophie. P., 2004. P. 822.

Раздел 2

Философская система Мальбранша

Глава 4

Теория бытия. Учение об окказиональных причинах

Никола Мальбранш (1638—1715) родился в многодетной дворянской семье. Согласно семейной традиции, мужчины, как правило, главным своим занятием избирали государственную службу. Среди ближайших родственников будущего философа — вице-король Канады, королевский генеральный откупщик... Отец Мальбранша начинал свою карьеру с работы в налоговом ведомстве в «период правления кардинала Ришелье»; впоследствии же он достиг должности королевского секретаря. Юный Никола получил домашнее образование: он рос крайне болезненным ребенком, что повлияло на соответствующее решение родителей. Замкнутый домашний образ жизни, почти полная изоляция от сверстников, воспитание в религиозном духе — все это в немалой степени способствовало возникновению склонности к уединенным размышлениям, наложившей свой отпечаток на весь последующий жизненный путь Мальбранша. К шестнадцати годам здоровье Никола несколько поправилось, — ровно настолько, что родители сочли возможным направить его для продолжения образования в один из вновь открытых больших коллежей Парижа. В коллеже Ла Марш он прослушал курс философии, причем, по свидетельству биографов, в коллеже «Мальбранш

отнюдь не блистал»¹. Профессором философии в названном учебном заведении был перипатетик Руйар.

В октябре 1656 г. Никола приступил к углубленному изучению теологии в Сорбонне. Согласно отзывам современников, Сорбонна той эпохи — место, малопригодное для свободных философских диспутов. В ней господствовал схоластический подход к обучению. Вместе с тем именно в это время в духовной жизни Франции происходят важные события: развернувшаяся борьба с янсенизмом сопровождается исключением А. Арно из состава теологического факультета, появлением паскалевых «Писем к провинциалу» и внесении этого сочинения в папский Индекс запрещенных книг. Обучение Мальбранша на теологическом факультете Сорбонны продолжалось три года.

В 1658 г. в жизни Никола произошло одно из переломных событий: он потерял практически одновременно своих родителей, — их смерть последовала в очень коротком интервале — две с небольшим недели. Данное событие во многом определило дальнейшую судьбу Мальбранша — 18 января 1660 г. он вступает в религиозную конгрегацию «Оратория Иисуса». Как и все ораторианцы, Никола, несмотря на свое трехгодичное пребывание в Сорбонне, прошел предусмотренный планом курс теологии (причем, как упоминалось, в 1661 г. он углублял свои теологические познания в коллеже Ардиие, располагавшемся в предместье Сомюра). В 1664 г. он принял сан священника.

В том же году произошло еще одно решающее событие в жизни Мальбранша: прогуливаясь по набережной, он заметил у одного из букинистов недавно появившееся издание «Трактата о человеке» Декарта. Заинтересовавшись, Никола приобрел книгу, чтение которой привело его в сильнейшее возбуждение. Именно с этого момента у Мальбранша пробудился серьезный интерес к философии; ознакомившись с трактатом Декарта, он стал ревностным картезианцем, посвятив немалую часть свободного времени систематическому изучению наследия родоначальника «новой философии». Кроме того, под влиянием работ Декарта он занялся самообразованием в области математики, физики, психологии, морали.

¹ *Ducassé P. Malebranche. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. P., 1947. P. 5.*

Помимо Декарта, значительное влияние на мировоззрение Мальбранша оказал Августин. Кроме того, многие авторы говорят о влиянии духовного климата Оратории на творчество французского философа¹. Шарль де Ремюза справедливо подчеркивал связь Оратории с идеями Декарта². Правда, было бы ошибочным утверждение, будто в рамках Оратории Иисуса картезианство всегда имело безусловное признание. «Основатель Оратории, Берюль, находился с Декартом в очень дружеских отношениях»³, то же следует сказать и о Жибьефе, в то время как Оратория в качестве единой организации не имела обязательной для ее членов философской доктрины. В этом отношении каждому ораторианцу предоставлялась свобода мысли. Однако после внесения сочинений Декарта в Индекс запрещенных книг (1663) и наложенного Людовиком XIV запрета на преподавание системы Картезия руководство Оратории направило в коллежи циркуляр, предписывавший профессорам «преподавать обычную и общую философию тем способом, каким она преподается во всех университетах Франции»⁴. Несмотря на оппозицию ряда профессоров схоластической системе знаний, на состоявшейся в сентябре 1678 г. общей ассамблее Оратории был утвержден формуляр, содержащий осуждение картезианства и янсенизма. Большинство ораторианцев его подписало, некоторые выступали с протестом. В основе системы обучения, использовавшейся в руководимых Ораторией коллежах, лежало обязательное освоение латинского языка, истории, географии, математики и других «точных наук». Главной же задачей ораторианских коллежей было «формирование христиан».

Арман Кювилье полагал, что мистические размышления основателя Оратории кардинала де Берюля о растворении души в Боге, о божественной неизмеримости и ничтожности

¹ Bouillier F. Histoire de la philosophie cartésienne. T. 2. P., 1868. P. 9—10; Blampignon E.A. Etude sur Malebranche. P., 1862. P. 101—102; Vidgrain J. Le christianisme dans la philosophie de Malebranche. P., 1923. P. 9; Lemoine A. Des vérités éternelles selon Malebranche. P., 1936. P. 263; Banfi A. Malebranche et l'Italie // Malebranche. P., 1938. P. 130; Daval R. Histoire des idées en France. P., 1953. P. 37—38; Cuvillier A. Essai sur la mystique de Malebranche. P., 1954. P. 13; Blanchard P. L'attention à Dieu selon Malebranche. P., 1956. P. 201.

² Rémusat C. De la philosophie de l'Oratoire // Revue des Deux Mondes. 1854. T. VII. P. 285.

³ Lallemand P. Histoire de l'édication dans l'ancien Oratoire de France. P., 1889. P. 113.

⁴ Ibid. P. 117.

творений и т.п. оказали непосредственное воздействие на Мальбранша¹. Пожалуй, вполне можно согласиться с тем, что на мировосприятие Мальбранша в той или иной степени повлиял своеобразный стиль мышления, свойственный Берюлю². Один из современных исследователей, Жан Луи Вьейар-Барон, констатирует, что из наследия Берюлля Мальбранш сохранил идею «тождества христианства и истинной философии»³.

О влиянии схоластики на систему Мальбранша говорил Дезмонд Коннел⁴. Очевидно, тексты представителей схоластики действительно сыграли определенную роль в становлении мировоззрения ораторианца. Но все-таки это воздействие не было решающим. В данном контексте выглядит довольно справедливым замечание Фердинанда Алкье: «Чуждый этой философской традиции, он берется за некоторые из ее тем, лишь глубоко модифицируя их смысл»⁵.

М.Н. Ершов усматривал в философских идеях Мальбранша прямое отражение его личности: «Философия мистического богопознания Мальбранша есть прямой продукт не только известных внешних обстоятельств его жизни... но также и — это главным образом — его индивидуальности»; «творец философии мистического богопознания принадлежит к тому редко встречающемуся и в истории, и в жизни, духовному типу людей, основной интерес которых направлен не на сферу объективного мира, но на внутреннюю жизнь человеческой личности. Это тип людей — созерцательных»⁶.

В 1674—1675 гг. в Париже вышли в свет два тома первого сочинения Мальбранша «О разыскании истины». Работа сразу

¹ Cuvillier A. Essai sur la mystique de Malebranche. P., 1954. P. 19—20.

² К примеру, для Берюлля типичны такого рода суждения: «таким образом мы, покидая темноту земных вещей и приходя к созерцанию истинного солнца мира, солнца того солнца, которое нас освещает, солнца справедливости, которое просвещает всякого человека, приходящего в мир (Иоан. I, 9), мы как бы застигнуты изумлением и увлечены любовью и восхищением первым проблеском и первым видением этого сияния» (Bérulle P. Oeuvres complètes. P., 1856. P. 159).

³ Viellard-Baron J.-L. De Descartes à Malebranche: la question de l'homme // Les études philosophiques. 1996. № 4. P. 433.

⁴ Connell D. The vision in God, Malebranche's scholastic sources. Louvain, 1967.

⁵ Alquié F. Le cartésianisme de Malebranche. P., 1974. P. 300.

⁶ Ершов М.Н. Проблема богопознания в философии Мальбранша. Казань, 1914. С. 43.

принесла автору широкую известность и породила многочисленные отклики. О большом успехе книги в среде читающей публики с несомненностью свидетельствует тот факт, что она выдержала четыре издания за четыре года. В 1678 г. Мальбраншем был опубликован третий том «Разысканий», озаглавленный как «Разъяснения». «О разыскании истины» по праву считается одним из основных сочинений французского философа. Среди других его значительных работ следует упомянуть «Христианские беседы» (1677), «Трактат о природе и благодати» (1680), «Христианские размышления» (1683), «Трактат о морали» (1684), «Беседы о метафизике» (1688). В целях пояснения и защиты собственных идей Мальбранш был вынужден вести письменную полемику со многими авторами, например, с Арно, Валуа, Режи. Важным событием в жизни Мальбранша явилось его избрание в Академию наук (1699). Нужно отметить, что многие естествоиспытатели той эпохи высоко оценивали представленную Мальбраншем в Академию ученую записку о свете и цветах.

Философская позиция французского мыслителя на протяжении всей его жизни не претерпела сколько-нибудь значительной эволюции. Мальбранш пояснял, дополнял и развивал ведущие идеи своего первого крупного произведения. В итоге философские воззрения Мальбранша получили свое оформление в виде довольно своеобразной метафизической системы, приобретшей весьма широкую известность.

Марсиаль Геру очень точно отметил важную особенность построения системы Мальбранша: «обратимость аргументов», используемых французским мыслителем. Например, «идеи, принадлежащие Богу, тем самым действительны; напротив, будучи действительными, идеи необходимо присутствуют в Боге». В результате, по мнению исследователя, «отсутствие строгого и определенного подчинения между аргументами часто приводит к неясностям и внутренним антиномиям»¹.

Впрочем, сказанное не означает, что нельзя попытаться выделить основную линию аргументации в различных частях философской системы ораторианца. Действительно, Мальбранш «с большой свободой» группирует свои доводы, приводя множество рассуждений по каждой анализируемой теме. В рамках настоящей работы постараемся остановиться на наиболее существенных.

¹ Gueroult M. Malebranche. Т. 1. Р., 1955. Р. 22—23.

Мальбранш понимал метафизику как науку, заключающую в себе совокупность общих истин, которые служат основой всех частных наук¹. Центральное место в метафизической системе французского философа занимает учение о субстанциях. Вслед за Декартом Мальбранш выступает сторонником дуалистической онтологии. Все разновидности сотворенных существ являются модусами материи или духа. Кроме того, имеется Верховная сущность — бестелесная, мыслящая, несотворенная субстанция, т.е. Бог. Доказательства существования сотворенного духа и Бога ведутся Мальбраншем вполне в русле рассуждений Декарта.

Рассматривая «порядок метафизических вопросов» в работе «О разыскании истины», Мальбранш утверждает: «первое, что мы познаем, это — существование нашей души»²; причем «неопровержимые доказательства» наличия души — все акты человеческого мышления (поскольку все мыслящее существует, — по крайней мере, в момент мышления).

В «Беседах о метафизике» французский философ, обосновывая субстанциальность души, начинает с констатации известного картезианского принципа: «Небытие не имеет никаких свойств. Я мыслю. Следовательно, я существую»³. Затем Мальбранш задается вопросом: какова же природа этого мыслящего «я»? Для ответа на поставленный вопрос он обращается к анализу понятий «субстанция» и «модус». Согласно его определению, «субстанция — это бытие, которое сохраняется само по себе»⁴. Модус же — видоизменение, часть субстанции, «способ существования» определенного самодостаточного бытия. Единственный способ отличить субстанцию от модусов заключается в рассмотрении различных типов нашего представления вещей. Например, нельзя помыслить круг без представления о протяженности. Протяженность, в свою очередь, можно мыслить независимо и от идеи круга, и от идеи всякой другой вещи. Следовательно, круглая форма должна быть отнесена к модусам, протяженность же — вовсе не модификация, а самая сущность одной из субстанций. Применяя указанный способ различения онтологических характеристик

¹ Malebranche N. Oeuvres complètes / Ed. par A. Robinet. T. 12. P., 1965. P. 133.

² Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. СПб., 1906. С. 369.

³ Malebranche N. Oeuvres complètes. T. 12. P. 32.

⁴ Ibid.; ср. с Декартом: «Под субстанцией мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» (Декарт Р. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 334).

к проблеме сущности человеческого «я», мы легко замечаем, что можем воспринимать наши мысли, эмоции, желания, не прибегая к представлению о протяженности. Ведь все модификации протяженности сводятся к пространственным отношениям, а мысли и желания, восприятия и ощущения непространственны. Значит, все названные состояния мыслящего субъекта не являются модусами протяженности. Душа нематериальна и в качестве таковой независима от тела. Душа — мыслящая субстанция.

Вслед за рассмотрением проблемы существования души истинная метафизика, по Мальбраншу, должна обратиться к исследованию вопроса о бытии Бога. Необходимость подобного шага он, вслед за Декартом, связывает с положением о том, что достоверность всех наук будет находиться под сомнением, пока не выяснено, существует ли Высшее начало и не является ли оно «злым духом», постоянно вводящим людей в заблуждение. В «Разысканиях» Мальбранш отмечает недостаточность привлечения доказательств бытия Бога, основанных только на рассмотрении чувственно воспринимаемых вещей. Главный недостаток апостериорных доказательств — опора на умозаключения, которые никогда не убеждают разум непосредственно. «Злой дух» (если он существует) легко мог бы связать в человеческом уме цепь правильных дедукций с ложными исходными принципами. В ходе умозаключений не обойтись без использования памяти, а данные памяти могут оказаться недостоверными, — отсюда вероятность ошибочного вывода. Подлинной очевидностью может обладать лишь такое доказательство бытия Бога, которое почерпнуто из непосредственного созерцания. Подобное непосредственное созерцание можно надеяться обнаружить только среди данных сознания, в нашем внутреннем опыте. Именно поэтому наиболее надежное доказательство бытия Бога — онтологическое.

Отстаивая онтологический аргумент, Мальбранш утверждает, что одной идеи бесконечности, присутствующей в человеческом уме, достаточно для доказательства бытия Бога. Идея бесконечного осознается с помощью непосредственного созерцания, доступного каждому. Вместе с тем небытие созерцать невозможно, следовательно, идея бесконечного необходимо должна быть связана с определенным бесконечным бытием как своим прообразом. Этот прообраз и есть Бог. «Если мы мыслим о бесконечном, бесконечное должно существо-

вать»¹. Таким образом, сам факт мышления человеком бесконечного исчерпывающе доказывает наличие Верховного существа.

В «Разъяснениях» Мальбранш вновь подчеркивает онтологический аргумент: «существование Бога: так как его познают посредством чистой идеи или без ощущения»; «его существование... будучи заключено в идее необходимого и бесконечного бытия»².

Довольно кратко онтологическое доказательство резюмируется Мальбраншем в «Беседах о метафизике»: «Если мыслят о Боге, он должен существовать. Иное существо, хотя и познается, может не существовать. Можно постигать его сущность без его существования, его идею без него самого. Но нельзя постигать сущность бесконечного без его существования»³. На возможное возражение (идея бесконечного не имеет во внешнем мире своего бесконечного прообраза, а получена путем синтеза многих идей, скопированных с конечных вещей) французский мыслитель отвечает следующим образом: сложение нескольких смутных частных идей никогда не породит высшей общности, т.е. идеи бесконечного. Выведение бесконечного из сочетаний конечного непостижимо; механизм подобной процедуры никем не был убедительно показан. Поэтому приходится признать, что человеческий ум не в состоянии получить идею бесконечного путем абстрагирования.

В сочинении «Беседа христианского философа и китайского философа о бытии и природе Бога» (1708) Мальбранш выражает приведенное доказательство в следующей форме: «Размышлять о ничто и вовсе не размышлять, воспринимать ничто и вовсе не воспринимать — это одно и то же. Следовательно, все, что ум воспринимает непосредственно и прямо, существует или есть некоторая вещь: обратите внимание, я говорю — непосредственно и прямо. Так как я хорошо знаю, например, что когда спят и даже во многих случаях, когда бодрствуют, думают о вещах, которых нет. Но тогда вовсе не эти вещи являются непосредственным и прямым объектом нашего ума. Непосредственный объект нашего ума даже в наших снах очень реален. Так как если бы этот объект был ничем, совсем не было бы разницы в наших снах, как совсем нет

¹ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. 371.

² Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. T. 1. P., 1979, P. 915.

³ Malebranche N. Oeuvres complètes / Ed. par A. Robinet. T. 12. P. 53—54.

разницы между многими ничто. Итак, еще раз — все, что ум воспринимает непосредственно, существует реально. Однако я мыслю о бесконечном, я воспринимаю непосредственно и прямо бесконечное. Следовательно, оно существует»¹. Возможное возражение: непосредственный объект восприятия ума — он сам, поэтому наличие идеи бесконечного не доказывает существование Бога, не застает Мальбранша врасплох. Французский мыслитель утверждает, что человеческий ум всегда ограничен, и непосредственно обращаясь к его свойствам, нельзя получить идею бесконечного.

Следует подчеркнуть, что в некоторых текстах Мальбранш представляет онтологический аргумент как доказательство «простого видения». Чтобы убедиться в бытии Создателя, достаточно созерцания бесконечного, нет необходимости в длинной цепи рассуждений. В связи с этим обстоятельством среди исследователей возникли различные трактовки применяемого Мальбраншем онтологического доказательства бытия Бога. Некоторые, как например, Жюль Симон, отождествляют доказательства, используемые Декартом и Мальбраншем². Другие, как, например, Эмиль Калло, категорично отстаивают противоположную позицию: «мы утверждаем, что картезианское доказательство, переосмысленное Мальбраншем, является полностью новым и совсем не сравнимым с доказательством Декарта»³. Наконец, иные, признавая преемственность подходов, подчеркивают своеобразие точки зрения ораторианца: «если Мальбранш заимствует у Декарта доказательство через идею бесконечного, то не без его глубокого изменения»⁴. Согласно Буйе, Декарт продвигается от идеи бесконечного к бесконечному бытию (от следствия к причине); Мальбранш же полагает, что идея бесконечного и сам Бог — «одна и та же вещь»⁵.

Жан Лапорт заявлял, что «для Мальбранша мы не имеем, в точном смысле слова, идеи Бога, который познается прямой интуицией»⁶. Пьер Массе считает, что Мальбранш заимствует содержание отстаиваемого им онтологического аргумента

¹ Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. T. 2. P., 1992. P. 1078—1079.

² Simon J. Introduction // Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P., 1884. P. XI.

³ Callot E. Problèmes du cartésianisme. Descartes, Malebranche, Spinoza. Annecy, 1956. P. 186.

⁴ Bouillier F. Histoire de la philosophie cartésienne. T. 2. P., 1868. P. 115—116.

⁵ Ibid. P. 116.

⁶ Laporte J. L'étendue intelligible selon Malebranche // Revue internationale de philosophie. 1938. № 1. P. 8.

скорее у Августина, чем у Декарта¹. Дениза Ледюк-Фейет замечает о системе Мальбранша: «Онтологический аргумент принимает здесь радикальную форму доказательства "простого видения"»². Филипп Дезош с этим вполне согласен: «существование Бога, следовательно, строго говоря, не должно быть доказано рассуждением: это знание "простого видения"»³.

Жан Мари Лардик заявляет: «В момент, когда Мальбранш кажется спасающим онтологическое доказательство, он его делает бесполезным или радикально преодолевает его, чтобы поставить нас перед своим доказательством через простое видение. В действительности более не идет речи о выведении бытия из мысли, но об утверждении присутствия мысли как таковой»⁴.

Представляется, наиболее взвешенной является точка зрения, признающая преемственность позиций двух философов. Довольно сжато ее резюмирует Женевьева Роди-Леви: Мальбранш «обновляет, упрощая его, онтологический аргумент»⁵. Можно согласиться и с Фердинандом Алкье: формулировки онтологического аргумента у Декарта и Мальбранша «противоположны только по букве, но не по духу»⁶. Мальбранш изменяет форму онтологического аргумента, но не отбрасывает его как таковой.

Отыскав удовлетворительное, по его мнению, решение проблемы бытия Бога, Мальбранш заявляет, что положение «Бог существует» — столь же достоверный метафизический принцип, как и положение «Я мыслю, следовательно, существую». Вслед за Декартом автор «Бесед о метафизике» считает возможным определить с помощью одного только «естественного разума» важнейшие из божественных атрибутов. Рассуждения Мальбранша по данному вопросу сводятся к следующему. Бог — существо абсолютно бесконечное, т.е. бесконечно совершенное. Возможность ошибки при исследовании божественной природы будет исключена, если приписывать

¹ Masset P. Jacques Paliard et Malebranche // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1980. № 2. P. 223.

² Leduc-Fayette D. Malebranche. P., 1998. P. 25.

³ Desoche P. Le vocabulaire de Malebranche. P., 2001. P. 21.

⁴ Lardic J.M. Malebranche et l'argument ontologique // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1996. № 4. P. 509.

⁵ Rodis-Lewis G. Philosophes européens et confucianisme au tournant des XVII et XVIII siècles // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1989. № 2. P. 156.

⁶ Alquié F. Le cartésianisme de Malebranche. P., 1974. P. 122.

Верховному существу только те свойства, которые могут быть присущи всесовершенному объекту. К таким свойствам относятся самодостаточность (самоочевидная характеристика всесовершенного), неизменность (ибо самодостаточное не стремится к внешней цели, следовательно, не движется и не изменяется), единство и простота (отсутствие движения в Боге означает отсутствие различных частей, которые могли бы перемещаться), бестелесность (так как все материальное и протяженное делимо на части), вечность (самодостаточное не может порождаться чем-либо иным, внешним). Другими свойствами, не ограниченными несовершенством конечных вещей, являются всемогущество, необходимость, благодать, мудрость, правдивость, справедливость, терпеливость, милосердие. В Боге нет последовательности мыслей, нет прошлого и будущего; Он — вечное настоящее, охватывающее все когда-либо существовавшее и должное возникнуть единым актом мышления.

В «Беседе христианского философа...» Мальбранш говорит о том, что Бог — бытие, заключающее в своей сущности всякую реальность и совершенство, бытие, бесконечное во всех смыслах. «Он заключает в себе даже то, что есть реального или совершенного в материи, последнем и самом несовершенном бытии; но без ее несовершенства, ограничения, небытия»¹. Бог — во всем, но вполне постичь это человеческий разум не в состоянии.

В истории философии Нового времени проблема доказательства существования внешнего мира занимает особое место. Декарт, требовавший рассмотрения всех ранее принятых мнений сквозь призму методического сомнения, поставил ее с классической ясностью. Однако предложенное им решение подверглось затем пересмотру внутри картезианской школы (Мальбранш, Ланьон). В «Размышлениях о первой философии» (1641) доказательство существования внешнего мира Декарт выстраивает исходя из данных человеческого сознания. Мы воспринимаем «непосредственно и прямо» твердость, движение, теплоту и прочие многообразные качества. Идеи указанных качеств входят в наш ум без «всякого согласия» человека. При этом невозможно чувственно воспринимать по своему желанию отсутствующий объект, равно как и избежать соответствующих ощущений, когда он воздействует на органы чувств. Восприятия, не находящиеся в нашей власти, должны иметь внешний источник своего происхождения.

¹ Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. T. 2. P. 1078.

«И поскольку идеи, воспринимаемые чувством, были гораздо более живыми и выразительными, да и к тому же в своем роде более отчетливыми, нежели некоторые из тех, что я сам, при всех своих познаниях и опыте, мог измыслить путем рассуждения или же отыскать в своей памяти как отпечатки, становилось вполне очевидным, что эти идеи не могли исходить от меня самого; таким образом, оставалась лишь одна возможность — а именно что они исходили от каких-то других вещей»¹.

Каков же этот внешний источник независимых от нашей воли восприятий? Гипотетически в качестве такового мог бы выступать всемогущий Бог. Но поскольку он является высшей истиной, его природа исключает стремление намеренно вводить в заблуждение людей. «Поскольку Бог не обманщик, совершенно ясно, что не он непосредственно посылает мне эти идеи... я не вижу, каким образом можно было бы представить себе, что он не обманщик, в том случае, если бы указанные идеи происходили не от телесных вещей, а из какого-либо другого источника. Итак, телесные вещи существуют»².

Доказательство существования внешнего материального мира, согласно Мальбраншу, опирается на достигнутое знание о реальном бытии Бога. В этом смысле он говорит о том, что бытие Бога очевиднее существования мира. Но все же и наличие телесного мира должно быть признано нами. Обосновать его бытие можно двумя путями. Эти два пути опираются на божественное откровение двух видов (естественное и сверхъестественное). Ссылка на откровение в данном случае совершенно необходима, поскольку нет строго дедуктивного доказательства существования тел: тезис об их бытии невыводим из каких-либо других (более общих и первичных) положений метафизики. «В действительности существование тел произвольно. Если они есть, то именно потому, что Бог пожелал их создать»³. Поэтому только божественное откровение и может предоставить человеку надежные свидетельства по вопросу о существовании тел. Сверхъестественное откровение находит свое выражение в книгах Св. Писания, естественное откровение проявляется в действии тех общих законов, посредством которых Бог управляет миром. Сверхъестественное откровение связано с верой. Истинная же вера учит людей

¹ Декарт Р. Соч. Т. 2. М., 1994. С. 60—61.

² Там же. С. 64.

³ Malebranche N. Oeuvres complètes / Ed. par A. Robinet. T. 12. P. 137.

тому, что Бог сотворил небо и землю. Кроме того, священные книги достаточно ясно свидетельствуют о том, что имеются тысячи различных сотворенных существ. Итак, свидетельство священных книг — неоспоримое доказательство существования материальных объектов, опирающееся на божественный авторитет. Естественное откровение в свою очередь всецело наглядно, — оно выражается в тех ощущениях, возможность получения которых определяется Богом. Поскольку один из важнейших божественных атрибутов — правдивость, то все ясные ощущения, которые нам представляются свидетельствующими о телесных объектах, должны быть признаны действительно подтверждающими их существование. «Из принципа, что Бог не обманщик, следовало бы заключить еще, что мы действительно имеем тело, с которым мы связаны совершенно особым образом, и что нас окружают многие другие тела, ибо мы внутренне убеждены в существовании тел благодаря постоянным ощущениям, вызываемым Богом в нас»¹. Таким образом, естественное откровение, данное человеку посредством его чувств, приводит к тому же самому результату, что и откровение сверхъестественное.

Фердинанд Алкье, указывая, в частности, на приведенное суждение французского мыслителя относительно божественной правдивости и существования тел, справедливо заключает: «В некоторых текстах, это верно, Мальбранш кажется принимающим аргументы Декарта, доказывающие реальность материи»². И все-таки доминирующей тенденцией в наследии Мальбранша оказывается иная.

В «Разъяснениях» Мальбранш уточняет и корректирует свою позицию по вопросу о доказательстве существования внешнего материального мира. Прежде всего, наличие внешнего мира проблематично обосновать с помощью чувств. Чувственные данные никогда не могут быть названы вполне достоверными. Хотя бы нам и казалось, что чувства нас полнее убеждают в наличии внешних тел, разум отнюдь не согласен с ними в этом вопросе. Большинство же людей более склонно прислушиваться к своим чувствам, чем к разуму: «Они думают, что достаточно только открыть глаза, чтобы убедиться в том, что имеются тела»³. По Мальбраншу, недостоверность подобной позиции ясна уже из того, что с точки зрения чувств

¹ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. 372.

² Alquié F. Le cartésianisme de Malebranche. P., 1974. P. 77.

³ Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. T. 1. P. 832.

цвета расположены на поверхности тел, а свет находится в воздухе или же на солнце. В действительности же все ощущаемые качества присутствуют в уме, но не во внешнем мире. На чем же основано доверие к чувствам, постоянно вводящим нас в заблуждение? Разве достаточно их свидетельства, чтобы заключить о реальном внешнем бытии материальных объектов, да еще обладающих свойствами, похожими на те, что мы замечаем при помощи ощущений?

На первый взгляд может показаться, что легче всего с помощью чувств убедиться в существовании своего собственного тела. Но так ли это? Самые сильные ощущения, казалось бы, с несомненностью свидетельствующие о нашем теле, связаны с болью. «Тем не менее, часто случается, что те, кто потерял руку, чувствуют там очень сильные боли, даже спустя длительное время после потери этой руки»¹.

В конечном счете нужно согласиться, что ни наше собственное, ни внешние тела не могут выступать непосредственными объектами познания для нашего ума. Поэтому не существует никаких непосредственных данных, удостоверяющих наличие, скажем, нашего мозга или же иных материальных сущностей. Несомненно, что высший разум способен воздействовать на нас, но необходимы ли для этого какие-либо тела?

Хорошо известно, что Декартом было предложено доказательство существования материального мира. «Но хотя г. Декарт предоставил наиболее сильные доказательства, которые разум... мог бы доставить для существования тел; хотя очевидно, что Бог вовсе не обманщик... однако можно сказать, что существование материи еще не доказано с совершенством, я подразумеваю, с геометрической строгостью»².

В области философии, настаивает Мальбранш, нужно соглашаться только с очевидностью. При этом суждения не должны идти далее восприятий: если мы воспринимаем тела, мы только это и должны утверждать. Переход от воспринимаемого к реальному, от внутреннего к внешнему не выглядит чем-то очевидным, само собой разумеющимся.

Требую геометрической точности в вопросе о существовании внешнего мира, Мальбранш выделяет, с его точки зрения, важный недостаток в рассуждениях Декарта: «материальный мир ни видим, ни умопостигаем сам по себе. Таким образом, чтобы быть полностью убежденным, что имеются тела, нуж-

¹ Ibid. P. 833.

² Ibid. P. 837.

но, чтобы нам доказали не только, что существует Бог и что Бог вовсе не обманщик, но еще и что Бог нас удостоверил, что он их действительно сотворил; чего я совсем не нахожу доказанным в произведениях г. Декарта»¹.

Мальбранш подчеркивает, что Бог сообщает истины нашему уму двумя способами: через очевидность или через веру. В случае с доказательством материального мира очевидность никогда не может быть полной. С очевидностью можно констатировать наличие Бога и наших душ. Есть ли в мире что-нибудь еще? У нас есть «крайняя склонность» думать, что мы окружены внешними телами. Какой бы естественной ни казалась эта склонность, она все же не имеет «силы очевидности». В своих метафизических суждениях мы не вправе опираться на нее. Существование тел вероятно, правдоподобно, но не очевидно.

На чем же основана такого рода вероятность? «Вполне определено, что по крайней мере может быть так, что имеются внешние тела. Мы не имеем ничего, что доказывало бы их отсутствие, и, напротив, мы имеем сильную склонность считать, что они существуют. У нас, следовательно, больше оснований считать, что они есть, чем думать, что их вовсе не существует»². Но каким бы основательным ни казалось приведенное рассуждение, оно все-таки не заключает в себе «совершенного», т.е. геометрически безупречного, строгого доказательства.

«Несомненно, только вера может нас убедить, что действительно имеются тела». Можно выстроить «совершенное» доказательство существования некоторого бытия только в случае его необходимости. Но мир нельзя считать «необходимой эманацией» Бога. Высший разум свободен в своем выборе, он мог и не творить мир, но если все-таки его создал, то исключительно в силу свободы воли, а не по необходимости. «Вера учит нас, что Бог сотворил этот мир». Вера предполагает пророков, апостолов, Священное Писание, чудеса. Конечно, можно заявить, что все это — лишь видимость, феномены сознания, объективное бытие которых не доказано. Но ведь то, что мы узнаем посредством этих так называемых видимостей — «абсолютно бесспорно, поскольку, как я доказал в нескольких местах этого произведения, только Бог может представить уму эти предполагаемые видимости и что Бог вовсе не об-

¹ Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P. 838.

² Ibid. P. 840.

манщик»¹. Так или иначе посредством указанных предполагаемых видимостей узнаются истины веры. Остается сделать последний шаг: «Итак, в видимости Священного Писания и через видимость чудес мы узнаем, что Бог сотворил небо и землю, что Слово стало плотью и другие подобные истины, которые предполагают существование сотворенного мира. Следовательно, очевидно благодаря вере, что имеются тела»².

Таким образом, в учении Мальбранша налицо смена приоритетов: вместо сугубо рационального обоснования существования материального бытия решающее значение в итоге придается аргументации теологического плана.

Приведенная позиция Мальбранша по вопросу о внешнем мире неоднократно подвергалась критике. Уже Антуан Арно замечал, что ссылка на Св. Писание в вопросе о доказательстве внешнего мира скрывает в себе «порочный круг»³. П.П. Руайе-Коллар высказывал сходную оценку: «аргумент, извлеченный из откровения, есть очевидный порочный круг»⁴. Виктор Кузен характеризовал как паралогизм попытку Мальбранша обосновать внешний мир посредством веры⁵.

Диаметрально противоположную точку зрения высказывал Фр.Пиллон, по мнению которого, критики ораторианца «не сделали ни малейшего усилия, чтобы проникнуть в мысль Мальбранша», они видели «паралогизм, который не существовал»⁶. Причина этого — ограниченность их «философского горизонта», «поверхностный реализм», не различающий чувственные данные и существование предметов. Из Библии мы узнаем, что Бог сотворил небо и землю. «Но разве слова *небо, земля* выражают, могут выражать иную вещь, чем актуальные или возможные восприятия?»⁷

С позицией Пиллона солидаризируется Жозеф Видгрэн, согласно которому критики Мальбранша чрезмерно упрощают позицию последнего. Конечно же, речь должна идти не о материальном носителе, некой книге, которая убеждает нас своим существованием в наличии внешних тел, а о том, что

¹ Ibid. P. 841.

² Ibid. P. 841—842.

³ Arnauld A. Des vraies et des fausses idées. P., 2011. P. 233.

⁴ Royer-Collard P.P. Fragments philosophiques. P., 1913. P. 240.

⁵ Cousin V. Histoire générale de la philosophie. P., 1867. P.448.

⁶ Pillon F. L'évolution de l'idéalisme au dix-huitième siècle. Malebranche et ses critiques // L'année philosophique. 1893. P., 1894. P. 125.

⁷ Ibid. P. 128.

сообщаемые в Библии сведения о пророках, апостолах, чудесах образуют смысловое единство, согласованы друг с другом. Эта взаимная согласованность подтверждает божественное происхождение текста. Далее, если Св. Писание говорит о творении, боговоплощении, то тем самым подразумевается наличие внешнего мира, в бытии которого поэтому не следует сомневаться. Таким образом, не внешний мир о внешнем мире свидетельствует, а согласованность известных нам истин. «Аргумент Мальбранша предполагает в действительности всю его апологетику, он предполагает философские и исторические доказательства»¹.

Линию рассуждений Мальбранша по вопросу о внешнем мире впоследствии продолжил внутри картезианской школы Франсуа де Ланьон (1650 — ок. 1706).

Исследователи, изучавшие картезианские воззрения на проблему доказательства существования внешнего мира, неоднократно указывали на их важность с точки зрения дальнейшего развития западноевропейской философии. Жорж Лион отмечал значительность влияния выдвинутой Мальбраншем концепции внешнего мира на британскую философию (Норрис, Колиер, Беркли)². Льюис Робинсон усматривал теоретическую связь картезианской аргументации с последующим солипсизмом, который, по его мнению, вовсе не следует считать совершенно лишенным основания³. Фердинанд Алкье полагал, что рожденная в рамках картезианской школы концепция, утверждавшая невозможность бесспорного доказательства существования материального мира, находит свое логичное завершение в кантовском учении о вещи самой по себе⁴. Ричард Экворт подчеркивал, что картезианская убежденность в наличии внешнего мира, пройдя через ряд последовательных теоретических этапов, постепенно уменьшалась вплоть до того, что привела наконец к учению о невозможности существования материи (Колиер)⁵.

¹ Vidgrain J. Le christianisme dans la philosophie de Malebranche. P., 1923. P. 153.

² Lyon G. L'idéalisme en Angleterre au XVIII siècle. P., 1888. P. 195—239, 250—280, 361—368.

³ Robinson L. Un solipsiste au XVIII siècle // L'année philosophique. XXIV. 1913. P. 15—26.

⁴ Alquié F. Le cartésianisme de Malebranche. P., 1974. P. 81—82, 90.

⁵ Acworth R. La disparition de la matière chez les malebranchistes anglais John Norris et Arthur Collier // La passion de la raison. P., 1983. P. 272—273.

В чем же причина охарактеризованной трансформации позиции картезианской школы по вопросу о существовании внешнего мира? Можно предположить, что ее исходным пунктом послужила психофизическая проблема. Оказионализм, проводивший жесткое разграничение разнородных субстанций, признавал невозможным естественное взаимодействие души и тела. За материальными вещами отрицалась способность воздействовать на человеческий разум. Поскольку материальные объекты утрачивают свои важнейшие гносеологические функции, их онтологический статус также оказывается под вопросом. Сомнения в возможности обосновать этот статус средствами разума вполне закономерно возникают у Мальбранша, затем и у Ланьона. При этом отказ от понятия материи в области метафизики приверженцам Декарта представлялся неприемлемым, поскольку в этом случае последовательное укрепление картезианского дуализма с помощью окказионалистской теории оборачивалось бы его разрушением. Отсюда апелляция к Св. Писанию как единственно возможному средству решения запутанной теоретической проблемы.

Итак, согласно Мальбраншу, существует только три вида онтологических реальностей: Бог, духи и тела. В связи с этим важнейшее для онтологии значение приобретает проблема взаимоотношения между субстанциями.

Вселенная «составлена» из духа и материи¹. В основе учения о мире, таким образом, должна лежать дуалистическая онтология. В «Разысканиях» французский мыслитель так характеризует сущность этих субстанций: «Тело есть не что иное, как протяженность в длину, ширину и глубину, и все его свойства сводятся лишь к движению и покою и к бесчисленному множеству различных фигур; ибо ясно 1), что идея протяженности есть субстанция, потому что можно мыслить о протяженности, не мысля ничего другого; 2) эта идея может представлять только пространственные отношения, сменяющиеся или постоянные, т.е. движения и фигуры... Душа, напротив, есть я мыслящее, чувствующее, желающее; это субстанция, в которой имеют место все модификации, познаваемые мною посредством внутреннего чувства и могущие существовать лишь в душе, испытывающей их. Следовательно, душе нельзя приписывать никакого иного свойства, кроме различных со-

¹ Malebranche N. Oeuvres complètes / Ed. par A. Robinet. T. 12. P. 204.

стояний мышления»¹. Нелишне отметить: размышляя о сущности духа и материи, Мальбранш ссылается на Декарта и Кордемуа — тех философов, которые, по его мнению, лучше других показали различие между человеческой душой и телом. Бог же трактуется Мальбраншем как высшая, несотворенная мыслящая субстанция. При этом одним из весьма существенных аспектов проблемы соотношения субстанций оказывается вопрос о творении Вселенной. Мальбранш, в отличие от Декарта, полагает, что в рамках метафизики совершенно необходимо выдвинуть философское обоснование учения о творении мира Богом.

Наиболее обстоятельно проблема творения рассматривается Мальбраншем в «Христианских размышлениях». В этой своей работе французский философ настаивает на том, что доказательства сотворения мира могут быть только «негативными» (т.е. доказательствами от противного). Предположим, рассуждает он, что материя является несотворенной. Несотворенная вещь навсегда осталась бы неизвестной Богу, — ведь ничто внешнее не может воздействовать на него (если Бог не творил какой-либо вещи, то он и не может знать ее сущности). Поэтому принятие вышеупомянутого допущения с неизбежностью приводит к выводу о том, что Бог никак не действует на вещи нашего мира (ему неизвестные). Получается, что Бог — бессильное и невежественное существо. Подобные характеристики противоречат общепринятым представлениям о Боге: бессильное и невежественное начало не может быть Верховным существом. Следовательно, признание несотворенного мира влечет за собой отрицание Бога.

Другой довод, приводимый Мальбраншем в пользу идеи творения, сводится к следующему. Если бы материя была несотворенной, то она в силу своей природной косности, пассивности навсегда осталась бы неподвижной. Если же мы можем наблюдать перемещения ее частей, значит, она сотворена Богом и от него же получила свое движение.

Возникновение и распространение среди философов «ложного мнения» о несотворенности (и вечности) мира Мальбранш объясняет двумя главными причинами. Во-первых, тем, что необразованные люди, а вслед за ними и «некоторые философы» привыкли считать себя подлинными причинами различных движений (при этом подобные люди хорошо знают, что сами творить ничего не могут; Бог же рассматривается

¹ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 1. СПб., 1903. С. 83—84.

ими по аналогии с человеком (как существо, неспособное творить). Пытаться по себе судить о Боге — значит неизбежно впадать в заблуждение. Во-вторых, согласно Мальбраншу, мнение о несотворенности материи возникает вследствие неверного представления о протяженности (протяженность ошибочно трактуется как свойство материи, присущее ей по необходимости в силу собственной природы, независимо от Бога). Между тем, настаивает Мальбранш, следует отличать материальную протяженность от интеллектуальной. Интеллектуальную протяженность люди находят в своем уме и именно она характеризуется необходимостью. Материальная же протяженность однажды сотворена и вполне может исчезнуть (по воле Бога), в этом смысле она сама по себе вовсе не отличается необходимостью. Смешение двух видов протяженности приводит к путанице в умах, которая в свою очередь порождает ошибочные философские учения. Упомянутое смешение объясняется тем, что многие люди не способны к созерцанию возвышенных метафизических истин (такие люди слишком зависят от тела, подчиняя свои суждения чувствам, страстям, воображению). Опираясь на воображение, «они создают себе системы, ниспровергающие основы веры»¹. Такова одна из важнейших причин появления ложных метафизических построений, подвергающих испытанию религиозную веру.

Полемизируя с вольнодумцами, ставящими под сомнение акт творения, Мальбранш утверждает, что его оппоненты всегда ссылались (и это их главный довод) на отсутствие ясной идеи, которая давала бы представление о способе появления чего-либо из ничего. Однако, возражает на этот довод автор «Христианских размышлений», вряд ли философы, отрицающие возможность творения, способны образовать ясную идею какой-либо силы. Поэтому, чтобы быть последовательными, эти мыслители должны были бы утверждать невозможность в мире любых движений (а между тем наличие изменений в природе несомненно). «Затруднение» (связанное с принятием учения о творении), которое вольнодумцы видят в том, что сложно установить четкую логическую связь между бытием и небытием, согласно Мальбраншу, довольно легко может быть устранено также следующим образом. По его мнению, вообще нет никакого естественного соотношения между бытием (в том числе материальным бытием) и небытием; для объяс-

¹ Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. T. 2. P. 284.

нения акта творения нужно принять во внимание всемогущество божественной воли, которая одна только и делает возможным появление вещей из ничего.

На возражение, согласно которому противоречиво утверждение о появлении чего-либо из ничего, Мальбранш в «Беседе христианского философа...» отвечает: конечно, ничто не может быть основой для создания реальности. Однако следует принять во внимание, что всемогущее существо творит мир, используя в качестве образцов вечные идеи. Бог созерцает в своем уме идею протяженной субстанции, также он желает ее создать. Божественное повеление и божественное знание неразрывно связаны друг с другом. Далее, если бы Создатель желал, но не мог осуществить указанное деяние, он не был бы всемогущим, т.е. Богом. Таким образом, отвергая творение, мы приходим к противоречию: мы вынуждены отрицать существование Бога, которое ранее было доказано.

Вслед за Августином Мальбранш защищает идею непрерывного творения: вещи сохраняют свое бытие благодаря постоянному вмешательству божественной воли, всемогущей «производительной силы». Поэтому не следует думать, что процесс творения давно окончен, он продолжается всегда. В работе «О разыскании истины» Мальбранш приводит следующий аргумент в пользу идеи непрерывного творения: если бы законы сохранения мира отличались от «законов первого созидания», тогда они вступили бы в противоречие друг с другом, что неминуемо привело бы к нарушению того порядка, который был сообщен Богом Вселенной в момент ее творения; природа оказалась бы ввергнутой в состояние хаоса. Поэтому, коль скоро созерцаемое нами мироздание гармонично и упорядочено, нужно признать, что законы творения Вселенной и ее сохранения представляют собой единое целое. Итак, «творение и сохранение — только одно и то же действие. Тела существуют потому, что Бог желает, чтобы они существовали; они продолжают существовать, потому что Бог продолжает желать, чтобы они существовали. Так как если бы Бог прекратил желать их бытия, то они перестали бы существовать»¹.

Согласно Мальбраншу, первоначальное созидание мира не следует понимать как поэтапный процесс: Бог производит Вселенную со всеми ее совершенствами в единый момент времени. Никакого постепенного развития не было; самые пре-

¹ Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. T. 2. P. 280—281.

восходные из материальных объектов — растения и животные — сразу получили свою окончательную форму, благодаря божественной премудрости. Мальбранш отвергает космогоническую гипотезу Декарта: приводя соответствующие высказывания Картезия¹, он утверждает, что тот сам никогда в нее не верил, не принимал всерьез как законченную научную истину². Такая трактовка позиции учителя позволяет Мальбраншу сделать вывод, что идеи Декарта ни в чем не противоречат Св. Писанию (вопреки мнению ниспровергателей «новой философии»).

В качестве главного мотива, побудившего Бога к созданию универсума, Мальбранш рассматривает стремление к славе. Бог — самодостаточное, ни в чем не нуждающееся бытие. В силу того, что Высшее существо не испытывает никакой зависимости, порожденный мир не следует считать чем-то вроде «необходимой эманации» божественной природы³. Бог, создавая Вселенную, руководствуется одной только своей свободной волей. Всесовершенное существо любит самого себя, т.е. свои атрибуты. Эта любовь требует прославления собственной природы созданием вещей, носящих на себе отпечаток божественных свойств. В этом и заключается подлинная причина творения — прославить Создателя может лишь нечто от него отличное и стремящееся к подражанию божественным совершенствам.

Проблема соотношения сотворенных субстанций — одна из ключевых в метафизике Мальбранша. Фундаментальное значение для его учения имеет положение о том, что сотворенные субстанции не могут взаимодействовать естественным образом, без вмешательства Божества. Обоснование же данного положения французским философом фактически заключается в попытке доказать два взаимосвязанных тезиса: а) тело не может действовать на дух, б) дух не может действовать на тело.

Материя не может действовать на дух, так как она протяженна, а все свойства протяженности сводятся к пространственным отношениям; пространственные же отношения никоим образом не могут влиять на нематериальный, непротяженный ум⁴.

¹ Декарт Р. Соч. Т. 1. С. 390—391, 400.

² Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. СПб., 1906. С. 343—346.

³ Malebranche N. Oeuvres complètes / Ed. par A. Robinet. T. 12. P. 202.

⁴ Ibid. P. 150.

Кроме того, опыт никак не подтверждает представлений о реальном естественном воздействии тела на дух. Так, например, из опыта нам известно, что восприятие колючки часто сопровождается ощущением боли. Но опыт совсем ничего не говорит о действии колючки на наш ум. В ответ на возможное возражение: внешние материальные вещи действуют на человеческий ум не напрямую, а опосредованно, через тело индивида, которое тесно связано с его умом, — французский мыслитель выдвигает тезис о том, что человеческое тело столь же бессильно повлиять на ум, как и любое другое. «Ваше тело не может, следовательно, непосредственно действовать на ваш ум. Таким образом, хотя бы ваш палец и был пронзен какой-нибудь колючкой; хотя бы ваш мозг и был возбужден его действием, ни тот, ни другой не могли бы повлиять на вашу душу и заставить ее почувствовать боль, так как ни тот, ни другой не могут непосредственно действовать на ум, поскольку ваш мозг и ваш палец состоят только из материи»¹.

Дух не может действовать на тело вследствие ряда причин.

Во-первых, не существует необходимой связи между волей любого из сотворенных духов и движениями тел. Например, желание человека взмахнуть рукою и движение руки — два явления, необходимую связь между которыми разум доказать не в состоянии. Мы вправе лишь заключить, что опыт говорит о совместном существовании этих двух событий (и не более).

Во-вторых, для управления движениями своего тела душа должна была бы уметь так воздействовать на частицы крови — «животные духи», чтобы они устремлялись к строго определенным мускулам по строго определенным каналам. Перемещения «животных духов» вызывают сокращения и расширения мускулов, что в свою очередь приводит к движению различных частей тела. Значит, чтобы человеческий дух управлял телом, требуется сознательный контроль за физиологическими процессами. Между тем хорошо известно, что большинство людей не разбираются в анатомии, а многие даже не знают о существовании «животных духов», нервов и мускулов. Более того, даже ученые люди сомневаются в точности своих представлений о механизме телесных движений, осуществляемых посредством «животных духов». Получается, что никто из людей не способен осуществлять полное и сознательное управление физиологическими процессами, происходящими в теле. Следовательно, остается признать, что человеческая душа, не по-

¹ Malebranche N. Oeuvres complètes / Ed. par A. Robinet. T. 12. P. 151.

нимая в точности механизма движения тела, не может им управлять и выступать подлинной причиной его перемещений. Все, что в данном случае в действительности зависит от души, ограничивается желаниями привести в движение ту или иную часть тела (причем сами по себе эти желания еще недостаточны для оказания реального влияния на телесную организацию).

В-третьих, сама мысль о том, что сотворенный дух — подлинная причина изменений, происходящих в теле, включает в себе «явное» противоречие. Это противоречие, по Мальбраншу, состоит в том, что сотворенные духи (в случае наличия у них способности изменять материальные объекты) должны быть признаны практически всемогущими, чуть ли не равными Богу (а это явно нелепо). «Я скажу больше, а именно: нельзя допустить даже, чтобы Бог мог передать людям или ангелам эту силу двигать тела. Допуская, что возможность двигать рукою будет действительною силою в нас, мы должны будем признать, что Бог может дать духам также силу творить, уничтожать, делать все, что угодно; словом, Он может сделать их всемогущими»¹.

В-четвертых, неспособность духов двигать тела прямо вытекает из учения о непрерывном творении. Если Бог непрерывно возобновляет мир, то он же и должен оставаться главной причиной движений сотворенных тел: «есть противоречие в том, что все ангелы и демоны, собранные вместе, могли бы поколебать соломинку, так как ни одна сила, какой бы великой ее ни воображали, не может превзойти и даже сравняться с божественной силой»². Итак, «самый могущественный из (сотворенных. — А.К.) духов поистине не имеет никакой силы сдвинуть то, что называют атомом»³.

Учитывая вышеперечисленные аргументы Мальбранша, необходимо отметить, что важнейшее значение при обосновании положения о невозможности естественного взаимодействия между духом и материей французский мыслитель придавал тезису о качественной разнородности субстанций. «Свойства тела не имеют ничего общего со свойствами духа. Так как тело не может мыслить, дух не может быть протяженным»⁴. Кроме того, материя пассивна, а дух активен (и в этом

¹ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. СПб., 1906. С. 323.

² Malebranche N. Oeuvres complètes. T. 12. P. 160.

³ Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. T. 2. P. 234.

⁴ Malebranche N. Oeuvres complètes. T. 12. P. 181.

тоже проявляется различие их природы). В силу указанной разнородности не существует необходимой естественной связи между колебаниями мозга и чувствами души. Мальбранш отрицает принимавшуюся Декартом теорию взаимодействия души и тела при посредстве шишковидной железы и «животных духов». «Животные духи», настаивает Мальбранш, хоть и маленькие, но тела, которые, как и всякий другой материальный предмет, не способны естественным образом влиять на ум человека (даже при посредничестве шишковидной железы, которая ведь тоже материальна).

Таким образом, вследствие качественного отличия субстанций связь между ними может существовать и быть поддерживаема лишь благодаря вмешательству Верховной сущности. Тело и дух не действуют друг на друга, но имеют взаимно соответствующие состояния. Различные колебания мозга сопровождаются соответствующими мыслями потому, что этого желает Бог. «И именно эта постоянная и действенная воля Творца создает, собственно, единство двух субстанций»¹.

Согласно учению Мальбранша, естественное взаимодействие невозможно не только между двумя сотворенными субстанциями, но также и между модусами одной и той же субстанции. Данное утверждение конкретизируется в виде двух тезисов: а) тело не может действовать на тело; б) дух не может действовать на дух. Аргументация французского мыслителя кратко может быть резюмирована следующим образом.

Тело не может действовать на тело, поскольку, во-первых, это ясно из самой идеи тела. Данная идея не содержит ничего, что позволяло бы заключить о способности тел сообщать движение, прежде всего потому, что идея протяженности и идея движущей силы не соединены необходимой связью. Люди, полагает Мальбранш, приписывают телам способность движения из-за того, что склонны объяснять наблюдаемые ими изменения как во внешнем мире, так и внутри себя действием множества самостоятельных причин. Воображая, что тела имеют свойственные им, не зависящие от чего-либо внешнего, силы, люди привыкают считать эти силы подлинными причинами всякого движения. Однако легко убедиться в поверхностности и ошибочности подобных представлений. Настаивая на том, что невозможно образовать ясную идею движущей силы, присущей телесному объекту, Мальбранш

¹ Malebranche N. Oeuvres complètes. T. 12. P. 96.

предлагает осуществить своего рода «мысленный эксперимент». Предположим, рассуждает французский философ, что в мире осталась только одна частица материи. Пусть эта частица будет большой или маленькой, круглой или квадратной, горячей или холодной, — в любом случае наш разум не в состоянии предсказать, в каком направлении и с какой скоростью будет двигаться это единственное в мире тело. Более того, ниоткуда вообще не следует, что это тело будет двигаться, а не останется покоящимся. Но даже если все-таки допустить, что вышеописанное тело способно двигаться (и при этом пусть оно будет окружено другими телами), то возникает новое затруднение: каким образом возможна передача движения от одного материального объекта к другому? Изучая эти объекты, взятые сами по себе, ученый, по Мальбраншу, не заметит в них никаких признаков, позволяющих предвидеть то, что произойдет с ними при столкновении. Подобная ситуация — прямое следствие отсутствия в нашем уме ясной идеи движущей силы, сопряженной с телами. Итак, «благодаря идее, которую мы имеем о телах, мы узнаем, что тела не могут двигаться сами собою»¹. Если же вещь не обладает способностью самодвижения, то она никогда не сможет привести в движение и что-либо иное.

Во-вторых, тезис о неспособности тел воздействовать на другие тела подтверждается опытом. Многие убеждены, признает Мальбранш, прямо в противоположном. Однако на деле наблюдение над внешними вещами ничего не говорит о сообщении движения от одних материальных вещей к другим. По мнению французского мыслителя, опыт позволяет констатировать только одно: различные движения тел часто сопровождаются их столкновением. Но смежность во времени не следует принимать за отношение причинной зависимости. Зрительное (как и любое другое) восприятие перехода движущей силы от тела к телу у нас отсутствует. Значит, опыт не дает оснований для заключения о наличии у внешних вещей особой, самостоятельной движущей силы.

В-третьих, из учения о продолжающемся творении также следует вывод о невозможности естественного взаимодействия между телами. Если творение непрерывно, то разумно согласиться с тем, что тела лишены внутренней активной силы (поскольку их бытие полностью определяется волей

¹ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. 320.

Создателя). «Движущая сила тела, следовательно, — только производительность божественной воли»¹.

Сотворенный дух не может действовать на другие духи по той же самой причине (продолжающееся творение исключает такое влияние духов друг на друга, которое не имело бы своей опорой божественную волю). Более того, в силу непрерывности творения любая деятельность духов оказывается возможной лишь благодаря содействию Божества: «самые благородные духи... не могут познавать, если Бог не просвещает их. Они не могут чувствовать, если Бог не модифицирует их. Они неспособны желать, если Бог не движет их ко благу вообще, т.е. к Нему. Я признаю, что люди могут направить влечение, которое Бог вложит в них к Себе, на иные предметы; но я не знаю, может ли это быть названо силою... Можно было бы сказать, что люди имеют некоторую власть, если бы от них самих зависело любить благо; но люди любят только потому, что Бог хочет этого, и потому, что воля Его деятельна. Люди могут любить лишь потому, что Бог непрестанно влечет их ко благу вообще, т.е. к Себе; ибо Бог создал их только для себя и всегда промышляет о них, обращая и устремляя их к себе. Это не они движутся ко благу вообще, это Бог движет ими»².

Итак, невозможность естественного взаимодействия между модусами одной и той же субстанции требует принятия учения о божественной воле как высшем принципе всяких движений. Но хотя Бог и является высшим принципом любых изменений, отсюда вовсе не следует, что его воля — единственная причина всего происходящего в тварном мире. Помимо общей истинной (или верховной производящей) причины существует бесконечное множество естественных, или окказиональных причин. Теория окказиональных причин, отстаиваемая Мальбраншем, занимает центральное место в его метафизике. Именно эта теория позволяет французскому мыслителю сформулировать развернутое решение проблемы взаимодействия субстанций (так же как и проблемы взаимосвязи нескольких модусов, принадлежащих к одной субстанции).

Окказиональная причина — только повод для проявления божественной воли. Тем не менее, не будь этого повода, возможно, божественная воля никогда не совершила бы то или иное определенное действие именно в той форме, в какой мы

¹ Malebranche N. Oeuvres complètes / Ed. par A. Robinet. T. 12. P. 161.

² Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. 321.

его наблюдаем. Частными, или окказиональными, причинами по существу могут выступать все модусы сотворенных субстанций (в зависимости от обстоятельств). Так, например, Солнце — окказиональная причина множества земных благ — плодородия почвы, существования животных видов и массы иных объектов, приносящих пользу человеку. Но само по себе Солнце не обладает особой внутренней силой. Оно — лишь часть материальной субстанции, оживляемая действием божественной воли. В то же время сам факт существования Солнца является поводом к проявлению божественной силы. Равным образом огонь, наблюдаемый нами на земле, может быть окказиональной причиной таких явлений, как воспламенение, высыхание, горение, размягчение и плавка металлов. При этом огонь не может быть назван самодостаточной причиной; он — частная, или физическая, причина, за которой скрывается действие Верховной сущности.

Из опыта людям хорошо известно, что частные причины всегда соединены с известными следствиями. Данное обстоятельство, по Мальбраншу, объясняется вовсе не мнимой природной закономерностью, а тем фактом, что божество действует по простым, единообразным, неизменным законам. Именно неизменность божественной воли обеспечивает людям возможность предсказывать явления природы (разные последствия могли бы быть связаны с одной и той же окказиональной причиной, только если бы Бог постоянно менял свои намерения).

Развивая окказионалистскую теорию причинности, Мальбранш поясняет, что тело и дух могут выступать как частные, или естественные, причины происходящих с человеком изменений. Причем движение руки, например, происходит потому, что Бог желает поднятия руки именно в тот момент, когда сам человек желает того же самого. В этой ситуации воля человека — окказиональная причина движения руки, подлинная же и общая причина этого — соответствующее божественное повеление. Точно так же телесные движения могут быть окказиональной причиной изменений, наблюдаемых в душе человека. Связь человеческой души и тела состоит в полном соответствии друг другу состояний этих двух субстанций, установленном и непрерывно поддерживаемом Высшей сущностью: «Бог... он пожелал, чтобы я имел известные ощущения, известные эмоции, когда будут в моем мозге известные изменения... Он пожелал, одним словом, и он не-

прерывно желает, чтобы состояния ума и тела были взаимными. Таков союз и естественная зависимость двух частей, из которых мы состоим. Это не что иное, как взаимное соответствие наших состояний, поддерживаемое непоколебимым основанием божественных повелений»¹. Всякого рода «действующие качества», якобы присущие самостоятельным проявлениям природного мира, — «химерические создания невежества философов», поскольку в подлинном смысле слова именно «божественные постановления — неразрывные узы всех частей Вселенной»².

В свете окказионалистской теории механизм взаимодействий в сфере материального бытия предстает таким образом: Бог — общая, а модусы телесной субстанции — частные причины всяких изменений, причем тело покоится в том случае, когда Бог непрерывно в течение определенного промежутка времени сохраняет его в одном месте, а движется оно в том случае, когда Бог последовательно воссоздает его в нескольких различных пространственно смежных местах.

Отметим, что Морис Мерло-Понти окказионалистское учение о взаимосвязи сотворенных субстанций достаточно обоснованно характеризовал следующим образом: «для Мальбранша отношения души и тела не могут нас обучить ничему позитивному; они прояснены извне через отношение души к Богу»³. Оливье Ремо в свою очередь настаивал, что «разделенная между причиной, каковой она не является, и полем повода, к которому она принадлежит... мальбраншистская субстанция лишена собственной действительности и в качестве таковой пребывает постоянно пассивной»⁴.

В третьем томе работы «О разыскании истины» («Разъяснения») Мальбранш называет главным доводом в пользу окказионалистской теории «непостижимость» мнения об эффективности «естественных причин». Согласно Мальбраншу, «я не могу найти в себе идею, которая мне представляет, чем могла бы быть сила или могущество, приписываемые творениям»⁵. Какие бы интеллектуальные усилия для понимания

¹ Malebranche N. Oeuvres complètes. T. 12. P. 166.

² Ibid. P. 166.

³ Merleau-Ponty M. L'union de l'âme et du corps chez Malebranche. Biran et Bergson. P., 1968. P. 9.

⁴ Remaud O. Des phénomènes au système. Notes sur Leibniz face à Locke et à Malebranche // La légèreté de l'être. Études sur Malebranche. P., 1998. P. 190.

⁵ Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P. 970.

названной идеи ни предпринимались, они останутся совершенно бесплодными. Напротив, легко обнаружить связь силы и могущества с бесконечно совершенным существом. Кроме того, если бы философы ясно усматривали действующую силу сотворенных вещей, их мнения по данному вопросу не могли бы расходиться. Между тем некоторые утверждают, что «естественные причины» действуют посредством субстанциальных форм, другие — посредством фигуры и движения, третьи — посредством качеств и т.д. «Мне кажется, что это различие мнений дает нам право думать, что люди часто говорят о вещах, которых совсем не знают»¹. Так как могущество творений — «фикция ума», то о нем рассуждали, лишь руководствуясь собственной фантазией. Конечно, Мальбранш признает, что подавляющее большинство мыслителей прошлого считали вполне реальной силу, присущую творениям. Однако он настаивает на том, что такая точка зрения никогда не имела надежных доказательств.

Французский мыслитель подробно анализирует доводы, которые, на его взгляд, можно привести в пользу тезиса о действительности «естественных причин». Прежде всего, некоторые авторы настаивают на эффективности «естественных причин», ссылаясь на то обстоятельство, что в противном случае не было бы никакой возможности отграничивать живые вещи от неживых. Если за живыми существами отрицается наличие внутреннего принципа их действий, то тем самым они приравниваются к неодушевленным предметам. Конечно, возражает Мальбранш, люди всегда думали, что легко отличают живое от неживого. В данном вопросе они полагались на чувства: кажется очевидным, что камень, например, не кричит, не прыгает, не бежит. Однако в действительности принцип жизни животных мало отличен от закона движения часов. В конечном счете жизнь тела сводится к движению его частей.

Далее, противники окказионализма полагают, что если объявить «вторичные причины» неэффективными, то окажется невозможным различение качеств разного рода элементов. Сущность вещей станет трудноопределимой, исчезающе изменчивой. Можно было бы утверждать, например, что огонь способен оказывать такое же освежающее действие, как и вода. На эти соображения Мальбранш возражает: законы передачи

¹ Ibid. P. 973.

движений, установленные Создателем, всегда одинаковы, а сущность вещей неизменна.

Некоторые философы рассматривают в качестве главного доказательства эффективности «естественных причин» существование свободной воли человека. Автор «Разъяснений» отвечает на этот аргумент следующим образом: человек действительно испытывает желания и обладает свободой, но именно Бог — причина его идей и ощущений, которые в свою очередь выступают мотивами, задающими условия осуществляемого людьми выбора.

Наконец, иные из числа философов, защищающих тезис о действенности «естественных причин», ссылаются на Св. Писание. Читая Писание, настаивает Мальбранш, всегда следует помнить, что в нем используются выражения, призванные сделать доступным и понятным его смысл огромному большинству людей. Поэтому ошибочно во всех случаях приписывать им безусловную научную точность, язык Писания приспособлен к слабости и невежеству многих представителей рода человеческого. Мальбранш говорит о том, что «очень опасно» принимать буквально выражения, взятые из обыденного языка. Люди зачастую формулируют свои мысли, следуя чувственным впечатлениям или предрассудкам детства.

Мальбранш останавливается и на такого рода вопросе: побуждает ли авторитет Августина принять за истину учение об эффективности «вторичных причин»? Автор «Разъяснений» соглашается с тем, что в работах Августина нет критики названного учения. Он высказывает предположение, что Августин специально и тщательно не исследовал вопрос о «вторичных причинах», не имел о нем какого-либо сложившегося твердого мнения.

Анализируя проблему «естественных причин», Мальбранш представляет Декарта своим предшественником и союзником: «Обыкновенно предполагают, что тела могут двигать друг друга и даже приписывают это мнение Декарту, вопреки тому, что он ясно говорит в параграфах 36 и 37 второй части своих *Начал философии*»¹.

¹ Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P. 1001; «Что касается первопричины, то мне кажется очевидным, что она может быть только Богом, чье всемогущество сотворило материю вместе с движением и покоем и своим обычным содействием сохраняет в универсуме столько же движения и покоя, сколько оно вложило в него при творении» (Декарт Р. Соч. Т. 1. С. 367).

В первом «разъяснении» Мальбранш настаивает на противоречивости представлений о существовании самостоятельных физических причин. «Мне кажется даже, что есть противоречие и что таким образом Бог не может предоставить своим творениям истинного могущества или сделать их причинами какой-либо физической реальности, так как я считаю достоверным, что сохранение — не что иное, как непрерывное творение»¹.

Мальбранш особо подчеркивает, что не существует никакой посредствующей инстанции между Богом и движущимися телами. Данное положение французский мыслитель подкрепляет рассуждениями от противного. Если допустить наличие такой посредствующей сущности, то она должна быть либо телом, либо духом. Но если бы она была телом, тогда оказалось бы, что имеются тела, обладающие самодвижением и способные естественным образом приводить в движение другие тела (такое допущение, по Мальбраншу, ложно в силу упомянутых ранее аргументов). Если же посредствующей сущностью объявляется дух, тогда получается, что дух, способный двигать тело, должен полностью определять божественную волю, непрерывно созидаящую мир (а это явно нелепо: никакая сила не может изменить волю Высшего существа). Кроме того, если бы дух являлся упомянутой посредствующей инстанцией, тогда пришлось бы согласиться с тем, что в произведенной мудрым Создателем Вселенной более совершенное служит менее совершенному, т.е. дух телу (что невозможно). Никаких посредствующих звеньев между Богом и миром не должно быть еще и в силу всесовершенной природы Божества: для приведения в движение тел Творцу достаточно только пожелать этого. В подобной ситуации любые посредствующие звенья оказались бы бесполезны и свидетельствовали бы только о недостатке мудрости (если бы Бог прибегал к дополнительным средствам там, где вполне хватает одного-единственного инструмента — акта его воли). Не являясь безусловно самостоятельными сущностями, всецело завися от Бога, тела получают свое движение от того начала, которое вызвало их к бытию.

В общем же, по мнению Мальбранша, все модусы сотворенных субстанций соединены непосредственной и неразрывной связью только с Богом. Так как творения без Бога одинаково бессильны, то они по своей природе взаимонезависимы,

¹ Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P. 807.

связь между ними может возникать и поддерживаться лишь посредством деятельности Творца. И все-таки благодаря Создателю каждое сотворенное существо может выступать в роли окказиональной причины целого ряда явлений: «Бог сообщает свое могущество творениям, только вводя в них окказиональные причины»¹.

Важно отметить, что помимо вышеприведенного обоснования (тело не может действовать на дух и т.д.) теории окказиональных причин, которое можно назвать рациональным, исключаящим всякие ссылки на авторитет, у Мальбранша присутствует также аргументация сугубо теологического характера, призванная подтвердить эту центральную для его философской системы теорию. Собственно, эта теологическая аргументация может быть резюмирована в виде двух положений. Во-первых, Мальбранш стремится обосновать окказионалистскую теорию ссылками на авторитет Св. Писания: «Обратимся к Священному Писанию. Когда Бог доказывает израильтянам, что они должны поклоняться Ему, т.е. должны бояться и любить Его, то главные доводы, приводимые Им, сводятся к тому, что Ему принадлежит власть вознаграждать их и карать... Он хочет, чтобы почитали только Его, потому что только Он один — истинная причина блага и зла: бывает ли в их городе, как говорит один пророк, бедствие, которое не Господь попустил бы? Ибо естественные причины не суть истинные причины зла, по-видимому причиняемого ими нам: Бог действует в них, и потому Его одного должно любить и бояться в них»². Во-вторых, французский философ настаивает на том, что утверждение самостоятельности внешних вещей неизбежно ведет к оправданию политеизма, противного христианству как единственной истинной религии (по его мнению, каждый признанный исключительно самодостаточным, независимым объект приобретает как бы статус божества).

По Мальбраншу, подлинная философия и религия совершенно согласны друг с другом: чем глубже человек постигает метафизические истины, тем более стойким он становится в вопросах веры. Согласие религии и философии заключается в том, что религия учит о единственном истинном Боге, а философия говорит о единственной поистине действительной причине; религия отвергает множество языческих богов, а философия отвергает множество псевдосамостоятельных при-

¹ Malebranche N. Oeuvres. T. 2. P. 240.

² Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. 318.

чин. Кроме того, «новая философия» (основанная Декартом и развитая Мальбраншем) способствует распространению истинной религии, поскольку «ниспровергает все доводы вольнодумцев, установив свой самый высший принцип, совершенно согласный с первым принципом христианской религии, а именно: что должно любить и бояться только одного Бога»¹.

Примечательно, что многочисленные и влиятельные ложные философские теории, согласно автору работы «О разыскании истины», появились не без помощи нечистой силы: «Все мелкие божества язычников и все частные причины философов — одни химеры, которые старается внушить злой дух, желая уничтожить культ истинного Бога, желая занять ими разум и сердце, созданные Творцом для себя. Подобным вещам научает нас не та философия, которую человечество получило от Адама, а та, которую оно получило от змея»².

Несмотря на приведенные высказывания Мальбранша, вопрос о реальном соответствии его философского учения христианству (или, что то же самое, вопрос о подлинном мировоззренческом смысле его онтологии) вызвал разноречивые оценки исследователей. Многие историки мысли и философы усматривали неуклонную тенденцию окказионализма к превращению в пантеизм, не совместимый с христианским вероучением. В подобном контексте всячески подчеркивалось теоретическое родство мальбраншизма и идей Спинозы.

При этом логика рассуждений истолкователей философии автора «Христианских размышлений» была довольно проста. Если истинная причина всего происходящего в мире — Бог, то сотворенные субстанции теряют свою самостоятельность; если за любым действием материальных или духовных объектов стоит Божество, то именно оно и должно составлять сущность этих объектов. Значит, исчезает всякая грань между Творцом и творением, Бог и мир — одно единое целое. Единственная действующая причина должна быть провозглашена единственной субстанциальной сущностью.

В контексте «спора о пантеизме» ораторианца вопрос о соотношении систем Мальбранша и Спинозы неоднократно обсуждался исследователями новоевропейской философии последних двух столетий, вызывая самый пристальный их интерес. В сущности за этим, казалось бы, частным вопросом историко-философского характера скрывается другой, более

¹ Там же. С. 326.

² Там же. С. 325.

общий: можно ли видеть в последовательности новоевропейских философских систем лишь выражение «чувства жизни» или же это строго необходимый процесс, обусловленный скорее имманентной теоретической логикой, чем индивидуальными особенностями различных мыслителей?

Непосредственное влияние названных мыслителей друг на друга маловероятно. Главный труд Спинозы был опубликован уже после выхода в свет первых двух томов «О разыскании истины», в которых Мальбранш сформулировал ведущие идеи своей системы. Основные идеи Спинозы сформировались задолго до появления указанной работы французского философа.

В сложившейся ситуации проблема получает следующее выражение: нужно ли считать систему Мальбранша логически неизбежным «переходным этапом» на пути от «неустойчивого» картезианского дуализма к пантеистической модели мира? Скрывает ли в себе философия Мальбранша «элементы» спинозизма?

Впервые вопрос о теоретической близости систем двух великих метафизиков XVII в. был поставлен еще при жизни Мальбранша. Он обсуждался в ходе переписки последнего с Ж.Ж. Дорту де Мэраном. Очевидно, что данная переписка должна послужить по крайней мере отправным моментом при рассмотрении интересующего нас вопроса. Первая публикация переписки была осуществлена в 1841 г. Фейе де Коншем. Переписка датируется сентябрем 1713 г. — сентябрем 1714 г. Она содержит восемь писем, по четыре со стороны каждого корреспондента. Жан Жак Дорту де Мэран (1678—1771) — видный ученый своего времени. Он родился в Безье, учился в тулузском коллеже, в 1698—1702 гг. изучал в Париже физику и математику. В столице он познакомился с Мальбраншем, стал его почитателем. С 1702 г. Мэран проживал в Безье, занимаясь научными исследованиями, три его труда, посвященные проблемам физики, были увенчаны Академией Бордо (1715—1717). Ободренный своими достижениями, Мэран перебирается в Париж, с 1719 г. он входит в состав Академии наук, в 1740—1743 гг. занимает должность ее постоянного секретаря (после Фонтенеля). С 1743 г. Мэран — директор «*Journal des savants*», он поддерживает связь с ведущими учеными Европы, именно он и выступает инициатором интересующей нас переписки.

В первом письме от 17 сентября 1713 г. Мэран сообщает, что перейдя от физики и математики к изучению религии, он избрал своими проводниками Мальбранша, Декарта, Паскаля и Аббади. Его уверенность в правильности избранного пути и достигнутых знаний была, однако, поколеблена после прочтения «Этики» Спинозы. Абстрактный, геометрический способ построения философии, последовательность, строгость доказательств чрезвычайно заинтересовали Мэрана. Он признается, что внимательно прочитал поразивший его труд, затем изучил его повторно, следуя рекомендациям Мальбранша (т.е. в уединении, заставив умолкнуть страсти — «Беседы о метафизике»). «Но чем больше я его читаю, тем более я нахожу его основательным и полным здравого смысла. Одним словом, я не знаю, как оборвать цепь его доказательств»¹. Мэран говорит о состоянии беспокойства и растерянности, в котором находится под влиянием прочитанного. Он понимает, что принципы «Этики» поставили под сомнение все прежде самые дорогие для него идеи и обращается за советом и даже помощью к Мальбраншу. Он напоминает, что в годы юности имел возможность получить от Мальбранша разъяснения по целому ряду сложных вопросов. Мэран просит знаменитого ораторианца помочь ему раскрыть «паралогизмы этого автора» или хотя бы указать первый логически ошибочный шаг, ведущий «в бездну». Он говорит, что, с одной стороны, не может «без грусти» рассматривать следствия, вытекающие из принципов названной системы, с другой — не видит возможности оспорить приводимые ее автором доказательства.

Мэран упоминает о том, что читал различные опровержения Спинозизма, но они его не удовлетворили. Критики совсем не поняли Спинозу, они сами подвержены ошибкам, смешивают важнейшие понятия. Мэран ждет от Мальбранша геометрически безупречного опровержения.

В своем ответе от 29 сентября Мальбранш замечает, что находит обсуждаемую книгу «весьма темной и полной двусмысленностей». Свои основные критические соображения ораторианец формулирует в первом же письме, хотя и подчеркивает, что находится в деревне и не имеет под рукой нужного издания. «Главная причина ошибок этого автора проистекает, мне кажется, из того, что он принимает идеи творений за сами творения, идеи тел за тела и что он предполагает, что их видят в них самих: грубая ошибка, как Вам известно, так

¹ Malebranche N. Correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan. P., 1947. P. 102.

как, будучи убежденным внутренне, что идея протяжения вечна, необходима, бесконечна, и предполагая сверх того невозможным творение, он принимает за мир или сотворенную протяженность умопостигаемый мир, который является непосредственным объектом ума. Таким образом, он смешивает Бога, или верховный Разум, заключающий идеи, которые освещают наши умы, с произведением, которое идеи представляют»¹.

Кроме того, Мальбранш говорит о том, что следствия спинозизма «внушают ужас», приводимые же доказательства часто ошибочны. Например, определение Бога трактуется в таком смысле, что уже предполагает то, что требуется доказать. Ораторианец настаивает, что Спиноза выводит из своих принципов «множество противоречий». По Мальбраншу, прежние опровержения спинозизма не должны беспокоить Мэрана: «Могло случиться так, что его плохо опровергали, но отсюда не следует, что он прав»². Наконец, он рекомендует ознакомиться со своей работой «Беседа христианского философа...», которая поможет рассеять испытываемые корреспондентом из Безье затруднения.

Второе письмо Мэрана (от 9 ноября) гораздо обширнее первого. Он явно не удовлетворен полученным ответом. Выражая, в соответствии с требованиями этикета, «глубокое почтение», «бесконечную признательность», он довольно решительно заявляет, что рассмотрев замечания Мальбранша, находит их неспособными поколебать доказательства Спинозы. Мэран подробно анализирует полученное письмо. Приводимые Спинозой доказательства часто ошибочны? Он выводит из своих принципов множество противоречий? Поначалу так казалось и самому Мэрану. «Но размышления, которые я был вынужден проделать, показали мне, что то, что я вначале принял за противоречия, было таковым только по видимости, и что, напротив, не было ничего более прочного, ни лучше связанного, чем его принципы»³.

Определение Бога в «Этике» уже заключает то, что требуется доказать? Мэран утверждает, что названное определение находит безошибочное применение, что оно используется только один раз — для доказательства бытия Бога. К тому же

¹ Malebranche N. Correspondance... P. 105—106.

² Ibid. P. 106.

³ Ibid. P. 109.

один из способов названного доказательства аналогичен тому, который встречается у Декарта и Мальбранша.

Наконец, относительно основного замечания Мальбранша Мэран заявляет, что нигде в тексте Спинозы не находит смешения идей с их объектами. Более того, он усматривает близость спинозизма с концепцией «видения вещей в Боге», защищаемой Мальбраншем: «Напротив, я не вижу никакой системы, из которой следует более непосредственно различение идей с их объектом и из которой можно лучше вывести ту истину, которую Вы удачно раскрыли: что все, что мы видим, мы видим в Боге»¹. Мэран интерпретирует онтологию Мальбранша таким образом, что ее оказывается легко отождествить с пантеистической позицией. «Ваше умопостигаемое протяжение не что иное, как протяженная субстанция, для которой сотворенное или материальное протяжение, т.е. тела, цвет, твердость и т.д. ... являются только простыми модусами»².

В заключение Мэран продолжает настойчиво добиваться от Мальбранша точного указания на логический изъян в рассуждениях Спинозы.

Свой второй ответ Мальбранш пишет уже из Парижа (5 декабря). Правда, этот ответ еще более краток, чем первый. Он замечает, что вновь перечитал «некоторые места» из книги Спинозы. Однако трудности со здоровьем и необходимость отвечать на недавно опубликованный труд, содержащий критику его учения о благодати, заставляют отказаться от мысли детально исследовать доказательства автора «Этики». Тем не менее, Мальбранш добавляет к своим прежним рассуждениям новый аргумент полемического свойства. Он утверждает, что монизм Спинозы не обоснован. «Автор совсем, следовательно, не доказывает, что имеется только одна субстанция. Он доказывает лишь, что есть только один верховный Разум, заключающий идеи всех возможных существ; и он нисколько не доказывает, что этот Разум, который его просвещает, является вселенной и что небо, земля, люди и он сам суть модификации этого разума»³.

Третье письмо Мэрана датировано уже следующим годом (6 мая 1714). Он объявляет, что бесполезно говорить о противоречиях обсуждаемой книги до тех пор, пока «способом геометров» не будет наконец выявлено то место системы, кото-

¹ Ibid. P. 112—113.

² Ibid. P. 115.

³ Ibid. P. 119.

рое содержит «первый паралогизм». Таков наиболее верный, простой, легкий, соответствующий здравому смыслу способ опровержения. Смутные же возражения, неопределенные указания отнюдь не в состоянии поколебать математически выверенную систему. Мэран говорит о том, что прочитал рекомендованную ему Мальбраншем «Беседу христианского философа...», но не видит, каким образом идеи этой работы могли бы опровергнуть систему Спинозы. Наоборот, предложенная Мальбраншем трактовка высшего бытия видится Мэрану вполне совместимой со спинозизмом. Мэран предлагает следующее доказательство своего тезиса о том, что в системе самого Мальбранша материальные вещи также следует считать модусами Бога. В мире могут существовать субстанции либо модусы субстанций. Субстанция — то, что может мыслиться как нечто не зависимое от всего остального. Модус — то, что не может ни существовать, ни познаваться самостоятельно. Модус невозможно помыслить вне идеи соответствующей субстанции. Однако идея любого тела определяется идеей умопостигаемого протяжения, вне которой не может быть постигнута. Следовательно, всякое тело есть модус умопостигаемой протяженности, являющейся субстанцией материальных объектов. Но если умопостигаемая субстанция является Богом, нужно заключить, что божественная сущность — субстанция всех материальных тел. Таким образом, Мэран недвусмысленно дает понять Мальбраншу, что его собственная философия является пантеистической.

Мальбранш с этим, разумеется, не согласен. Его третье письмо (12 июня), вопреки практике прошедшего года, достаточно многословно. Замечания Мэрана его задели за живое; он признает, что заново перечитал все письма своего корреспондента. Мальбранш делает акцент на том, что искомый «паралогизм» уже давно найден: «он смешивает мир, сотворенную протяженность, которая не может быть непосредственным объектом ума, потому что она не может влиять на ум, действовать на него, с идеей той протяженности, которую я именую умопостигаемой, так как это она одна воздействует на ум»¹. Мальбранш согласен с тем, что умопостигаемая протяженность является сущностью Бога, но требует всячески ее отграничивать от «локальной протяженности» материальных объектов. Он упрекает Мэрана в том, что тот фактически повторяет ошибку Спинозы, смешивая два упомянутых вида

¹ Malebranche N. Correspondance... P. 135.

протяжения. В заключение он рассказывает притчу о философе, геометре и больном подагрой, переводя полемику в теологическую плоскость. Геометр доказывает больному, что тот не может испытывать мучений: всякая боль должна иметь причиной либо тело, либо душу, либо Бога. Боль не может быть вызвана действием тела, поскольку тело не влияет на душу (ссылка на философа). Не может она быть и действием души, иначе боль зависела бы от нашего желания (а кто же пожелает себе плохого?). Наконец, она не может быть действием Бога, иначе надо признать, что Богу известна боль, т.е., что он способен страдать и, следовательно, несовершенен. Итак, доказательство налицо, возможно ли его опровергнуть? «"Я знаю, что оно ложно", — ответил больной подагрой, — "и что вы насмехаетесь надо мной: прощайте". Истинно верующий поступает как этот больной... и вера приходит только через откровение»¹.

В своем ответе (26 августа) Мэран жалуется на то, что вместо геометрически точного указания на паралогизм Спинозы он получил лишь «смутные и общие возражения». На взгляд Мэрана, то, что Мальбранш в своем последнем письме именует искомым паралогизмом, таковым вовсе не является. «Я не сумел найти ни одного места в его книге, где он впал бы в эту ошибку»². Напротив, согласно Мэрану, можно привести сотню отрывков, где Спиноза четко проводит различие мышления и протяжения, идей и вещей.

Очередное письмо Мальбранша (6 сентября) поставило итоговую точку в полемике. Ложным, настаивает он, является пятое доказательство «Этики». Ссылаясь на отсутствие в ближайшее время досуга, он призывает прервать «бесполезную работу». «Я не думаю, что могу Вас разубедить в Ваших мнениях короткими ответами на Ваши письма, которые, хотя длинны и хорошо написаны, не всегда пробуждают в моем уме ясные идеи. То, что автор осмеливается называть доказательством, согласно моей мысли, только внешняя видимость и собрание предложений. Доказывать, собственно, — это развивать ясную идею и выводить из нее с очевидностью то, что эта идея с необходимостью заключает»³. В завершение Мальбранш подчеркивает, что в своих размышлениях всегда исходил из «догм веры», будучи убежден в их непоколебимой прочности.

¹ Ibid. P. 143.

² Ibid. P. 146.

³ Ibid. P. 171.

Примечательно, что заключительным словом в полемике прозвучал довод теологического характера. Декарт, как и Спиноза, вряд ли в поисках философской истины счел бы необходимым прибегать к подобной методологии.

Среди многочисленных интерпретаций вопроса о соотношении систем Мальбранша и Спинозы выделяются две диаметрально противоположные позиции.

Разновидностью пантеизма считали философию Мальбранша Эмиль Фарни¹, Марио Новаро², Д. Левин³, А.И. Введенский⁴, И.С. Нарский⁵. Нелишне при этом упомянуть, что позицию Мальбранша сближали со спинозизмом даже столь несхожие по своим мировоззренческим установкам философы, как Ламетри⁶ и Гегель⁷. Франсиск Буйе отмечал «тесное родство» учений Мальбранша и Спинозы. Он подчеркивал, что хотя Мальбранш принимает существование сотворенных субстанций, отличных от Бога, но они могут сохраняться и действовать только благодаря постоянному вмешательству первопричины. Это — субстанции лишь по названию, по сути же они не более, чем феномены⁸. Жан Баптист Борда-Демулен утверждал, что Мальбранш, как и Спиноза, представляет тенденцию к пантеизму⁹. Виктор Кузен заявлял, что переписка Мальбранша с Мэраном дает наглядный «философский урок» того, как некое исходное убеждение может тщетно вступать в борьбу с собственными следствиями. По его мнению, Мальбранша обоснованно упрекали в спинозизме, несмотря на все попытки французского мыслителя дистанцироваться от казавшегося ему нелестного сравнения. В системе Мальбранша, утверждает Кузен, душа и мир как бы поглощены Богом, поэтому теоретику окказионализма сложно противостоять учению о единой субстанции¹⁰. Леон Олле-Лапрюн считал, что

¹ Farny E. Etude sur la morale de Malebranche. Chaux-de Fonds, 1886. P. 21.

² Novaro M. Die Philosophie des Nicolaus Malebranche. Berlin, 1893. S. 91.

³ Lewin J. Die Lehre von den Ideen bei Malebranche. Berlin, 1912. S. 1.

⁴ Введенский А.И. Декарт и окказионализм. Берлин; СПб.; М., 1922. С. 73–76.

⁵ Нарский И.С. Западноевропейская философия XVII века. М., 1974. С. 138.

⁶ Ламетри Ж.О. Соч. М., 1976. С. 162.

⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 372.

⁸ Bouillier F. Histoire et critique de la révolution cartésienne. Lyon, 1842. P. 265–266.

⁹ Bordas-Demoulin J.B. Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences. T. 1. P., 1843. P. 61.

¹⁰ Cousin V. Fragments de philosophie cartésienne. P., 1845. P. 347–348.

изучение переписки Мальбранша с Мэраном позволяет, в частности, заключить: Мальбранш логически связан со спинозизмом, который ненавидит¹. На теоретическом сходстве учений двух философов настаивал Адольф Франк, который полагал, что их сближает концепция Бога². Шарль Ренувье считал очевидным, что Мальбранш оказался не в состоянии ответить на возражения Мэрана. По его мнению, различие двух видов протяженности «совершенно бесполезно»³. О неубедительности ответов Мальбранша Мэрану говорил и Поль Верньер. Согласно последнему, близость идей двух великих метафизиков несомненна: например, оба отвергают антропоморфические трактовки божества, одинаково интерпретируют проблему чуда, рассматривая как невозможное все, что противоречит универсальным законам и др.⁴ Верньер считает, что Мальбранш вполне мог и должен был бы отнестись с симпатией к «монументальному произведению» Спинозы, но ему воспрепятствовали причины догматического и психологического порядка: «противоречие было в глубине самого Мальбранша, как оно, быть может, было и у Декарта: невозможность примирить строгий рациональный метод с догмами религии откровения. Загадка системы Мальбранша — это драма его души... Но эта драма — это также драма эпохи, эпохи христианского рационализма, раздираемого между противоречивыми требованиями»⁵.

Напротив, значительная часть исследователей довольно резко разграничивает пантеистические концепции и учение Мальбранша. Так, например, интерпретацию воззрений французского философа в духе пантеизма отвергали А. Жоли⁶,

¹ Ollé-Laprune L. La philosophie de Malebranche. T. 2. P., 1870. P. 151.

² Franck A. Moralistes et philosophes. P., 1872. P. 217—218.

³ Renouvier Ch. Philosophie analytique de l'histoire. Les idées. Les religions. Les systèmes. T. 3. P., 1897. P. 320, 313. Отметим, что Ренувье выделяет и пункты различия учений: бесконечность мира для Спинозы и конечность для Мальбранша, потеря индивидуальности после гибели тела для первого и сохранение личности, с точки зрения второго (Ibid. P. 323, 326). И все же история «чистой метафизики» вправе связывать обоих философов с «одной школой, почти с одной доктриной» (Ibid. P. 325).

⁴ Vernière P. Spinoza et la pensée française avant la Révolution. T. 1. P., 1954. P. 260—261.

⁵ Ibid. P. 270.

⁶ Joly H. Malebranche. P., 1901. P. 75—76.

П. Дюкассе¹, А. Кювилье². Огюст Гратри, рассматривая концепцию Мальбранша, заявлял, что в XVII в. был только один пантеист — Спиноза³. Эмиль Сессе также утверждал, что в философии Мальбранша мы не встречаем Бога пантеистов⁴. Довольно осторожно формулировал свою позицию Эмиль Блампиньон, который хотя и говорил, что Спинозу и Мальбранша разделяет «легко переходимый мост», все же добавлял, что последнего останавливает «на его берегу» лишь откровение, поэтому «никогда Мальбранш не падал в пропасть спинозизма»⁵. Ф. Пиллон свой обстоятельный анализ переписки Мэрана и Мальбранша резюмирует следующим образом: «во всех решениях, которые она дает, метафизика Мальбранша ясно предстает как антиспинозистская»⁶. Виктор Дельбос заявлял, что с моральной, религиозной, метафизической точек зрения Мальбранш несколько не приближается к спинозизму⁷. Жозеф Видгрэн тоже категоричен в своей оценке: «Религиозная вера Мальбранша также отдаляет его от пантеиста Спинозы»⁸. Леон Брюншвик говорил о необходимости метафизического разграничения позиций двух великих мыслителей: «рассматриваемые как метафизики, Спиноза — идеалист, Мальбранш — реалист»⁹. А. Лемуан настаивал на «глубоком различии» между «мальбраншизмом» и философией Спинозы¹⁰, а Э. Бутру утверждал, что «сходство систем Мальбранша и Спинозы только кажущееся, душа систем различна»¹¹. Женеви́ева Роди-Леви, анализируя учение Мальбранша о «видении вещей в Боге», заключает: «таким образом, видение в Боге, далекое от того, чтобы приводить к спинозизму, исключает его»¹². По мнению Денизы Ледюк-Фейет, Мальбран-

¹ Ducassé P. Malebranche. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. P., 1947. P. 49—50.

² Cuvillier A. Essai sur la mystique de Malebranche. P., 1954. P. 91.

³ Gratry A. De la connaissance de Dieu. T. 1. P., 1856. P. 429.

⁴ Saisset E. Essai de philosophie religieuse. P., 1859. P. 63.

⁵ Blampignon E.A. Etude sur Malebranche. P., 1862. P. 145—154.

⁶ Pillon F. L'évolution de l'idéalisme au dix-huitième siècle. Spinozisme et malebranchisme // L'année philosophique. 1894. P., 1895. P. 199.

⁷ Delbos V. La philosophie française. P., 1921. P. 132.

⁸ Vidgrain J. Le christianisme dans la philosophie de Malebranche. P., 1923. P. 202.

⁹ Brunschvicg L. Spinoza et ses contemporains. P., 1923. P. 346.

¹⁰ Lemoine A. Des vérités éternelles selon Malebranche. P., 1936. P. 276—292.

¹¹ Boutroux E. La philosophie allemande au XVII siècle. P., 1948. P. 49.

¹² Rodis-Lewis G. Nicolas Malebranche. P., 1963. P. 122.

ша несправедливо обвиняли в спинозизме во многом из-за устанавливаемого им тождества идей Бытия и Бога¹.

Кто же все-таки был прав в споре Мальбранша с Мэраном? Содержит ли система Мальбранша «скрытый спинозизм»? Ключевую роль в их полемике играет понятие интеллектуальной протяженности. В философии Мальбранша оно используется при характеристике процесса познания материальных вещей. Душа, не способная к прямому взаимодействию с материальной реальностью, может познавать ее посредством умопостигаемого протяжения, созерцание которого Бог делает доступным для нее.

Мальбранш полагал, что Спиноза незаконно смешивает интеллектуальную протяженность как прообраз вещей с самими сотворенными объектами. Конечно, такого рода суждение может представляться справедливым лишь с точки зрения сторонника креационизма. Мэран же усматривал в учении самого Мальбранша отсутствие четкой грани между двумя видами протяженностями: в конечном счете, разве не познаем мы один вид протяженности посредством другого?

Но согласиться с интерпретацией Мэрана вряд ли возможно прежде всего потому, что в сфере онтологии Мальбранш твердо придерживается картезианского дуализма. Далее, ораторианец принимал идею творения мира Богом и даже выдвигал ее философские доказательства («Христианские размышления»). Спиноза же исключал возможность существования сотворенных субстанций (шестая теорема первой части «Этики»). Возникновение какого-либо объекта «из ничего», по мнению Спинозы, совершенно невозможно (схолия 20-й теоремы четвертой части «Этики»).

Кроме того, Мальбранш многократно повторяет мысль о субстанциальном отличии Бога и мира. «Бог не сообщает свою субстанцию творениям»². Божественная субстанция отлична от телесной, поскольку не имеет пространственной протяженности. Бог бестелесен, и хотя именно поэтому он легко пребывает повсюду во Вселенной, однако он не заключен в творении, пребывает также и вне его³. Бог и мир не могут быть тождественны, так как в противном случае придется признать, что всесовершенное существо состоит из несовершенных частей. «Разве это совершенство — быть несправед-

¹ Leduc-Fayette D. Malebranche. P., 1998. P. 22.

² Malebranche N. Oeuvres complètes. T. 12. P. 54.

³ Ibid. P. 178.

ливым в своих частях, несчастным в своих модификациях, невежественным, безумным, нечестивым? Грешников больше, чем добрых людей... какое разобщение, какая борьба между Божеством и его частями!»¹ Богу не свойственны ограниченность и несовершенство творений — и в этом их существенное отличие². Бог — «единственное Бытие, которое заключает в простоте своей сущности все, что есть реального или совершенного во всех существах, которые являются лишь сопричастными (я не говорю частями), бесконечно ограниченными, лишь бесконечно несовершенными подражаниями его сущности»³. Спиноза, «делавший своего бога из Вселенной», — «безбожник»⁴. Наконец, Мальбранш принимает идею личного Бога, говорит о двух природах Иисуса Христа, о таинстве искупления и т.д.⁵

Следует особо отметить, что «видение в Боге» для Мальбранша — не единственный способ познания, он не имеет отношения к постижению сотворенных духов, которые могут изучаться по аналогии, а также посредством внутреннего чувства. Поэтому познавательный процесс для Мальбранша не может быть замкнут только на божественной субстанции.

Таким образом, Мальбранша вряд ли правомерно относить к числу теоретиков пантеизма. Разумеется, можно принять гипотезу о непоследовательном, «скрытом пантеизме»: незаметно для самого автора ряд принимаемых им положений требует характерных для пантеизма выводов. Но и такого рода гипотеза выглядит слишком смелой, всегда будет наталкиваться на приведенные возражения. Скорее правильнее говорить о том, что некоторые элементы философии Мальбранша заключают в себе тенденцию к монизму. Действительно, своеобразное развитие окказионалистского учения о Боге как единственной истинной причине могло бы привести к построению монистической онтологии.

Но можно ли считать эту тенденцию философии Мальбранша единственной и ведущей? Принятие положительного ответа выглядит сильным упрощением ситуации. В глубине

¹ Malebranche N. Oeuvres complètes. T. 12. P. 199.

² Ibid. P. 182—183.

³ Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. T. 2. P., 1992. P. 1083.

⁴ Ibid. P. 186. В связи с этим можно отметить, что в сочинениях Мальбранша негативные оценки нередки, встречается, к примеру, выражение «жалкий Спиноза» (Ibid. P. 283).

⁵ Malebranche N. Oeuvres complètes. T. 12. P. 313—354.

системы Мальбранша мы уже сталкивались с элементами тенденции иного рода. Французский мыслитель поставил под сомнение возможность сугубо рационального доказательства существования материального бытия. По мнению Жоржа Лиона, последовательно проведенная позиция Мальбранша по вопросу о внешних телах должна была бы привести его к отказу от понятия материи¹. Равным образом Ричард Экворт считал, что Мальбраншем не было представлено убедительного решения проблемы внешнего телесного бытия².

Если существование материи оказывается проблематичным, то очевидное бытие может быть приписано только Богу и сотворенным душам. Последовательно проведенная позиция такого рода имеет значительное сродство с идеализмом Беркли и Колиера. Приводят ли с неизбежностью принципы Мальбранша к берклианству? Скорее и в этом случае следует говорить о том, что отдельные элементы его системы, будучи соответственным образом истолкованы и развиты, могли бы быть вписаны в рамки тенденции «имматериализма».

Очевидно, что система Мальбранша содержала в себе гораздо больше возможностей, чем представлялось сторонникам ее пантеистической интерпретации. Поэтому рассмотрение ее в качестве логически неизбежного этапа, своего рода «необходимого звена» на пути от картезианского дуализма к Спинозизму по сути оказывается неправомерным сужением реального историко-философского контекста.

В общем можно сделать вывод о том, что отмеченные весьма существенные разногласия между исследователями в действительности высветили внутренние сложности философии Мальбранша. Конечно, он не был пантеистом, что достаточно ясно из вышесказанного. В то же время немалая доля справедливости заключается в том подходе, согласно которому последовательно развитые принципы философии Мальбранша в итоге могли бы привести к отказу от дуализма. Учение о единственной высшей причине имплицитно заключает тенденцию к построению монистической философии. Тем не менее, такая система не была разработана самим Мальбраншем (что, разумеется, ни в коем случае не должно объясняться недосмотром, непродуманностью или случайностью, — виной тому вполне определенные причины теоретического характера

¹ Lyon G. L'idéalisme en Angleterre au XVIII siècle. P., 1888. P. 170—171.

² Acworth R. La disparition de la matière chez les malebranchistes anglais John Norris et Arthur Collier // La passion de la raison. P., 1983. P. 273.

и прежде всего — принципиальное стремление сохранить в составе метафизики положения, тесно связанные с христианским вероучением, а также стремление сохранить картезианский онтологический дуализм). Фактически усиление монистических мотивов в учении Мальбранша не могло обойтись без отказа от целого ряда важнейших составляющих его философии. Теория окказиональных причин автора работы «О разыскании истины» была призвана, во-первых, устранить непоследовательность в учении Декарта о субстанциях, во-вторых, привести метафизику в согласие с истинами религии. Во многом эта теория явилась вполне закономерным итогом развития христианским теологом учения о качественной разнородности субстанций. С определенной точки зрения может показаться, что онтологический дуализм Декарта в переработанном Мальбраншем виде приобрел более последовательный характер (по крайней мере в том отношении, что автор этой переработки отказался от теоретически неубедительного объяснения единства духа и тела, связанного с учением о шишковидной железе). Однако трудно отрицать, что в целом Мальбраншу не удалось устранить «неустойчивость» дуалистической метафизики (о чем свидетельствует возможность выведения монистической системы из принципов его философии). Слабости картезианского дуализма не были в полной мере преодолены и крупнейшим из последователей Декарта. Данное обстоятельство во многом повлияло на дальнейшие пути развития западноевропейской метафизики: достаточно широкое распространение и признание получают новые формы монизма и плюрализма.

Глава 5

Теория познания. Учение о «видении всех вещей в Боге»

Гносеология Мальбранша теснейшим образом связана с его онтологией. Учение о «видении всех вещей в Боге», занимающее важнейшее место в гносеологической концепции французского философа, по существу неотделимо от его теории субстанций.

Согласно Мальбраншу, человек может тремя способами «воспринимать» объекты познания: чувством, воображением, разумом. Эти три способности — модификации мышления (которое в свою очередь — атрибут души), хотя и довольно сильно отличающиеся друг от друга. Чувства предназначены для восприятия материальных предметов, данных непосредственно, находящихся в большинстве своем в известной близости от познающего субъекта. Воображение представляет материальные объекты, отсутствующие в настоящую минуту в непосредственной близости от человека. Зачастую создания воображения основываются на прежних восприятиях, воспроизводят уже виденное нами. Иногда же с помощью названной способности люди создают образы вещей, им в опыте не встречавшихся. Данные воображения являются более слабыми и бедными в сравнении с ощущениями. Поскольку духовные явления не могут быть представлены в виде образов, то они оказываются недоступными для воображения. Духовные явления постигаются разумом, которому также доступны знания и о телесных вещах. Рефлексия над мыслями и способностями души составляет особую сферу применения разума. Материальные предметы, следовательно, душа может воспринимать всеми тремя названными способностями, но духовная реальность познается только разумом.

По мнению Мальбранша, чувства и воображение не просвещают людей истинами, их данные слишком темны и смутны. Научное знание — результат сравнения идей, которое осуществляется разумом. Живость ощущений и точность идей не имеют ничего общего; познавать и ощущать — разные вещи. Например, чувствовать боль еще не значит постигать ее природу, так как в противном случае придется принять, что Бог, который знает о боли все, должен также ее чувствовать, т.е. быть несчастным существом. Если же Бог знает все о боли, не испытывая ее, то выходит, что чувствовать и познавать — разные процессы. «Знать — это иметь ясную идею о природе ее объекта»¹.

Чувства и воображение помогают осознать то отношение, которое окружающие тела имеют к нашему телу; назначение этих способностей души сугобо практическое, они даны человеку для сохранения жизни и здоровья, служат инструментом для поддержания существования. При этом «наши чувства, воображение и страсти нам совершенно бесполезны для по-

¹ Malebranche N. Oeuvres complètes / Ed. par A. Robinet. T. 12. P., 1965. P. 66.

знания истины»¹. Попытки опереться на чувства и воображение при решении вопроса о сущности внешних объектов неизбежно приводят к «сбивчивым» и «ложным» заключениям. Ощущения постоянно отвлекают разум от внимательного созерцания идей, препятствуют ему в научных изысканиях. Удовольствия и страдания гораздо сильнее действуют на душу большинства людей, чем умозрительные истины и абстрактные доводы. Иногда какое-нибудь «жужжание мухи» не дает возможность эффективно заниматься изучением отвлеченных теорий, «поглощает силу» души. Людям сложно сохранять беспристрастность суждений в ситуации, когда они волнуемы ощущениями и страстями. Неспособность большинства противостоять влиянию ощущений привела к тому, «что все науки, а особенно науки, содержащие вопросы очень трудно разъяснимые, полны бесчисленных заблуждений, и мы должны относиться с недоверием ко всем тем многотомным сочинениям, которые постоянно пишутся по медицине, физике, морали... Чем лучше даже приняты эти сочинения толпою, — я подразумеваю под толпою тех, кто мало способен к прилежанию и не умеет пользоваться своим разумом, — тем более заслуживают они презрения; ибо одобрение толпою какого-нибудь мнения о трудном предмете — непреложный признак, что оно ложно и опирается только на обманчивые понятия чувств и ложный блеск воображения»². Мальбранш рекомендует «научиться сомневаться» в «показаниях» чувств и воображения; по его мысли, это такое сомнение, которое приводит к ясности и позволяет отыскивать истину.

Весьма распространенная причина ошибок в области наук, особенно в сфере морали, по мысли Мальбранша, объясняется воздействием воображения на ум человека. На его взгляд, всегда опасно руководствоваться в своих действиях советами и суждениями людей с сильным и живым воображением. С помощью воображения ловкий оратор может увлечь за собой множество людей, особенно если они наибольшее уважение проявляют к тому, чего не понимают. Среди ученых степень самоуважения зачастую определяется знанием (действительным или воображаемым) сочинений какого-нибудь «темного» и «трудного» автора.

Мальбранш настаивает на том, что неопределенные общие термины бесполезны в ходе познания вещей. Все суще-

¹ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 1. СПб., 1903. С. 10.

² Там же. С. 310—311.

ствующее является либо некоторым бытием, либо способом бытия. Соответственно термины, не относящиеся ни к тому, ни к другому, не означают ничего. Людям, стремящимся к постижению истины, надлежит «с презрением отбросить» подобного рода лишние смыслы термины, сосредоточившись только на ясных идеях. Те, кто с чрезмерным уважением прислушиваются к отличающимся смутностью и темнотой диспутам лжеученых, оперирующих общими терминами, погружаются в глубочайшее невежество относительно природы вещей.

Всегда следует помнить, что «люди имеют идеи о вещах чисто умопостигаемых; и эти идеи являются более ясными, чем идеи чувственных объектов»; «достоверно, что абстрактные идеи самые отчетливые и что метафизические истины самые ясные и очевидные»¹.

Основное правило, которым, по мнению французского мыслителя, должен руководствоваться разум в ходе познания, заключается в том, чтобы принимать за истину только постигнутое с очевидностью. Объявляя, таким образом, главным признаком истины очевидность, Мальбранш поясняет: «очевидность состоит не в чем ином, как в ясном и отчетливом созерцании всех частей предмета и всех его отношений»². Итак, в поисках истины необходимо опираться только на ясные и отчетливые идеи разума. Попытка использовать иные критерии истины приведет только к формированию ее «ложного подобия».

Очевидность французский философ призывает тщательно отделять от вероятности. Для этого необходимо прибегать к внимательному самонаблюдению. Вероятность чаще всего опирается на чувственные впечатления; за вероятностью во многих случаях скрываются либо страсти, либо общераспространенные заблуждения. Поэтому вероятность крайне редко совпадает с истиной. Довольствуясь вероятностью, ученый рискует совершить грубые ошибки. Положения, являющиеся лишь вероятными, Мальбранш советует подвергать дальнейшему исследованию, выделяя различные их части и выявляя новые аспекты изучаемой проблемы — вплоть до того момента, пока не будет достигнута очевидность.

И все-таки он признает, что в некоторых областях человеческой деятельности не обойтись без вероятностных заключений. Это такие области, где важное и даже решающее значение

¹ Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. T. 1. P., 1979. P. 831.

² Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 1. С. 29.

имеют «случайные истины». Подразделяя истины на необходимые и случайные, Мальбранш подчеркивает, что они отличны по своим истокам. Необходимые истины всегда неизменны; они установлены божественной волей, не подверженной каким-либо влияниям. Случайные истины связаны с изменчивыми историческими обстоятельствами, с волей людей. Науки, имеющие дело с необходимыми истинами, — метафизика, математика, физика, мораль. Напротив, история и грамматика заключают в себе лишь случайные истины, поскольку отражают факты, определяемые человеческим непостоянством. В этих науках приходится руководствоваться, ввиду неимения лучшего, наибольшей вероятностью. Кроме того, в таких практических науках, как медицина и политика, нередко нужно действовать прежде чем бывает достигнута очевидность. В таких случаях нужно следовать вероятности, хотя и временно, рассчитывая в будущем восполнить недостаток в знаниях.

Множество философских учений, содержащих ложные положения, является следствием чрезмерного и совершенно неуместного доверия людей к вероятности в области философского знания: «Пусть... посмотрят, не потому ли ложь и путаница царят в обыкновенной философии, что философы довольствуются вероятностью, которую так легко найти и которая так пригодна для их тщеславия и их интересов. Не видим ли мы в ней почти повсюду множества самых разнообразных мнений об одних и тех же предметах, а, следовательно, бесчисленных заблуждений?»¹

Другой источник ошибок в области философии — слепое поклонение авторитетам. Мальбранш призывает при чтении знаменитых авторов выносить суждения об их идеях только на основе самостоятельных размышлений. Подчиняясь чужим мнениям, принимая на веру высказывания прославленных философов, человек теряет способность внимать очевидности и голосу разума. Французский мыслитель осуждает стремление многих своих современников следовать в философии взглядам Аристотеля как «общепринятым». Для автора работы «О разыскании истины» Аристотель, пожалуй, — главный пример ложного авторитета. Аристотель — «князь» лжеученых, предводитель невежд, «пользуясь его принципами, не объяснишь никогда ни одного явления природы»². Аристотель выносил суждение о вещах, опираясь на чувства

¹ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 1. С. 33.

² Там же. С. 35.

и воображение, он оперировал смутными, неопределенными, туманными идеями, не дающими действительного представления о природе вещей. Согласно Мальбраншу, «природа» Аристотеля — «чистая химера». Да и вообще, Аристотель — «ничтожный и жалкий философ»¹. Вместе с тем его наследие подается в университетах как «правило истины», его цитируют как непогрешимого автора, отрицание его учения воспринимается как «философская ересь». Применявшийся Аристотелем «способ философствования совершенно бесполезен для нахождения истины»². Из-за пагубного влияния авторитета Аристотеля философия долго «блуждала в потемках», топталась на месте в течение целых столетий, не двигаясь вперед.

Философии Аристотеля Мальбранш противопоставляет учение Декарта как основанное на достоверных началах. По мнению Мальбранша, Декарт установил верный метод исследования вещей, позволивший ему открыть истин больше, чем это удавалось сделать какому-либо из ранее живших философов. В области гносеологии одним из важнейших открытий Декарта Мальбранш объявляет его учение о субъективности «чувственных качеств» (цветов, вкусов, запахов). Приписывая названные качества самим объектам, прежние философы, по мнению автора работы «О разыскании истины», смешивали свойства телесной и духовной субстанций, результатом чего были «сбивчивые» и «неопределенные» объяснения различных явлений. Рассматривая запахи и т.п. как качества самих предметов, философы неизбежно впадали в иллюзию, будто с помощью ощущений познается истина. В действительности же, согласно французскому мыслителю, подобный подход только увеличивал количество ложных толкований природного мира, порождал различные тупиковые ответвления философской мысли, по которым ученые безо всякой пользы блуждали довольно длительное время. (Примечательно, что Мальбранш не упоминает о Демокрите, который задолго до Декарта учил о том, что цвет, горькое, холодное и т.п. характеристики субъективны, существуют «лишь в общем мнении».) Решающими доводами, подтверждающими, по Мальбраншу, учение о субъективности чувственных качеств, выступают наблюдения, связанные с различием в восприятии предметов (эти различия могут зависеть от разницы между людьми или же от особых состояний одного и того же человека).

¹ Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P. 987.

² Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. СПб., 1906. С. 352.

Итак, доверие к чувствам, недостаточное внимание к свидетельствам разума, смешение вероятности с очевидностью, поклонение авторитетам — таковы распространенные причины заблуждений, препятствующие достижению точного знания в науках. Впрочем, французский мыслитель подчеркивает, что все частные причины заблуждений можно свести к одной общей. Эта общая причина — человеческая воля. Воля выносит суждения, отвергая или принимая то, что представляет ей на рассмотрение рассудок. Заблуждения возникают из-за того, что воля часто распространяет свои суждения на те предметы, которые не охвачены ясным и отчетливым восприятием рассудка¹. Умение ограничиваться только очевидностью — редкое качество, и будь оно одинаково присуще всем людям, они не знали бы заблуждений. Человеческая воля свободна и по собственному выбору может склоняться либо к истине, либо ко лжи. Возражая тем, кто считает, что судит о вещах не воля, а рассудок, Мальбранш детально разбирает примеры суждений о различных вещах. По его мнению, когда люди сталкиваются с явной истиной, с полной очевидностью, воля очень быстро соглашается с ней, не испытывает никаких колебаний, вследствие чего может показаться, будто никакого акта воли и не было, а все сделано рассудком. Однако легко убедиться в ошибочности данного мнения, если обратиться к случаям, когда полной очевидности нет. В такой ситуации воля побуждает рассудок отыскивать новые данные, выделять новые отношения и стороны рассматриваемой проблемы. Этим влиянием воли на рассудок объясняется беспокойное, неудовлетворенное состояние познающего субъекта, еще не остановившегося на каком-либо, представляющемся окончательным решении.

Таким образом, четкое разграничение истины и заблуждения, дополненное ясным пониманием назначения основных способностей души, — таковы, по мнению французского философа, необходимые условия, без выполнения которых невозможны плодотворное развитие науки, систематическое расширение философского знания. Соблюдение названных условий позволит упорядочить ход познавательного процесса, направить его по верному руслу.

¹ Ср. с Декартом: «Область действия воли шире, чем область действия разума, и потому воля выступает как причина наших заблуждений» (Декарт Р. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 327).

Современный исследователь Жан Луи Вьейар-Барон отмечает, что автор сочинения «О разыскании истины» «заложил основы радикального анализа проблемы иллюзии», причем «Мальбранш не представляется различавшим, с концептуальной точки зрения, ошибку и иллюзию»¹.

Согласно Мальбраншу, существуют четыре способа познания (в соответствии с четырьмя типами объектов, присутствующих в мироздании). Конечно, с его точки зрения, есть только три рода онтологических сущностей: Бог — всесовершенное существо, причина бытия всех вещей; сотворенные духи; материальные тела. Однако сотворенные духи в свою очередь для всякого познающего субъекта подразделяются на два разряда: души других существ и свою собственную душу. Никаких других объектов познания не существует, так как у нас нет ни малейшей связи с чем-либо отличным от вышеупомянутых сущностей. Правда, логически возможно существование каких-нибудь особенных существ, нам неизвестных и качественно отличных от всего, с чем мы привыкли сталкиваться; однако, если рассматривать данный вопрос непредвзято, то трудно убедить свой разум в истинности высказанного предположения. Нам сложно поверить в наличие подобных существ; анализируя рассуждения в пользу приведенной гипотезы, непросто удержаться от заключения о ее неубедительности и даже ложности.

Итак, познание может двигаться только по четырем направлениям в зависимости от того, что больше занимает исследователя. Эти четыре направления познавательного процесса: 1) непосредственное познание (когда вещи постигаются «через них самих»), 2) опосредованное — через идеи, 3) познание с помощью внутреннего чувства, 4) познание по аналогии.

Непосредственно, по Мальбраншу, мы познаем в действительности одного только Бога, ибо только он один способен непосредственно воздействовать на человеческий дух. По мнению французского мыслителя, непосредственное познание может относиться к «умопостигаемым вещам», но не к материальным, лишенным активности и способности движения. Но среди умопостигаемых сущностей один лишь Бог может напрямую, непосредственно влиять на души. Поэтому Бог и является единственным объектом непосредственного знания. «Одного только Бога мы созерцаем непосредственно и прямо;

¹ Viellard-Baron J.-L. Méditation malebranchiste sur le problème de l'illusion // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1989. № 2. P. 203, 204.

он один может просветить дух своею собственною сущностью»¹. Опосредованное же познание Бога довольно затруднительно уже потому, что всякая посредствующая сущность, т.е. вещь конечная и сотворенная, не может вполне точно передавать природу безграничной Высшей причины. Впрочем, даже непосредственное познание Бога душой весьма несовершенно — в силу того, что душа как разновидность тварного бытия несоразмерна своей причине, не может постичь всей совокупности божественных совершенств. И все-таки непосредственное созерцание — единственный достаточно надежный путь постижения Бога, доступный слабым человеческим способностям.

С помощью внутреннего чувства мы постигаем собственную душу. Душа — особый объект познания, неотделимый от познающего субъекта, поэтому и способ ее рассмотрения должен быть особый. Внутреннее чувство — надежный свидетель, подтверждающий факт существования души. Посредством внутреннего чувства люди осознают все то, что происходит внутри них самих. Согласно Мальбраншу, человеческое знание о душе очень неполно и несовершенно. Внутренним чувством люди могут открыть некоторые важнейшие свойства души: ее бестелесность, свободу и др. Но люди не могут знать всех свойств души потому, что, возможно, лишь малая часть их находит свое применение в условиях земной жизни. Полное знание о душе у человека присутствовало бы только в том случае, если бы он обладал особой идеей души, из которой с необходимостью вытекали бы все ее свойства (как, например, можно вывести свойства материи из идеи протяженности). Однако такой идеи души у человека нет, он постигает душу и ее различные модификации посредством особых ощущений, которые всегда недостаточны (хотя в данном случае, когда речь идет о внутреннем чувстве, они не должны считаться ложными). Итак, внутреннее чувство (именно в силу того, что оно — чувство) дает хотя и верную информацию о душе, но все же весьма усеченную.

Души других людей (а также «чистых духов») познаются по аналогии. Чужие души недоступны нашему внутреннему чувству, не познаются они нами и через их идеи, нет и непосредственного знания о них ввиду отсутствия прямого их действия на наше сознание. Единственный возможный способ их постижения базируется на перенесении на иные духи тех свойств, которые мы находим в самих себе. Конечно, этот спо-

¹ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. 29.

соб познания основывается на предположении, что сущность сотворенных духов одинакова. Но это предположение, по Мальбраншу, трудно оспорить, так как оно в свою очередь выступает следствием другого тезиса: Бог управляет миром посредством неизменных законов. Итак, существа одинаковой природы должны обладать сходными характеристиками. Поэтому, находя в себе чувства определенного рода (не относящиеся к телу), люди вполне правомерно приписывают их и другим разумным существам. Все духи стремятся к счастью, желают себе блага и хотят избежать страданий. Французский философ особо настаивает на том, что познание по аналогии нужно уметь сдерживать в строгих границах; аналогия с необходимостью будет вводить человека в заблуждение, если он станет приписывать другим духам также и те ощущения, которые возникают в нем благодаря связи с телом. Следуя познанию по аналогии, не всегда удастся избежать ошибок, поскольку нелегко постоянно придерживаться указанной границы, никогда не нарушая ее.

Наконец, четвертый способ познания касается материальных объектов. Они адекватно постигаются только через их идеи. Причем это познание через идеи является «видением всех вещей в Боге». Почему же именно в Боге? Непосредственного взаимодействия между разнородными субстанциями, как уже говорилось, быть не может (а, следовательно, нет и непосредственного познания одной субстанцией другой). «Мы не видим предметов, которые находятся вне нас, непосредственно. Мы видим солнце, звезды и бесчисленное множество предметов вне нас; но невероятно, чтобы душа выходила из тела и странствовала, так сказать, по небесам, чтобы созерцать все эти предметы. Следовательно, она их не видит непосредственно; а непосредственный объект нашего разума, когда он воспринимает, например, солнце, есть не солнце, но нечто тесно присущее нашей душе, и это и есть то, что я называю идеей»¹. Итак, идеи позволяют человеку раскрыть природу материальных вещей. Идеи же эти, согласно Мальбраншу, могут созерцаться людьми лишь благодаря содействию божественной воли — и не иначе. В ситуации, когда естественное взаимодействие субстанций невозможно, только Высшая сущность может помочь человеческой душе стать обладательницей знаний о предметах, субстанциально от нее отличных. Доказательства, применяемые французским философом для

¹ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. 1.

обоснования учения о «видении вещей в Боге», достаточно многообразны. Вкратце они сводятся к следующему.

В работе «О разыскании истины» Мальбранш выделяет два рода аргументов в пользу названного учения: прямые и косвенные. Косвенное обоснование строится философом как попытка продемонстрировать несостоятельность всякого другого (кроме собственного) подхода к проблеме познания материальных объектов.

Автор «Разысканий» выделяет пять, по его мнению, возможных вариантов решения упомянутой проблемы. Первые два, которые, по его утверждению, разделяют сторонники аристотелевской философии, по сути своей являются эмпирическими теориями. Два же следующих варианта — разновидности концепции врожденного знания (эти разновидности принимались некоторыми из картезианцев). Наконец, пятый вариант — точка зрения самого Мальбранша, теория «видения вещей в Боге».

Первая рассматриваемая автором «Разысканий» теория, именуемая им «самым распространенным воззрением» (хотя, вероятно, уже у некоторых читателей XVII в. были в этом сомнения), объясняет познавательный процесс ссылкой на особые чувственные образы, якобы отбрасываемые внешними предметами в разные стороны. Предполагается, что эти образы во всем подобны самим предметам, копируют их структуру. Чувственные образы материальны, но более тонкие, чем посылающие их объекты. Воздействуя на человеческие чувства, названные образы вызывают ощущения, на основе которых, как считается, и формируется знание о внешних вещах. Против вышеописанной теории Мальбранш выдвигает четыре возражения.

Во-первых, если чувственные образы, посылаемые предметами, материальны, то они должны состоять из мельчайших непроницаемых телец (так как непроницаемость — свойство всего материального). Но если составляющие образов непроницаемы, тогда всякое познание внешних вещей должно оказаться невозможным: ведь многочисленные образы (в случае их реального существования) неизбежно сталкивались бы друг с другом и тут же рассеивались бы на части, лишая людей возможности видеть предметы. Кроме того, опыт позволяет говорить об одновременном созерцании тем или иным наблюдателем множества небесных и земных вещей. С точки зрения критикуемой теории, подобная ситуация означает

скопление массы образов в одной точке, а это невозможно по причине непроницаемости телец, из которых эти образы составлены. Получается, что теория образов приводит к противоречию.

Во-вторых, непонятно, как может меняться величина чувственных образов. Ведь образы кажутся тем больше, чем ближе предметы. Если же человек удаляется от предмета, то его образ становится меньше, и, значит, если следовать разбираемой теории, количество телец, составляющих этот образ, должно уменьшиться. Но подобному уменьшению телец нельзя найти никакого объяснения. Больше того, возникают неразрешимые трудности при объяснении функционирования таких приборов, как подзорная труба и микроскоп, — ведь нужно согласиться, что эти приборы в одно мгновение резко увеличивают размеры телец, составляющих чувственный образ того или иного предмета, а такое объяснение явно нелепо.

В-третьих, рассматривая геометрически правильные объекты, например кубы и параллелограммы, люди умеют составить верное представление об их сторонах: это говорит о том, что познание тел может происходить помимо всяких будто бы посылаемых объектами чувственных образов, ведь если бы эти образы действительно отделялись от вещей, то мы не смогли бы получить правильное представление о названных объектах (так как образы показывали бы их всегда в том или ином ракурсе, искажая перспективу).

В-четвертых, теория образов сталкивается с неразрешимым затруднением: как возможно, что тела, непрерывно «отбрасывающие» от себя чувственные образы, не претерпевают заметного уменьшения? Ведь такое уменьшение было бы неизбежно, если бы от объектов каждое мгновение отслаивались целые группы материальных телец, разлетающихся с большой быстротой во все стороны.

Вторая рассматриваемая Мальбраншем теория утверждает, что душа создает идеи вещей, опираясь на чувственные впечатления, получаемые в результате воздействия материальных предметов на органы человеческого тела. Против данной теории французский мыслитель выдвигает четыре возражения (три из которых, заметим, выглядят не слишком убедительными и, быть может, не совсем корректными в отношении опровергаемой теории).

Во-первых, поскольку, по Мальбранцу, идеи совершеннее тел (ибо бестелесное «благороднее» телесного), то теория,

«приписывающая» людям способность «создавать идеи», неявно утверждает, что люди в состоянии производить более совершенные и благородные объекты, чем те, что находятся в мире, сотворенном самим Богом. Человек, следовательно, в определенном отношении ставится выше Бога, что недопустимо, «дерзко» и возмутительно.

Во-вторых, даже оставив в стороне вопрос о совершенстве или несовершенстве разных вещей, нужно согласиться: если идеи — это духовные образования, то душа, самостоятельно формирующая их, была бы наделена способностью творить. Поскольку люди такой способностью не обладают, то остается признать, что они не могут и самостоятельно вырабатывать идеи материальных вещей.

В-третьих, душа не может создавать идеи, опираясь на чувственные данные, полученные от внешних предметов, «потому что идеи, будучи духовными, не могут быть созданы из материальных образов, которые находятся в мозгу и не имеют ничего общего с идеями»¹.

В-четвертых, если все же допустить, что человеческая душа может творить, то даже и в этом случае нужно признать ее неспособной самостоятельно образовывать идеи вещей: ведь подобно тому, как художник рисует картину, уже имея заранее ее замысел (ибо нельзя нарисовать то, о чем нет никакого представления, никакой идеи), так же и человек, дабы создать идею какого-либо тела, должен был бы уже предварительно его знать (т.е. по существу иметь идею прежде ее создания).

Возникновение этой второй рассмотренной теории автор «Разысканий» объясняет тем, что люди склонны усматривать причинное отношение между двумя вещами, встречающимися вместе: так, например, наблюдая столкновение шаров, они один из шаров считают причиной движения другого (хотя на самом деле и тот и другой лишены движущей силы). Точно так же, по Мальбраншу, они ошибочно пытаются связать идеи и чувственные впечатления, а также идеи и собственные волевые импульсы.

Третья из критикуемых французским философом теорий утверждает, что идеи материальных предметов были сотворены вместе с душой. Этой теории Мальбранш противопоставляет два аргумента.

¹ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. 10.

Во-первых, поскольку в мире есть много различных доступных познанию вещей, каждая из которых включает массу отношений, то нужно принять, что количество сотворенных идей бесконечно. Только геометрических фигур бесчисленное множество, не говоря уже о различных отношениях между сторонами этих фигур. Гипотезу о бесчисленном количестве сотворенных идей, помещенных в конечный человеческий разум, Мальбранш характеризует как неправдоподобную.

Во-вторых, даже если предположить, что все эти идеи вложены Богом в ум человека, остается другое затруднение: каким образом душа (не имеющая непосредственной связи с внешними протяженными предметами) при приближении к человеку того или иного тела извлекает из всего многообразия наличных в ней идей именно ту, которая более всего подходит для данного случая?

Попытка скорректировать эту третью теорию дополнительным положением о том, что Бог каждое мгновение создает в душе человека столько новых идей, сколько их в данный момент необходимо иметь, по мнению французского философа, совершенно бесплодна, так как не устраняет сделанного им второго возражения.

Четвертая, отнесенная Мальбраншем к числу несостоятельных, теория исходит из того, что человеческий разум может, анализируя собственные совершенства, обнаружить в себе самом все сведения о внешних вещах. Высшие предметы, по мнению сторонников этой теории, содержат в себе все совершенства низших, а поскольку дух совершеннее материи, то душа должна заключать в себе неким особым образом все свойства телесного мира. Выходит, что для познания материи душе достаточно обратиться внутрь самой себя. Сторонникам этой четвертой теории Мальбранш возражает, что, во-первых, сотворенные духи не могут в себе самих содержать идеи сущностей всех телесных объектов, ибо их разум не столь обширен, чтобы вместить все то, чему более подобает присутствовать в уме Создателя вещей. Ограниченный разум сам по себе неспособен к бесконечным модификациям, поэтому всей совокупности идей, представляющих сущности вещей, в нем нет. Во-вторых, конечные духи не являются творцами телесных объектов, и это также свидетельствует о том, что идеям объектов нет необходимости изначально пребывать в сотворенных умах.

Итак, рассмотрев все «конкурирующие» учения, объясняющие человеческое познание материальных вещей, Мальбранш заключает, что все они непригодны и ошибочны, наиболее же вероятной остается признать последнюю оставшуюся концепцию, т.е. теорию «видения в Боге». Таково косвенное обоснование упомянутой теории, в качестве же прямого ее обоснования автор «Разысканий» выдвигает шесть «положительных» аргументов.

Во-первых, нужно вспомнить, что в силу разнородности субстанций между материальными телами и непротяженными духами не может быть никакого естественного соотношения, никакой естественной связи, следовательно, также и никакого естественного познания душами тел. Вместе с тем неоспоримо, что в Боге с необходимостью присутствуют идеи всех сотворенных им существ (иначе творение немислимо). Значит, отсюда следует сделать вывод, что познание душою идей возможно только путем созерцания их в Боге, — разумеется, исключительно по той причине, что сам Бог желает их раскрыть людям.

Во-вторых, Бог при достижении своих целей всегда использует наиболее простые и «легкие» средства (в этом — признак его мудрости, в то время как свойство ограниченного ума — достигать решения поставленных задач непропорционально большими затратами). Весь строй природы свидетельствует о том, что Бог всегда пользуется минимумом средств для получения весьма значительных результатов. Самый же простой способ предоставить возможность конечным духам познавать материальные объекты заключается в том, чтобы позволить этим духам созерцать идеи вещей в Боге. Такой путь гораздо более «экономен», чем тот, который связан с созданием множества идей в каждом сотворенном разуме. И именно этот самый простой и «экономный» способ, без сомнения, и был избран мудрым Создателем.

В-третьих, теория «видения вещей в Боге» обладает по сравнению с иными гносеологическими концепциями наибольшей религиозной ценностью, лучше всего согласуется с христианским вероучением, поскольку «ставит сотворенных духов в полную и величайшую зависимость от Бога»¹.

В-четвертых, даже обычный ход познавательного процесса подтверждает теорию «видения в Боге». По Мальбраншу, из опыта ясно, что обыкновенный способ созерцания вещей

¹ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. 21.

таков: сначала ум окидывает единым взглядом «все существа», а затем уже останавливается на интересующем его предмете. Нельзя даже пожелать увидеть тот или иной объект, если не представлять его себе заранее хотя бы в самых общих и «смутных» чертах. Значит, если люди способны поочередно созерцать многочисленные материальные существа, то отсюда вытекает, что все эти существа так или иначе заранее предстают нашему умственному взору. Но все доступные познанию существа (учитывая их многообразие) могут заранее представляться умственному взору, только если Бог открывает их душе (ведь другого источника быть не может). Данный аргумент Мальбранш именует «самым веским из всех доводов», хотя в действительности соответствие приведенного аргумента привычному всем опыту, на который ссылается французский мыслитель, довольно-таки проблематично. Отметим, впрочем, что автор «Разысканий» стремится подкрепить названный аргумент ссылкой на невозможность установить родовидовые отношения между вещами в ситуации, когда объекты познания не охватываются душой неким единым взглядом.

В-пятых, просвещающие душу идеи деятельны (в отличие от пассивной материи), ибо могут сделать дух счастливым или несчастным, заставить испытать удовольствие либо страдание. Но действовать непосредственно на сотворенный дух может лишь существо, его многократно превосходящее, а таков Бог. Если ничто сотворенное не может напрямую действовать на душу, то причиной активно влияющих на нее идей может быть только Высшая сущность. Поскольку же идеи — не самодостаточные изолированные сущности, то они должны содержаться в божественной субстанции и открываться людям благодаря решению Высшей воли.

В-шестых, Св. Писание указывает на то, что Бог все сотворил для самого себя. Поэтому необходимо, чтобы познание даже таких объектов, как телесные вещи, раскрывало бы нечто содержащееся в Боге (а именно — идеи). Если бы идеи вещей не содержались в Боге, тогда выходило бы, что духи вместе с идеями сотворены исключительно ради материальных вещей и самих себя, но не ради Бога — такое заключение, по Мальбраншу, явно абсурдно.

В «Разъяснениях» французский мыслитель выстраивает следующую систему аргументов в пользу теории «видения вещей в Боге». Все согласны в том, что люди способны познавать истину. «Я вижу, например, что дважды два равно четырем

и что надо предпочитать своего друга своей собаке; и я уверен, что нет такого человека в мире, который не мог бы этого видеть столь же хорошо, как я»¹. Почему же возможно полное совпадение мнений по данным вопросам? Люди не способны созерцать эти истины в уме других, поэтому должен существовать всеобщий разум, просвещающий человеческий род. Именно благодаря всеобщему разуму истины имеют одинаковую значимость и для европейцев, и для китайцев. Напротив, отсутствие такого рода разума сделало бы взаимопонимание людей невозможным.

Далее, истины и вечные законы необходимы, идеи вещей неизменны. Человек же не является ни неизменным, ни необходимым. Любой из нас мог бы и не существовать или же быть иным по целому ряду качеств. Поэтому разум, в котором мы созерцаем истинные идеи, должен быть отличным от человеческого, характеризоваться неизменностью и необходимостью.

Кроме того, подобного рода разум должен быть еще и бесконечным. Каким же образом иначе мы смогли бы быть уверенными в существовании бесчисленного количества возможных треугольников, пятиугольников и т.д.? Итак, человеческий разум ограничен, источник же истинных идей безграничен. «Но если верно, что разум, которому все люди причастны, универсален; если верно, что он бесконечен; если верно, что он неизменен и необходим: очевидно, что он неразличим от разума Бога»².

Если бы все люди не были связаны с неизменным разумом, на каком основании возможно было бы говорить о греховных поступках, виновности, справедливости последующих наказаний? Считать истинные идеи частными и преходящими модификациями человеческого ума — значит впадать в пирронизм и соглашаться с тем, что нет точных критериев справедливого и несправедливого.

Наконец, «ум познает объекты только двумя способами: посредством света и чувства. Он видит вещи посредством света, когда имеет о них ясную идею... Он видит вещи посредством чувства, когда он совсем не находит в самом себе ясной идеи этих вещей... Именно посредством света и ясной идеи разум видит сущность вещей, числа и протяженность. Именно посредством смутной идеи или чувства он судит о суще-

¹ Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. T. 1. P. 902.

² Ibid. P. 904.

ствовании творений и познает свое собственное»¹. Поскольку мы познаем протяженность, числа и сущность вещей «весьма совершенным способом», следует заключить, что мы «видим в Боге» все, постигаемое нами через ясные идеи.

В ответ на возможное возражение: душа мыслит по природе, этой ее способности полнее достаточно для выработки всех наших идей, незачем ссылаться еще и на волю Бога, Мальбранш отвечает: «Разум по своей природе способен к движению и идеям; я с этим соглашаюсь. Но он не движет себя; он не просвещает себя: это именно Бог производит все физическое в умах, как и в телах. Можно ли сказать, что Бог производит изменения, происходящие в материи, и не производит тех, что происходят в уме?»² Согласно Мальбраншу, особенно странно подобное возражение встречать со стороны картезианцев, которым хорошо известна ложность аристотелевского учения о «природах» и «способностях».

По мнению французского мыслителя, не следует воображать, будто тело способно просвещать душу, а чувства научать разум. Необходимо полагаться на вечную истину, о которой свидетельствует Евангелие. «Наши чувства являются только окказиональными причинами действия Бога в нас»³.

Поскольку просвещающая нас божественная мудрость не действует через чувства, многие впадают в заблуждение относительно происхождения истинного знания.

Предположение о том, что большее совершенство души по сравнению с телом позволяет ей составить о нем правильное представление силами только своих способностей, по Мальбраншу, лишено малейшей основательности. Душа — частное, ограниченное бытие, которому не может быть свойственна неизменность и бесконечность. Разве можно через модификации частного вида бытия увидеть и постичь все разновидности сущего?

«Очевидно, что тела вовсе невидимы через самих себя; что они не могут ни действовать на наш ум, ни представляться ему. Это не нуждается в доказательстве; это обнаруживается простым видением, без необходимости рассуждения, так как малейшего внимания ума к ясной идее материи достаточно, чтобы обнаружить это»⁴. Почему же многие заблуждаются

¹ Ibid. P. 914.

² Ibid. P. 917.

³ Ibid. P. 919.

⁴ Ibid. P. 900.

в своих мнениях по данному вопросу? Объяснение французского мыслителя весьма характерно: «То, что абстрактно, непонятно для большинства людей»¹.

Наконец, необходимо принять во внимание интересы религии. «Но этот принцип, что только Бог нас просвещает и что он нас просвещает лишь через посредство разума или неизменной и необходимой мудрости, мне кажется столь согласным с религией...что я считаю себя необходимо обязанным объяснять и защищать его, насколько это для меня будет возможно»².

В «Христианских размышлениях» Мальбранш предпринял попытку представить более кратко (чем в «Разысканиях») аргументацию в пользу выдвинутой им гносеологической концепции. В этом сочинении он строит свои рассуждения по следующей схеме: идеи не могут быть произведены ни нами самими, ни телами, ни ангелами, значит, мы видим их в Боге. Идеи не могут быть произведены нами самими, так как у нас нет ясного представления о том, как это могло бы происходить. Не существует отчетливого восприятия необходимой связи между нашими желаниями и идеями о вещах. У нас нет ясного впечатления того, из чего «сделаны» идеи, мы не знаем, куда они уходят, когда о них не думают, и откуда приходят, когда мы их осознаем. Если человек не в состоянии дать ответы на все эти вопросы, то, следовательно, он не может являться причиной существования идей материальных вещей. Ведь если мы не представляем с достаточной ясностью и четкостью механизм «производства» идей, значит, не мы его приводим в действие (заметим, этот довод в «Разысканиях» не встречался). Кроме того, Мальбранш вновь говорит о невозможности для человеческого ума (ввиду его ограниченности) создать своими силами идеи всех вещей (как могло бы существо одного определенного вида самостоятельно произвести идеи существ всех видов вообще?). Способность воспринимать бесчисленные идеи ограниченным умом явно указывает на высший по отношению к человеку источник идей. Далее, материальные тела также не являются причинами идей, так как пространственная протяженность не в состоянии породить духовные образования (не раз встречавшаяся и в «Разысканиях» ссылка на разнородность духа и материи). Наконец, даже ангелы бесильны в отношении созидания идей, так как ангелы являются

¹ Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. T. 1. P. 900.

² Ibid. P. 901—902.

сотворенными частными духами (пусть и более могущественными, чем люди); будучи ограниченными существами, ангелы не смогли бы распространить всеобщие идеи вещей в душах людей. Получается, что ни телесные объекты, ни человеческий разум, ни ангельский ум не могут просветить душу в отношении материальных вещей. Остается Бог, который один сообщает людям все необходимое о внешних предметах.

Согласно Анри Гуйе, теория «видения в Боге» выражает стремление Мальбранша к внеличной научной истине в сфере метафизики¹. Важно отметить, что в своей теории познания Мальбранш отвергает картезианскую концепцию врожденного знания, это обстоятельство отмечалось многими исследователями². Фердинанд Алкье, подчеркивая оппозицию теории «видения в Боге» картезианскому иннеизму, утверждает, что в том числе и поэтому «Мальбранш может, следовательно, рассматриваться как создатель совсем новой теории познания, отличной от теории Декарта»³. Женеви́ева Роді-Леві также отмечает оригинальность гносеологии Мальбранша: «Это видение в Боге влечет радикальную трансформацию картезианского положения об идеях»⁴.

Мальбранш неоднократно повторяет в своих сочинениях, что «видение в Боге» не означает созерцания сущности Бога. Божественная сущность лишена несовершенств, она проста и неделима. В Боге нет последовательности и многообразия мыслей (это свойственно человеческому разуму), он созерцает все единым актом. Божественная субстанция не состоит из частей, она сущностно едина. Человеческая же душа, познавая вещи в Боге, всегда сталкивается с множественностью, которая не может быть отнесена к свойствам Высшей причины. Конечно, можно предположить, что раз идеи находятся в Боге, то они должны каким-то образом отражать (или даже составлять) его сущность. Но автор «Бесед» вносит пояснения:

¹ Gouhier H. Sur l'unité de la pensée de Malebranche // Bulletin de la Société française de philosophie. 1938. № 3. P. 100.

² Gueroult M. Malebranche. T. 1. P., 1955. P. 71; Rodis-Lewis G. Nicolas Malebranche. P., 1963. P. 179; Adam M. La notion d'archétype chez Malebranche // Les études philosophiques. 1984. № 1. P. 65; Leduc-Fayette D. Malebranche. P., 1998. P. 13.

³ Alquié F. Sources cartésiennes de Malebranche. De l'influence sur Malebranche de la conception substantialiste du sujet pensant // Les études philosophiques. 1974. № 4. P. 438.

⁴ Rodis-Lewis G. La connaissance par idée chez Malebranche // Malebranche. L'homme et l'oeuvre. P., 1967. P. 111.

«Божественная субстанция... вы ее не видите в ней самой или соответственно тому, какова она есть. Вы ее видите только сообразно отношению, которое она имеет к материальным творениям»¹. Получается, что видение в Боге хотя и дает возможность человеку соприкоснуться с высшей субстанцией, однако вовсе не позволяет достичь адекватного ее познания, так как в данном случае душа сталкивается лишь с одним из проявлений Верховной причины. Поэтому оказывается возможным, что созерцаемое в Боге представляется несовершенным, сам же он бесконечно совершенен; созерцаемая материя видится делимой, сам же он неделим и т.д. Помимо сказанного никогда не следует забывать и другое: ограниченному разуму не дано постичь беспредельность Божества. «Вы видите только очень смутно и как бы издалека, что такое Бог»².

Итак, человек видит в Боге не его сущность, а только идеи материальных вещей. Божественная субстанция заключает в себе идеи всех сотворенных существ. Эти идеи неизменны, вечны, необходимы (именно потому, что божественны). В «Христианских размышлениях» Мальбранш особо подчеркивает несотворенность идей. Вечные идеи вовсе не получены путем абстрагирования: смутное соединение нескольких ощущений никогда не породит общей идеи, но всего лишь — некое неопределенное целое. Хотя идеи и не являются субстанциями, но все же они — особые сущности: «никто не может усомниться в том, что идеи — реальные существа, потому что они имеют реальные свойства»³. Человек может видеть вечные идеи только потому, что сам Бог желает их открыть; воля же Бога отличается неизблемым постоянством. В общем, «сам Бог просвещает философов теми знаниями, которые неблагодарные люди называют естественными, хотя они ниспосылаются им свыше»⁴. Идеи, по Мальбраншу, следует отличать от истин (хотя они и взаимосвязаны). Истины — вовсе не «реальные существа», они — всего лишь отношения. В «Христианских размышлениях» французский мыслитель выделяет три типа отношений: между сотворенными вещами; между идеями; между вещами и идеями. Истины, согласно Мальбраншу, — это отношения между идеями. Истины характеризуются вечностью, отношения же, в которых участвуют сотворенные

¹ Malebranche N. Oeuvres complètes / Ed. par A. Robinet. T. 12. P. 51.

² Ibid. P. 54.

³ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. 8.

⁴ Там же. С. 21.

вещи, гарантировать вечность не могут. Ложность в науках французский философ связывает с попытками установить мнимые отношения между идеями. По его мнению, в божественном уме имеется два рода истин: спекулятивные и практические. Это деление соответствует двум типам отношений между идеями — отношениям величины и совершенства. Отношения величины существуют между однопорядковыми идеями («одинаковой природы»), например, между идеями чисел. «Дважды два четыре» — это спекулятивная истина. Отношения совершенства присутствуют среди «разнородных» идей, например, между идеями души и тела, человека и животного. «Человек ценнее неразумного животного» — это истина практическая.

В противоположность Декарту Мальбранш отстаивал концепцию несотворенности вечных истин. Декарт выразил свою позицию по данному вопросу в письме к Мерсенну (27 мая 1630) следующим образом: «Вы спрашиваете у меня, каков род причины, согласно которой Бог установил вечные истины. Я отвечаю, что он установил их согласно тому же роду причины, в соответствии с которым он создал все вещи в качестве действующей и тотальной причины. Ведь достоверно известно, что он является творцом сущности творений в той же мере, как их существования; сущность же эта — не что иное, как именно те вечные истины, которые я вовсе не считаю истекающими от Бога наподобие эманации солнечных лучей; но я знаю, что Бог — творец всех вещей, истины же эти — некие вещи, а следовательно, он их творец... Вы спрашиваете, что именно сделал Бог, чтобы их сотворить. Я отвечаю: он создал их уже тем, что пожелал их существования и постиг его от века, или, если угодно (коль скоро Вы прилагаете слово сотворил только к существованию вещей), учредил их и распределил»¹. Мальбранш противопоставляет позиции Декарта свои контраргументы. «Несомненно, если бы истины и вечные законы зависели бы от Бога, если бы они были установлены свободной волей Создателя; словом, если бы Разум, который мы вопрошаем, не был бы необходимым и самостоятельным: мне кажется очевидным, что не было бы истинной науки»². Кроме того, если бы вечные законы не были бы неизменными по своей природе, самые ясные и сильные доводы религии

¹ Декарт Р. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 590.

² Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. Т. 1. Р. 905.

были бы «уничтожены в своей основе». По Мальбраншу, свободное повеление, сотворившее истины, — «фикция ума».

А. Лемуан обоснованно подчеркивал важность проблемы статуса вечных истин: ее решение так или иначе сопровождается принятием определенной концепции божественной природы, а также представлений о ценности и назначении философии¹.

Идеи многообразных материальных существ, согласно Мальбраншу, выступают как проявления интеллектуальной протяженности. Интеллектуальная протяженность — прообраз (архетип) материальной протяженности. «Бог заключает в самом себе бесконечную идеальную или умопостигаемую протяженность; так как Бог знает протяженность, поскольку он ее сотворил, и он может ее познать только в самом себе»². Духовная протяженность бесконечна, человеческий ум не может ее всю охватить. Идеи внешних предметов — определенные ограничения этой протяженности, которая, по воле Бога, всегда представляется нашему уму. Эта духовная протяженность не занимает никакого пространства, но она наполняет умы. Интеллектуальную протяженность французский мыслитель часто именует «идеями», присущей Богу, но к которой, по его мнению, имеют доступ и все сотворенные духи.

Материальные вещи душа «видит в Боге», лишь создатель может открыть к ним доступ человеческого разуму, причем исключительно посредством умопостигаемого протяжения. Как же осуществляется подобного рода познание? Мы имеем, к примеру, следующее разъяснение французского мыслителя: «Когда я сказал, что мы видим различные тела через познание, которое мы имеем о совершенствах Бога, их представляющие, я не утверждал, что в Боге имеются некоторые частные идеи, которые представляли бы каждое тело в отдельности... Но я говорю, что мы видим все вещи в Боге через действительность его субстанции и в особенности ощущаемые объекты через применение умопостигаемого протяжения тысячью разных способов, которое Бог сделал доступным нашему духу, и что таким образом умопостигаемое протяжение заключает в себе все совершенства или скорее все различия тел»³. Французский мыслитель настаивает на том, что умопостигаемое протяжение, являющееся прообразом сотворенной протяжен-

¹ Lemoine A. Des vérités éternelles selon Malebranche. P., 1936. P. 26.

² Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P. 923.

³ Ibid. P. 925—926.

ности, онтологически присуще только божественной природе, но не человеческому разуму, лишь получающему возможность гносеологического приобщения к нему. «Бог заключает, следовательно, в себе тела сверхчувственным способом», как прообразы всех вещей, «душа не заключает умопостигаемое протяжение как один из способов своего бытия»¹.

В переписке с Мэраном Мальбранш уточняет: «Когда я мыслю о протяжении, закрыв глаза, тогда идея протяжения мне его представляет безграничным и повсюду одинаковым... Я называю это протяжение умопостигаемым, потому что эта идея совсем не действует на меня через мои чувства. Но как только я открываю глаза, я говорю, что та же самая идея и никакая другая воздействует на меня ощущаемыми восприятиями, которые называют цветами — красным, зеленым, синим»².

Согласно Мальбраншу, «Бог вовсе не видит актуального движения тел в своей субстанции», он знает об их перемещениях благодаря своим повелениям, дарующим существование любому объекту нашего мира. «Божественные повеления не изменяют ничего в его субстанции... В этом смысле умопостигаемая протяженность неподвижна даже интеллектуально»³.

Разумеется, концепция интеллектуальной протяженности вызвала разноречивые отклики историков философии. Так, например, Леон Олле-Лапрюн вслед за Арно говорил о слабости позиции Мальбранша. По его мнению, ораторианец оказался во власти старых предрассудков, ошибочно уподобляя познание телесному зрению и утверждая возможность постижения объектов только через их образы, но не через них самих⁴. Напротив, Виктор Дельбос полагал, что Мальбранш «замечательно продемонстрировал» необходимость для истинного познания «своего рода метафизического элемента», который соединялся бы с нашим сознанием, избавляя его от ограничений субъективности⁵.

Жан Лапорт видит в концепции интеллектуальной протяженности необходимое следствие отказа Мальбранша от двух теорий Декарта: сотворенности истин и механизма взаимодействия души и тела; в результате «идея протяжения не

¹ Ibid. P. 920.

² Malebranche N. Correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan. P., 1947. P. 137.

³ Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P. 924.

⁴ Ollé-Laprune L. La philosophie de Malebranche. T. 2. P., 1870. P. 18.

⁵ Delbos V. Malebranche et Maine de Biran // Revue de métaphysique et de morale. 1916. № 1. P. 160.

есть более творение, но божественная субстанция, рассматриваемая в ее отношении к сотворенной материи»¹. При этом Лапорт подчеркивает структурное сходство двух протяженностей в концепции ораторианца (материальной и интеллектуальной)². Женевьева Роди-Леви справедливо акцентирует внимание на взаимосвязи учения об интеллектуальной протяженности с механистическими установками ораторианца: «механицизм, т.е. сведение качественных различий к комбинациям фигур и движений, обуславливает подчинение всех прообразов тел сущности протяжения»³. Мишель Адам протестует против сближения концепции интеллектуальной протяженности Мальбранша с платонизмом: «когда стремились понять смысл мальбраншистской концепции архетипа, довольствовались смыслом, заимствованным из платоновской традиции. Но христианский Бог уже не греческий *теос*; «представляется бессмыслицей желание найти у Мальбранша слово *архетип* в его платоновском значении»⁴.

Мальбранш признает, что Бог не в равной степени просвещает умы знаниями о внешнем мире. Успех в науках придет к тому, кто этого заслуживает. Прежде всего, необходима любовь к истине, — она выполняет роль своего рода «естественной молитвы». Любовь к истине предполагает глубокую сосредоточенность — «Господь никогда не обманывает тех, кто вопрошает Его с глубоким вниманием»⁵. Помимо внимания требуется настойчивость и даже упорство. Кроме того, ученым стоит остерегаться задавать Богу пустые и бессмысленные вопросы.

Обратимость используемых Мальбраншем аргументов наглядно иллюстрируется, например, в «Беседе христианского философа с китайским философом»: один из вариантов доказательства бытия Бога в данной работе напрямую опирается на гносеологическое учение французского мыслителя о характере человеческого познания материальных вещей. Исключая возможность постижения телесных объектов посредством них самих, а также посредством души, автор под-

¹ Laporte J. L'étendue intelligible selon Malebranche // Revue internationale de philosophie. 1938. № 1. P. 56.

² Ibid. P. 43.

³ Rodis-Lewis G. Nicolas Malebranche. P., 1963. P. 140.

⁴ Adam M. La notion d'archétype chez Malebranche // Les études philosophiques. 1984. № 1. P. 66, 68.

⁵ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 1. С. 7.

водит читателя к мысли о необходимости признать существование Высшего, просвещающего людей разума.

Большое внимание в рамках своей гносеологии Мальбранш уделяет проблеме метода. Методологию он называет «универсальной наукой», предписывающей правила всем частным наукам, позволяющей им выстраивать бесспорные рассуждения и находить верные решения. Общим «принципом» всех правил метода французский философ объявляет уже встречавшееся нам положение: для отыскания истины необходимо следовать очевидности. Из этого принципа вытекают два общих и шесть частных правил (причем приводимые Мальбраншем правила в целом не отличаются особой оригинальностью, в той или иной степени они уже обсуждались в произведениях Декарта и картезианцев). Общие правила таковы: 1) «рассуждать лишь о вещах, о которых имеем ясные идеи», и 2) «всегда начинать с вещей самых простых и легких и останавливаться на них долго, прежде чем переходить к рассмотрению вещей более сложных и более трудных»¹. Отметим, что Мальбранш неоднократно говорит об этих двух общих правилах как об одном, содержащем две части.

Шесть частных правил касаются того, как нужно разрешать возникающие теоретические затруднения:

1. «Вопрос, который предполагается решать, должен быть ясно поставлен, и идеи его терминов должны быть отчетливы настолько, чтобы их можно было сравнивать и путем сравнения находить их отношения»².

2. В случае, когда невозможно установить отношение между вещами путем их непосредственного сравнения, следует отыскать одну (или более) посредствующую идею, которая помогла бы установить искомое отношение.

3. Необходимо отбросить, оставив без внимания, те стороны и отношения анализируемого предмета, которые несущественны для интересующего нас вопроса.

4. Теоретическую проблему следует разделить на части и изучать ее постепенно, двигаясь от простых к более сложным частям.

5. Следует «сократить» идеи вещей до необходимого минимума и расположить эти идеи в строгом порядке.

6. Произвести сравнение полученных идей. Если (последующее можно отнести к новому, седьмому правилу, а не

¹ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 2. С. 306.

² Там же.

вносить в состав шестого) в результате сравнения не удастся найти искомое решение, то необходимо вернуться к третьему правилу, применить его к полученным отношениям и снова проделать дальнейший путь (если потребуется, то несколько раз). Благодаря новым сравнениям будут найдены сложные отношения, которые, возможно, и окажутся решением поставленной проблемы. Все перечисленные правила, по Мальбраншу, очень просты и удобны в применении. При этом он полагает, что именно несоблюдением этих правил может быть объяснено появление многих нелепостей, защищаемых философами. Лжеученые (сторонники «общепринятой» философии), неспособные следовать даже самым общим из названных правил, всегда запутывались среди смутных и туманных идей, отдалявших их от истины. В этом — одна из причин бедственного состояния значительной части наук.

Не без влияния Декарта Мальбранш заявляет, что наилучшим образом можно раскрыть (и описать) природу вещей, рассматривая их в процессе возникновения (хотя историзм в решении наиболее важных философских проблем оказывается, конечно же, чужд Мальбраншу). Дабы приучить человеческий разум всегда следовать очевидности, опираясь на ясные и отчетливые идеи, Мальбранш предлагает применять следующий порядок изучения наук: начинать с арифметики, алгебры и геометрии, переходя затем к физике и морали. Две последние науки более важны в практическом отношении, причем самая полезная среди всех — мораль.

Человеческое познание, по Мальбраншу, имеет свои границы. Бесконечное — вот что ставит предел нашим знаниям, ибо конечный разум не в силах постичь то, что границ не имеет. Неспособность (или нежелание) осознать границы, свойственные познавательному процессу, — источник немалога числа заблуждений и в особенности ересей. Еретики, основываясь на слабых силах своего разума, стремятся рассуждать о недоступных для него предметах. Таковы, по Мальбраншу, социниане и кальвинисты, составившие особую теологию по меркам своего рассудка. Французский философ настаивает на том, что существуют сверхразумные истины религии (например, догмат о триединстве Божества), которые не могут иметь бесспорного рационального подтверждения. Поэтому в некоторых случаях полезно подчинять разум вере. В области веры не следует требовать очевидности (которая необходима в метафизике и естественных науках). Легко объяснить подобную

ситуацию: «тайны веры, будучи сверхъестественными, не имеют для нас очевидности, потому что мы не имеем даже соответственных им идей»¹. Бог, по Мальбраншу, сообщает истину людям двумя способами: непосредственно просвещая разум, открывая ему идеи, и опосредованно — «через веру, т.е. через святыя писания и видимый авторитет вселенской Церкви»². В сфере человеческих наук необходимо требовать очевидности, в области религии следует опираться на веру. Впрочем, французский мыслитель настаивает на том, что лишь некоторые истины религии сверхразумны, в то время как многие другие вполне могут быть подтверждены не только верой, но и рациональными доводами³. Разум, таким образом, вполне может находить свое применение в области религии, только осуществлять подобное применение нужно с величайшей осторожностью, не требуя очевидности там, где она невозможна. При этом в сфере сложных теологических вопросов вера — наиболее краткий и надежный путь для простых и грубых умов. Представления, не подтвержденные ни верой, ни очевидностью, — либо «пустые фантомы», «смутные ощущения», либо «предрассудки», проистекающие из принятых обычаев.

Гносеологию Мальбранша (так же как и его философию в целом) часто характеризовали как попытку соединения основных идей Декарта с учением Августина. Подобная характеристика в общем вполне справедлива. Влияние Августина на гносеологическую концепцию Мальбранша отмечали многие исследователи⁴.

Речь идет главным образом об августиновской теории озарения, послужившей важнейшим теоретическим источником учения о «видении всех вещей в Боге». Разумеется, теории Августина и Мальбранша нельзя считать полностью тождественными. Уже сам автор работы «О разыскании истины» отметил два существенных отличия: 1) согласно Августину, божественный свет позволяет созерцать истины, в то время

¹ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 1. С. 36.

² Malebranche N. Oeuvres. Т. 2. P., 1992. P. 213.

³ Ibid. P. 214—216.

⁴ Blampignon E.A. Etude sur Malebranche. P., 1862. P. 122; Joly H. Malebranche. P., 1901. P. 57; Lemoine A. Des vérités éternelles selon Malebranche. P., 1936. P. 127—146; Cuvillier A. Essai sur la mystique de Malebranche. P., 1954. P. 72; Gueroult M. Malebranche. Т. 1. P., 1955. P. 37; Moreau J. Saint Augustin et Malebranche // La philosophie et ses problèmes. P., 1960. P. 111—112.

как учение о «видении в Боге» говорит о созерцании идей; 2) Августин иначе трактовал процесс познания тел, не считая нужным прибегать к ссылкам на «видение в Боге». (Необходимо подчеркнуть, что влияние идей Августина на взгляды Мальбранша выразилось не только в гносеологии последнего, — в философских построениях французского мыслителя значительную роль играет учение о непрерывном творении, отстаивавшееся Августином.)

О схоластических корнях теории «видения в Боге» писали Дезмонд Коннел¹ и Кристиан Троттман². Коннел проводит параллель между творчеством Мальбранша, Фомы, Дунса Скота и Суареса. По мнению исследователя, общее влияние схоластики выражается в том внимании, которое Мальбранш уделяет ее классическим темам: доминирующей роли идеи бытия в теории познания, выведению следствий из разграничения субстанций и модусов применительно к условиям познания. Зависимость Мальбранша от «духа схоластического реализма» он видит в стремлении ораторианца «сводить анализ философских вопросов к вопросам онтологии». Кроме того, «прямой источник» теории «видения в Боге» он усматривает в схоластических представлениях о знании ангелов. Троттман настаивал, что концепция «видения вещей в Боге» была и у Фомы Аквинского, но относилась только к праведникам («умы, освобожденные от их зависимости по отношению к земному телу»). Кроме того, исследователь говорит и о влиянии Суареса на Мальбранша («его концепция идей в Боге и их видения в Боге праведниками»).

Как бы то ни было, степень воздействия схоластических авторов на мировосприятие ораторианца остается дискуссионным вопросом. В любом случае влияние Августина следует признать намного более значительным.

Августинианские мотивы в теории познания Мальбранша значительно деформируют ее картезианские элементы. Марсиаль Геру не без оснований говорит о том, что «естественный свет» Декарта в гносеологии Мальбранша заменяется «сверхъестественным светом»³. Анри Гуйе отмечал, что «богатое многообразие августинианства» позволило первому кри-

¹ Connell D. The vision in God, Malebranche's scholastic sources. Louvain, 1967.

² Trottmann C. La vision en Dieu chez Malebranche, Thomas et Suarez // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998.

³ Gueroult M. Malebranche. T. 1. P., 1955. P. 36.

тику работы «О разыскании истины» (Симон Фуше) выступить под лозунгом защиты идей Августина; впрочем, критик так и не понял, что пытался бороться против философии, «не сводимой ни к одной из известных уже систем»¹.

Опираясь на Августина, Мальбранш в то же время в рамках своего учения о познании достаточно резко критикует Аристотеля и его последователей — приверженцев схоластического перипатетизма. Негативное отношение к господствующей «школьной» философии — типичная черта всего картезианства. Анри Гуйе справедливо отмечал: «оппозиция к схоластике — существенная характеристика мысли Мальбранша»².

В своей гносеологии Мальбранш, как видно из вышеизложенного, считал вполне допустимым и уместным использовать не только философские, но и теологические доводы. Подобный подход значительно отличается и от позиции Декарта, и от точки зрения многих его последователей.

Мировоззренческая направленность теории познания Мальбранша характеризовалась в среде историков философии диаметрально противоположным образом: одни исследователи рассматривают гносеологию ораторианца как выражение мистицизма, другие признают в ней прежде всего проявление интеллектуализма.

Эмиль Сессе отмечал мистицизм как важнейшую особенность философии Мальбранша: «но вот его отличительная черта: этот картезианец... в то же время христианин не только по воспитанию, нравам и по наружности, но христианин внутренний, страстный вплоть до мистицизма»³. Эмиль Блампиньон заявлял: «Если мистицизм состоит особенно в живом и мягком чувстве божественного присутствия, уже вполне очевидно, что ораторианец был глубоко мистическим»⁴.

Согласно Жюлю Симону, Мальбранш «одновременно картезианец и мистик»⁵. Эмиль Фарни считал, что «характер и воспитание Мальбранша сильно способствовали рождению его мистицизма»⁶. По его мнению, доказательством справедливо-

¹ Gouhier H. La première polémique de Malebranche // *Revue d'histoire de la philosophie*. 1927. № 1—2. P. 25, 47.

² Gouhier H. La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse. P., 1948. P. 8.

³ Saisset E. *Essai de philosophie religieuse*. P., 1859. P. 42.

⁴ Blampignon E.A. *Etude sur Malebranche*. P., 1862. P. 131.

⁵ Simon J. *Introduction* // *Malebranche N. Oeuvres*. T. 1. P., 1884. VIII.

⁶ Farny E. *Etude sur la morale de Malebranche*. Chaux-de Fonds, 1886. P. 6.

сти оценки философии Мальбранша как мистической является присутствие в системе ораторианца положений о Боге как «единственном объекте нашего познания», единственной действующей причине, о видении всего в Боге, о бессилии сотворенных существ¹. Жозеф Видгрэн утверждал, что «доктрина видения в Боге одновременно рациональная и религиозная и прямо ведет к мистицизму»². При этом Видгрэн признавал, что мистицизм Мальбранша «более философский, чем теологический», для него «нет познания более высокого, чем познание рациональное»³. Поэтому, заключает Видгрэн, «эта доктрина в конечном счете не является ни мистицизмом, ни рационализмом в обычном смысле этих двух терминов, но чем-то вроде мистического рационализма»⁴.

Матвей Ершов полагал, что Мальбранш «в век господства на континенте в области философского мышления крайнего рационализма создает чисто мистическую доктрину видения вещей в Боге, являющуюся жизненным нервом всей его философии»⁵.

А.Лемуан отмечал, что «в пользу мистицизма Мальбранша» свидетельствуют положения о пассивности ума и его непосредственном контакте с идеями Бога⁶. В то же время, по мнению исследователя, «несмотря на видимость, метод Мальбранша в действительности по существу рационалистический», и с этой точки зрения «возможно показать, что нет, в строгом смысле слова, мистицизма Мальбранша»⁷. Как примирить противоположные утверждения? Синтез их, по Лемуану, заключен в следующей формуле: «мистик в том, что касается преследуемой цели, Мальбранш им не является в том, что касается используемых средств»⁸.

Арман Кювилль утверждал, что «в глазах Мальбранша само познание есть некоторая мистическая вещь: оно есть соединение с Истиной, озарение»⁹. К элементам мистицизма

¹ Farny E. Op. cit.

² Vidgrain J. Le christianisme dans la philosophie de Malebranche. P., 1923. P. 226.

³ Ibid. P. 356, 360.

⁴ Ibid. P. 363.

⁵ Ершов М.Н. Проблема богопознания в философии Мальбранша. Казань, 1914. С. 31—32.

⁶ Lemoine A. Des vérités éternelles selon Malebranche. P., 1936. P. 225.

⁷ Ibid. P. 227.

⁸ Ibid. P. 241.

⁹ Cuvillier A. Essai sur la mystique de Malebranche. P., 1954. P. 69.

в творчестве французского философа Кювилье относил также темы смирения, раскаяния, аскетизма, присутствующие в сочинениях крупнейшего картезианца. «Мистика Мальбранша здесь, в этой концепции познания, согласно которой мы можем познавать только через присутствие Слова в нас»¹. При этом Кювилье полагал, что «мистическое» вовсе не тождественно «иррациональному», «смутному»; на его взгляд, «истинная мистика проникнута разумом»².

Шарль Блондель говорил о том, что Мальбранш создал философию, «где разум и мистика соединяются и где помощь веры необходима для открытия истины»³. По мнению Альбера Риво, в ораторианце уживались «два различных персонажа. Очень осведомленный психолог, полный проникательности, богатый на интересные и тонкие мысли, очень любознательный в отношении физиологии и механики. Мистик, одержимый божественным присутствием и проникнутый любовью к Богу»⁴. Бернар Рошо находит небезосновательной оценку философии Мальбранша как мистической⁵. Как «философамистика» рассматривает Мальбранша и Пьер Массе⁶.

Напротив, Анри Гуйе предлагал «избегать слова *мистик*, говоря о Мальбранше»⁷. Его позицию развивает Женеви́ева Родис-Леви, подчеркивая, что в работах ораторианца «блеск его благочестивых сооружений всегда основательно опирается на философское по существу размышление», а потому «глубоко религиозное звучание» мысли Мальбранша не должно отождествляться с установками мистицизма⁸.

Эмиль Бутру заявлял, что «философия Мальбранша по существу интеллектуалистическая»⁹, поскольку отказывается оперировать понятиями, лишенными рациональной очевид-

¹ Ibid. P. 71.

² Ibid. P. 43—44, 59.

³ Blondel C. La psychologie de Malebranche // *Revue internationale de philosophie*. 1938. № 1. P. 60.

⁴ Rivaud A. Histoire de la philosophie. T. 3. P., 1950. P. 370.

⁵ Rochot B. Malebranche en son temps // *Revue de synthèse*. 1964. № 36. P. 60.

⁶ Masset P. Jacques Paliard et Malebranche // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1980. № 2. P. 207.

⁷ Gouhier H. La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse. P., 1948. P. 409.

⁸ Rodis-Lewis G. Nicolas Malebranche. P., 1963. P. 32—33.

⁹ Boutroux E. L'intellectualisme de Malebranche // *Revue de métaphysique et de morale*. 1916. № 1. P. 27.

ности. «Он решительно сделал разум принципом не только всякой науки, но морали и самой религии»¹.

Жозеф Моро настаивал, что «видение в Боге» не следует рассматривать как познание, осуществляемое путем «мистической интуиции», как «познание сверхнормальное, которое обещенивало бы общее восприятие и ощущаемую реальность»². Современный исследователь Жозеф Бод отмечает, что неправомерно квалифицировать Мальбранша как мистика³.

В действительности, пожалуй, больше правы те исследователи, которые не склонны причислять Мальбранша к европейской мистической традиции. В естественных науках и философии, на взгляд Мальбранша, существенны ясность и отчетливость, логическая обоснованность и доказательность. Представления французского мыслителя об очевидности и ее критериях, о методе научного познания, о роли чувств и разума в познавательном процессе свидетельствуют о том, что Мальбранш — один из крупнейших представителей рационалистической линии в философии XVII столетия. Конечно, рационализм Мальбранша имеет свои особенности. Решающее значение в его теории познания приобретает понятие Бога. Без содействия со стороны Божества человеку не достичь успеха в получении научного знания. В этом контексте уместно говорить об определенном теоцентризме того истолкования процесса познания, которое было предложено французским философом. По-видимому, можно согласиться с Пьером Дюкассе, рассматривавшим убеждение Мальбранша в необходимости постижения вещей с помощью идей, но не чувственных восприятий как характерную установку идеализма⁴.

В целом же можно сделать вывод о том, что гносеология Мальбранша довольно органично сочеталась с его онтологией: обе важнейшие части его философской системы предполагают и опираются друг на друга. Признав невозможность естественного психофизического взаимодействия и объявив Бога высшей действующей причиной, Мальбранш вполне последовательно заключает об отсутствии непосредственного познания душой внешних тел и ставит человеческие пред-

¹ *Boutroux E. Op. cit.*

² *Moreau J. "Vision en Dieu" et "presence au monde" // Malebranche. L'homme et l'oeuvre. P., 1967. P. 182.*

³ *Beaude J. Bérulle, Malebranche et l'amour de Dieu // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1989. № 2. P. 164.*

⁴ *Ducassé P. Malebranche. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. P., 1947. P. 36.*

ставления о материи в зависимость от божественной воли. (Заметим, что философская позиция французского мыслителя позволяет допустить и обратный ход рассуждений: если познание вещей — «видение в Боге», тогда естественного взаимодействия духа и тела не существует.) Внося поправки в теорию бытия Декарта, Мальбранш трансформирует и его гносеологию.

В структуре философской системы ораторианца учение о «видении вещей в Боге» в итоге предстает не причудливой конструкцией, созданной мистиком-«визионером», а необходимым элементом, связанным прочными нитями аргументации с ее остальными частями.

Глава 6

Физика, антропология, этика

Декарт считал физику «стволом» философии. Не обходит ее вниманием и Мальбранш. Различные замечания по физическим вопросам рассеяны на страницах его произведений; рассуждение о свете и цветах вошло в состав третьего тома работы «О разыскании истины». Во втором томе названного сочинения Мальбранш вступает с защитой физических идей Декарта, тем самым предоставляя читателю возможность ознакомиться с эскизом собственных воззрений на материальную Вселенную. Важнейшие физические свойства тел объясняются протяженностью как атрибутом материальной субстанции. Подлинный ученый, по мнению Мальбранша, обязан подвергнуть тщательному анализу все свойства протяженности, изучить все отношения между ними, начав с наиболее простых. Таким путем легко понять делимость материи, которая объясняет все локальные движения. Наиболее простым представляется прямолинейное движение, которое, однако, в нашем мире не может оказаться единственным из-за того, что тела оказывают воздействие друг на друга. Устремляющееся по прямой протяженное тело во многих случаях способно заставить встречный объект изменить свое местоположение. Действия и противодействия материальных предметов порождают крутовое движение, отсюда — необходимость существования вихрей во всех областях Вселенной.

Центрами больших вихрей являются звезды, находящиеся на самом различном расстоянии от Земли, причем они не вечны, многие «постепенно уменьшаются» и «совершенно исчезают». Очевидно, что вихри также не могут быть неизменными образованиями. Величина, сила и выгодное положение позволяют некоторым вихрям постепенно разрушать, «охватывать» и увлекать за собой многие более слабые вихри. Вихри соприкасаются, окружают друг друга, располагаясь зачастую таким способом, чтобы наносить минимальный ущерб собственному движению. Планеты, в отличие от звезд, образуют вихри меньших размеров. Они, как правило, движутся вокруг звезд внутри того или иного большого вихря.

Как и Декарт, Мальбранш настаивает на необходимости различения трех главных физических элементов. Первый элемент — это мельчайшие подвижные частицы, перемещающиеся от центра вихря к его окружности. Двигаясь таким образом, некоторые из них возвращаются затем назад. Названные частицы совершают также круговое движение, характерное для различных частей вихря. Первый элемент очевидным образом преобладает в центре вихря. Второй — округлые частицы, вращающиеся вокруг собственного центра, а также подчиняющиеся общему движению вихря. Этот элемент наполняет почти весь остальной вихрь (кроме центра), приближаясь к его окружности. Наконец, третий элемент — плотные и грубые частицы. Они образуются в результате соединения и сцепления частиц первого элемента друг с другом. Подобного рода сцепления и сгущения приводят к появлению твердой оболочки, причем формы грубых частиц могут быть самыми разнообразными. Из частиц третьего рода образованы камни, металлы, соли, вода, масла, жиры и т.д. Ближе всего к центру Земли располагаются самые тяжелые из них — металлы. Значительно дальше от центра закономерно оказываются вода и воздух.

Мальбранш подвергает критике некоторые современные ему учения. Например, в третьем томе сочинения «О разыскании истины» он говорит о том, что в области физики учеными зачастую используются смутные, неопределенные общие термины, лишенные всякого смысла. Научно значимая идея должна отсылать либо к бытию, либо к способу бытия. Поэтому следует считать ложными положения физиков, в которых утверждается, например, что тела стремятся «к центру», что они падают благодаря собственной «тяжести», а подни-

маются благодаря своей «легкости», движутся посредством «природы», действуют при помощи «качеств», «способностей» и т.п. Все перечисленные термины «не означают ничего», равным образом, как и утверждения, включающие их в свой состав.

Заметим, что французский мыслитель критически оценивает возможности астрологии: «Так как истина не от мира сего, небесные тела не имеют над ней никакой власти»¹.

Мальбранш настаивает на исключительной роли в физическом мире двух «естественных законов»: всякое движение стремится продолжиться по прямой линии; при столкновении тел происходит пропорциональная передача движения. Этих двух законов, по его мнению, вполне достаточно, чтобы объяснить видимый нами мир: движения звезд, планет, комет, воды, огня, воздуха и вообще всех неорганических тел. Французский мыслитель дает теологическое истолкование действительности названных законов: поскольку Бог созидает мир по наиболее совершенным и простым путям, соответствующим неизменному порядку его атрибутов, он повелел, чтобы тела двигались, следуя наиболее простым законам (очевидно, к примеру, что именно прямая линия наиболее проста).

В своем рассуждении «О свете и цветах» Мальбранш предлагает искать объяснение названным физическим явлениям «в различных сотрясениях или вибрациях эфирной материи, или в более или менее быстрых колебаниях давления, которое тонкая материя производит на сетчатку»². Для подтверждения справедливости своей точки зрения французский философ приводит следующие соображения: звук можно слышать только посредством колебаний воздуха, возбуждающих ушной нерв; различие тонов зависит не от силы вибраций воздуха, но от их быстроты; хотя воздействия, оказываемые предметами на органы чувств, зачастую различаются лишь незначительно, ощущения, получаемые душой, могут быть полностью противоположны, вызывая то удовольствие, то страдание.

Таким образом, «очевидно, что цвета естественно зависят от колебания органа зрения. Однако это колебание может быть только сильным и слабым или быстрым и медленным. Но опыт учит, что большая и меньшая сила или слабость колебания оптического нерва совсем не меняет род цвета... Следовательно, необходимо заключить, что именно большая

¹ Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P., 1979. P. 789.

² Ibid. P. 1019.

и меньшая быстрота вибраций оптического нерва... изменяет род цветов и, как следствие, что причина этих ощущений первоначально происходит от более или менее быстрых вибраций тонкой материи, которые давят на сетчатку»¹.

Французский мыслитель замечает, что «высота звука происходит от большей и меньшей силы колебаний грубого воздуха и разнообразие тонов — от большей и меньшей быстроты этих же колебаний, как все признают. Сила или яркость цветов происходит также от большей и меньшей силы колебаний, но не воздуха, а тонкой материи, и различные виды цветов — от большей и меньшей быстроты этих же колебаний»².

Автор «Разысканий» констатирует: звук передается достаточно медленно (около 180 туаз³ в секунду), свет же, напротив, распространяется весьма быстро. Он дает следующее объяснение данному явлению: все части «эфирной материи» соприкасаются, они текучи и чрезвычайно подвижны, поскольку испытывают постоянное давление окружающих вихрей.

Одним из важных вопросов современной ему физики Мальбранш считал проблему происхождения огня. Он защищает следующее объяснение: «Так как тела не могут естественным образом приобретать движение, если оно не сообщено им некоторыми другими, ясно, что огонь может загораться только через передачу движения тонкой материи грубым телам»⁴. В отличие от Декарта, полагавшего, что огонь возникает при передаче «первым элементом» (быстро движущиеся мельчайшие частицы в форме осколков) движения грубым составным телам («третий элемент»), Мальбранш связывает процесс возгорания главным образом с действием «второго элемента» (тонкая текучая материя в форме небольших шаров, являющихся в действительности маленькими вихрями).

Ораторианец выдвигает предположение, что тонкая («эфирная») материя «по необходимости» составлена из бесчисленного множества малых вихрей. Эти вихри обращаются вокруг своего центра «с чрезвычайной скоростью», уравновешивая друг друга. Он предлагает следующее обоснование приведенного тезиса.

О значительной скорости движения тонкой материи свидетельствует, например, любой пушечный выстрел. Очевид-

¹ Malebranche N. Op. cit. P. 1020.

² Ibid. P. 1020.

³ Одна туаза составляет около 2 м.

⁴ Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P. 1026.

но, что физическое тело может получить движение только от другого тела, притом находящегося с ним в соприкосновении. Ядро вылетает из пушки, будучи выталкиваемо порохом, который, в свою очередь, возгорается или же получает движение именно от соприкасающейся с ним и «проникающей» его тонкой материи. Отсюда следует, что самой тонкой материи должна быть присуща весьма значительная скорость. Далее, она должна иметь форму малых вихрей, уравнивающих друг друга посредством центробежных сил. Всякое тело устремляется в сторону, где оно подвергается наименьшему давлению, поэтому если бы вихри как таковые отсутствовали и не удерживали друг друга в равновесии, все частицы тонкой материи имели бы тенденцию собраться в точке, оказывающей внешним движениям наименьшее сопротивление. Между вихрями имеет место взаимное давление, сжатие. Это дает возможность уяснить, каким образом распространяется свет. «Хорошо понятно, что если бы вся эфирная материя не была бы одинаково сжимаема, различные цвета или различные колебания давления не могли бы передаваться через огромные пространства»¹.

Согласно Мальбраншу, малые вихри не долговечны, они непрерывно подвержены превращениям, делениям, исчезают и возрождаются. «И поскольку Вселенная сжимаема бесконечной или как бы бесконечной силой и совсем нет пустоты, эти части тонкой материи, взаимно сопротивляясь своими различными частными движениями, необходимо без конца разделяются и образуют маленькие вихри, и в них другие, еще меньшие, и следующие, менее долговечные, в вогнутых промежутках, которые оставляют между собой соприкасающиеся вихри. Все это происходит потому, что материя делима до бесконечности»². Части материи легко поддаются делению, поскольку покой не обладает какой-то особой силой.

Ораторианец настаивал на том, что его учение о малых вихрях не опровергает физику Декарта, а напротив, улучшает и подтверждает ее важнейшие положения.

Мальбранш полагал, что теория малых вихрей имеет большое значение в области биологии. Так, например, насекомые появляются из зародышей, мельчайшие их части развиваются постепенно, изначально небольшие органы приобретают свойственные им фигуру и плотность под давлением

¹ Ibid. P. 1030.

² Ibid. P. 1031.

окружающих их малых вихрей. Вообще, по мнению французского мыслителя, центробежная сила малых вихрей — «единственная причина» твердости тел.

Тяжелые тела падают в направлении к центру земли, поскольку воздействие, испытываемое малыми вихрями со стороны центра большого вихря, образуемого нашей планетой, оказывается намного более сильным и действенным, чем исходящее откуда бы то ни было еще. Упругость заставляет отскакивать друг от друга тела, природа же этих отталкиваний определяется центробежной силой малых вихрей, которые образуются в углублениях тел.

Ораторианец говорил о том, что в силу делимости материи до бесконечности самая маленькая сфера может соответствовать всем частям большой. Каждая часть материи движется в ту сторону, где давление на нее наименьшее, поэтому всякое мягкое и неравномерно сжимаемое тело приобретает форму в зависимости от окружающих воздействий.

В нашей системе Солнце выступает центром большого вихря, увлекающего за собой планеты и их собственные вихри меньшего размера. Видимый нами мир — гармоничная система взаимодействующих вихрей. «Все части Вселенной находятся в равновесии или стремятся к нему»¹. Материя вихрей уравнивает своей центробежной силой оказывающую на нее внешнее давление, сжимающую ее силу. По мнению Мальбранша, тяжесть — это «все, что толкает материю к центру, вокруг которого она передвигается»². Тяжесть планет, толкающая их к центру огромного вихря, объясняется не влиянием этого центра, а напротив, внешним давлением.

Согласно Мальбраншу, скорость и центробежная сила малых вихрей объясняют многие природные явления, в частности свойства света, отражение и преломление «возле поверхностей тел». Французский мыслитель настаивает, что лучи света состоят «только в колебаниях давления по прямой линии в малых вихрях, которые все находятся в равновесии и взаимно сопротивляются своими центробежными силами»³.

Задачу своего рассуждения о свете и цветах Мальбранш резюмирует таким образом: «показать, что вся физика зависит от познания тонкой материи; что эта материя составлена только из маленьких вихрей... Моей главной целью было

¹ Malebranche N. Op. cit. P. 1040.

² Ibid. P. 1041.

³ Ibid. P. 1051.

доказать, что покой совсем не имеет силы; что все происходит через движение и что источник движения — только в этой невидимой материи, которую некоторые люди, впрочем, весьма ученые, считают за ничто»¹.

Мальбранш полагал, что анализ физических явлений необходимо приводит ученого к мысли о Боге: так, например, «все части, составляющие глаз, имеют отношение столь точное и столь мудро приспособленное к действию света... что свет и глаза, видимо, сделаны одно для другого и происходят от одной руки, руки Всемогущего, чья мудрость и доброта не имеет границ»². Таким образом, физика, как и другие части философии, подтверждает истины веры.

Естественно-научные достижения ораторианца исследователи оценивали с самых различных сторон. Андре Робине справедливо отмечал «энциклопедический интерес» Мальбранша к науке, его «математическую компетентность», а также знания и разработки в области механики, оптики, биологии³. В своем специальном исследовании Робине убедительно доказывает, что именно возглавляемая Мальбраншем группа ученых (Лопиталь, Рейно, Лелонг и др.), опираясь на идеи Лейбница, осуществила «внедрение» во Франции исчисления бесконечно малых⁴. Пьер Костабель развивает позицию Робине. Он также отмечает важную роль Мальбранша в распространении дифференциального и интегрального исчисления во Франции⁵. Жинет Дрейфус в свою очередь обоснованно подчеркивает геометрический характер физики автора «Разысканий»: «истинная физика для Мальбранша, так же как и для Декарта, будучи геометрией, которая развивается сообразно строгой дедукции ясных и отчетливых идей...»⁶ Отсюда, по ее мнению, проистекает «внутренний конфликт между динамической и статической точкой зрения, движущая сила, будучи реальностью, по своей природе не сводимой к геометрическому, должна тем не менее полностью переводиться в гео-

¹ Ibid. P. 1062.

² Ibid. P. 1065.

³ Robinet A. La vocation académicienne de Malebranche // *Revue d'histoire des sciences*. 1959. № 1. P. 4—15.

⁴ Robinet A. Le groupe malebranchiste introducteur du calcul infinitesimal en France // *Revue d'histoire des sciences*. 1960. № 4. P. 287—291.

⁵ Costabel P. La participation de Malebranche au mouvement scientifique // *Malebranche. L'homme et l'oeuvre*. P., 1967. P. 83—87.

⁶ Dreyfus G. La volonté selon Malebranche. P., 1958. P. 148.

метрические отношения»¹. Дениза Ледюк-Фейет настаивает на необходимости оценивать философское наследие ораторианца в контексте науки его эпохи: «следует поместить Мальбранша в его время, время механистической революции, рождения новой науки»². Она обращает внимание на то, что задолго до Пастера Мальбранш отвергает теорию самозарождения³. По существу, именно «механистическая парадигма» Нового времени позволяет французскому мыслителю описывать явления природы на языке математики⁴.

Выдающийся физик Пьер Дюгем довольно высоко оценивал достижения Мальбранша в области оптики. Он настаивает на том обстоятельстве, что именно Мальбранш впервые выдвинул разделяемые физиками начала XX столетия представления о различных закономерностях, касающихся связи цвета и частоты колебаний. Эйлер, по Дюгему, первым выступил продолжателем идей Мальбранша в сфере оптики⁵. Эмиль Пикар, продолжая линию Дюгема, резюмирует свой анализ естественно-научных достижений ораторианца следующим выводом: имя Мальбранша должно быть записано в истории науки «среди тех ученых, которым теории оптики обязаны значительным прогрессом»⁶.

В рамках физики как учения о природе французский философ затрагивал некоторые проблемы биологии. П. Шрекер отмечал «неоспоримую оригинальность» взглядов Мальбранша в области биологии, которые, по его мнению, предвосхищали ряд последующих концепций⁷. Мальбранш защищает один из вариантов преформизма, принимающий «актуальное существование в зародыше такой организации, что вследствие одних только общих законов движения он мог бы развиваться, расти и становиться таким, каким видим взрослое существо»⁸. Причем между зародышем и взрослой особью нельзя найти точных геометрических пропорций, между ними скорее можно установить функциональное соответствие. В част-

¹ Dreyfus G. Op. cit. P. 153.

² Leduc-Fayette D. Malebranche. P., 1998. P. 5.

³ Ibid. P. 10.

⁴ Ibid. P. 12.

⁵ Duhem P. L'optique de Malebranche // Revue de métaphysique et de morale. 1916. № 1. P. 37, 90.

⁶ Bulletin de la Société française de philosophie. 1938. № 3. P. 89.

⁷ Schrecker P. Malebranche et le préformisme biologique // Revue internationale de philosophie. 1938. № 1. P. 77.

⁸ Ibid. P. 86.

ности, Шрекер видит в концепции Мальбранша предвосхищение учения о «детерминации индивидуальности наследственностью и средой»¹.

Владислав Аугустин полагал, что в структуре физики Мальбранша следует особо выделить концепцию относительности пространства. Для французского мыслителя объекты сами по себе не являются ни большими, ни маленькими, они могут быть названы таковыми лишь в результате сравнения с человеком. «Величина вещей не является, следовательно, абсолютной, тождественной во всех системах отсчета»². Вместе с тем Мальбранш, по мнению интерпретатора, не сделал «последовательных выводов», вытекающих из относительности пространства применительно ко времени и движению. Он также говорит о различии «основных принципов» концепций относительности Мальбранша и Эйнштейна³. Леон Брюншвик усматривал в концепции Мальбранша своего рода дуализм математического и физического. В то время как «чистая математика» раскрывает то, что сам Бог позволяет созерцать в его сущности, физика имеет дело с «собственно случайным содержанием», поскольку передача движений, например, всего лишь выражает решения всемогущей и свободной воли. Согласно Брюншвику, «нет ничего общего между неизменными, необходимыми и вечными истинами, образующими умопостигаемый мир математизма, и законами, проистекающими от произвольного и милостивого действия Творца, которые управляют ощущаемым миром механизма»⁴. Вполне согласиться с интерпретацией Брюншвика вряд ли возможно. Ведь сущность физического для Мальбранша выражается именно математикой, причем и то и другое адекватно раскрываются человеку божественным разумом, связующим названные начала воедино.

Жорж Лешала, предпринявший попытку целостного анализа научной деятельности Мальбранша, в качестве главных его достижений выделял теорию цветов и теорию памяти⁵. В области психологии Мальбранш, согласно Лешала, высту-

¹ Ibid. P. 94.

² Augustyn W. Malebranche et Einstein // Malebranche. L'homme et l'oeuvre. P., 1967. P. 224.

³ Ibid. P. 225—226.

⁴ Brunschwig L. Les étapes de la philosophie mathématique. P., 1912. P. 138.

⁵ Lechalas G. L'oeuvre scientifique de Malebranche // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1884. T. XVIII. P. 293.

пает предшественником Рибо¹. В основе метода Мальбранша, по Лешала, лежат «наблюдение, гипотеза, проверка»². Женеви́ева Роді-Леві вслед за Робине акцентирует внимание на научной эрудиции Мальбранша, который располагал «разнообразными» и вполне современными знаниями в области самых различных дисциплин³. В своей обстоятельной монографии о Мальбранше она отмечает его оппозицию физике «качественных превращений» элементов. Роді-Леві подчеркивает приверженность Мальбранша механицизму, его новаторские идеи в сфере оптики, отрицательное отношение к концепции самозарождения жизни⁴. Жозеф Видгрэн обоснованно обращал внимание на связь научной и религиозной позиций Мальбранша. «Автоматизм животных, установленный Декартом от имени науки, поддержан и оправдан у Мальбранша от имени религии»; «если животные имеют душу, они могут страдать; если они могут страдать, Бог несправедлив»⁵.

Душан Неделькович выделял в новоевропейской философии антимеханистическую линию в трактовке причинности от Мальбранша до Бошковича. В окказионализме французского мыслителя он видел прямую оппозицию концепциям продолжателей механистических идей Декарта в области физики (Деруа, Ламетри, Лаплас)⁶. Жан Лапорт сближал позицию Мальбранша с кантианской: в обоих случаях, на его взгляд, математическая физика не базируется на опытных данных, но на некоем вневещественном необходимом «принципе». Интеллектуальная протяженность Мальбранша, по мысли Лапорта, имеет «трансцендентальное значение», приближаясь «довольно близко» к пространству, понимаемому как априорная форма чувственности⁷.

Поль Муи посвятил специальное исследование учению Мальбранша о законах столкновения тел. Он справедливо отмечает связь физики французского мыслителя с его окказио-

¹ Lechalas G. Op. cit. P. 303—309.

² Ibid. P. 300—301.

³ Rodis-Lewis G. Sources scientifiques du première ouvrage de Malebranche // Les études philosophiques. 1974. № 4. P. 481—492.

⁴ Rodis-Lewis G. Nicolas Malebranche. P., 1963. P. 152, 162, 170.

⁵ Vidgrain J. Le christianisme dans la philosophie de Malebranche. P., 1923. P. 171, 173.

⁶ Nedelkovitch D. Malebranche et Boscovich // Malebranche. L'homme et l'oeuvre. P., 1967. P. 221—222.

⁷ Laporte J. L'étendue intelligible selon Malebranche // Revue internationale de philosophie. 1938. № 1. P. 24.

нализмом¹. Столкновение тел — повод для проявления божественной воли. Окказионализм Муи именуется «христианской и мистической интерпретацией принципа инерции»². Муи настаивает на эволюции взглядов Мальбранша на законы столкновения тел. Он выделяет три этапа, характеризующих различные подходы французского мыслителя к названному вопросу (1675, 1692, 1698). Возражения Лейбница дважды побуждали Мальбранша скорректировать свой подход: «в первый раз он попытался удовлетворить закону непрерывности», во второй — «он покидает картезианский принцип сохранения движения. Он его покидает в том смысле, что алгебраически интерпретирует его... Он принимает, следовательно, что количество движения, в абсолютном значении, может без конца меняться и только алгебраическая сумма остается постоянной»³. В итоге, настаивает Муи, Мальбранш приходит к концепции материи, «в которой движения соответствуют не картезианскому принципу сохранения движения, но лейбницянскому принципу сохранения живой силы»⁴. «Неудача картезианской механики», согласно Муи, доказала невозможность для науки остановиться на идее тождества материи и протяжения, потребовала обратиться к «новому понятию силы»⁵.

Марсиаль Геру, сопоставляя физику Декарта и Мальбранша, говорит, что последнему более свойственна аргументация психологического характера, менее строгая, чем развиваемая его учителем⁶. Далее, Мальбранш устанавливает несвойственное Декарту различие геометрической (интеллектуальной) протяженности и реальной материи⁷. Намереваясь свести физику к геометрии, Мальбранш «стремится их разделить метафизически». По мнению Геру, концепция интеллектуальной протяженности не отмечает собой никакого «прогресса к идеализму», она — «возврат к самым крайним формам платоновского реализма сущностей»⁸. Кроме того, «именно через отрицание силы покоя изначально и постоянным образом

¹ Monty P. Les lois du choc des corps d'après Malebranche. P., 1927. P. 9.

² Ibid. P. 31—32.

³ Ibid. P. 82.

⁴ Ibid. P. 88.

⁵ Ibid. P. 92.

⁶ Gueroult M. Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche // Revue de métaphysique et de morale. 1954. № 2. P. 123.

⁷ Ibid. P. 124—125.

⁸ Ibid. P. 125.

проявляется противоположность между физикой Мальбранша и Декарта»¹. Позиция Мальбранша по данному вопросу, — «важная новация» в картезианской физике. Но все же эта новация не влечет за собой революционных изменений. Геру заключает, что Мальбранш осуществил «частичные поправки» к картезианской физике, сохранив неизменной «метафизическую концепцию телесной субстанции» Декарта². Наконец, обнаруживаемая Мальбраншем тенденция к предпочтению динамики над статикой в понимании силы, при сохранении в неизменности ведущих принципов физики Декарта, ставит под угрозу внутреннее единство его философии³.

В общем же можно сделать вывод о том, что естественно-научные воззрения ордена иезуитов отмечены чертами механизма. Мальбранш стремился к математизации физического знания; отвергая самозарождение, защищал преформизм. В конечном счете знание о природе, как и любое другое научное знание, по его мнению, приводит человека к Богу. Разумеется, в области физики Мальбранш стремился следовать основным принципам Декарта. Но при этом он вносит в картезианскую физику собственные идеи, в некоторой степени способствуя сближению ее с динамическими концепциями.

Антропология Мальбранша является следствием его онтологии. Человек состоит из двух разнородных сущностей: души и тела. Модусы духовной и материальной субстанций, соединяясь в человеке, взаимно соответствуют друг другу: мысли души — движениям тела и наоборот. Высшая причина этого взаимного соответствия — постоянная и всегда действующая воля Божества.

В «Беседах о метафизике» французский мыслитель говорит о существовании «рациональных причин», побудивших Создателя связать дух и тело в человеке. Объяснение, предложенное Мальбраншем, носит скорее теологический, чем собственно философский характер. Душа соединена с менее совершенной сущностью (телом) для того, чтобы человек мог, претерпев известные лишения и преодолев многочисленные соблазны, заслужить спасение. «Бог... пожелал заставить нас заслужить своего рода жертвой и уничтожением нас самих обладание вечными благами... Теперь же мы проходим испытание в нашем теле»⁴.

¹ Gueroult M. Op. cit. P. 126.

² Ibid. P. 131.

³ Ibid. P. 134.

⁴ Malebranche N. Oeuvres complètes / Ed. par A. Robinet. T. 12. P., 1965. P. 97.

Человеческая душа бессмертна, а тело подвержено разложению. Мальбранш отстаивает типичное для картезианцев доказательство бессмертия души: душа и тело — различные по своим атрибутам субстанции, не являющиеся модификациями друг друга; даже если тело погибает, душа вовсе не повторяет его судьбу¹.

В иерархии существ души расположены в середине между материальными телами и Богом. В здешней жизни, таким образом, человеческие души соединены как с низшими существами, так и с высшей. Причем это соединение далеко не равноценно и не одинаково: грехопадение первых людей значительно уменьшило связь душ с Богом и усилило их зависимость от тел. Конечно, совершенно уничтожиться связь с Богом не может даже в условиях земной жизни (иначе произошло бы уничтожение самой души). Соединение души с Богом носит необходимый характер: само сохранение души зависит от воли Верховной причины. Зависимость душ от Бога «неизбежна» и «естественна». Связь же с телом временна, в определенный момент она должна прерваться. Поэтому соединение души с телом нельзя назвать безусловно необходимым. Тело «отягощает» душу бесчисленными способами, усиливает ее зависимость от материальных объектов, отвлекает от постижения истины. В общем, «дух становится чище, светлее, сильнее... по мере того, как увеличивается связь его с Богом, потому что чрез нее получает он все свое совершенство. Наоборот, он извращается, слепнет, делается слабее и ограниченнее по мере того, как увеличивается и усиливается связь его с телом, потому что она — причина всего несовершенства его»².

Андре Робине полагал, что начало творческого пути Мальбранша отмечено янсенистским влиянием. В частности, он усматривает, что Паскаля и Мальбранша роднит трагическое понимание человека³. В дальнейшем, по Робине, влияние янсенизма уменьшается, начинает преобладать иная «тональность», происходит движение от трагического опыта к оптимистической концепции⁴. С приведенной оценкой можно

¹ Ibid. P. 35.

² Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 1. СПб., 1903. С. 7.

³ Robinet A. Aux sources jansénistes de la première oeuvre de Malebranche // Les études philosophiques. 1974. № 4. P. 467—477.

⁴ Robinet A. Conception tragique et conception optimiste de la nature humaine dans la philosophie de Malebranche // Les études philosophiques. 1965. № 3. P. 317—320.

согласиться, если принять во внимание, что смена «тональности» в данном случае не является сменой мировоззренческих приоритетов: радикального изменения учения не происходит.

Важной причиной людских тягостей и бедствий Мальбранш считает чрезмерную зависимость души от тела. С этой точки зрения он осуждает способ поведения (и времяпрепровождения) большинства людей. По его мнению, подавляющее большинство людей слепо подчиняется своим чувствам и страстям, активно стремится главным образом к достижению телесных благ, не заботясь о совершенствовании способностей души. Служебная карьера, увеличение имущества, расширение земельных наделов, приобретение влияния и известности — таковы типичные жизненные цели людей. Но все эти цели, даже будучи достигнутыми, не помогают человеку улучшить свою душу. Все эти «чувственные блага», когда их делают самоцелью, лишь укрепляют зависимость духа от тела, прочно захватывают и поработщают его. Сами развлечения людей, среди которых преобладают пиры, игры, танцы, также говорят о слишком большом влиянии на их жизнь телесных удовольствий, почитаемых выше духовных. Даже ученые склонны забывать о том, что телесные блага — всегда «мнимые» и «преходящие», ведь многие из них занимаются наукой только для того, чтобы прославиться, заслужить среди окружающих репутацию оригинального и необыкновенного человека или чтобы добиться весомого материального вознаграждения. Мнимые ученые собирают обрывки всяческих сведений (с особым почтением относясь к различным «древностям») в надежде, что эти обрывки возвеличат их, вознесут над остальными людьми, принесут достаток и поклонение. Подобные тщеславные люди совершенно не заботятся об очищении собственной души, а ведь без выполнения данного условия истины не достичь.

Согласно Мальбраншу, чрезмерная зависимость души от тела, свойственная большинству людей, оказала влияние и на учения философов. Многие философы, даже христианские, настолько поглощены связью души и тела, что забывают в своих исследованиях о более значимой для нас связи: «Меня не удивляет, что большинство людей и языческие философы рассматривают душу лишь в ее отношении и связи с телом и не видят ее отношения к Богу и связи с Ним; но меня поражает, что христианские философы, которые должны были бы предпочесть разум Божественный разуму человеческому, Мои-

сея — Аристотелю... Августина — какому-нибудь жалкому комментатору языческого философа, рассматривают душу скорее как форму тела, а не как созданную по образу и подобию Божию»¹. Дабы приучить свой разум рассматривать блага в их истинной перспективе, Мальбранш рекомендует человеку постоянно «противодействовать» влиянию тела на душу. «Противодействие» такого рода тем легче практиковать, чем лучше человек осведомлен о роли чувств и разума в процессе познания тел. Отказ от привычки полностью доверять чувствам способствует очищению души и ее просветлению знаниями о связи человека с Божеством.

Антропологию Мальбранш считает весьма ценной и полезной наукой: «Без сомнения, самое прекрасное, приятное и наиболее необходимое из всех наших знаний — это знание самих себя. Из всех человеческих наук наука о человеке — наиболее достойна человека»². Антропология по своему значению стоит выше всех естественных наук, ибо знание о самом себе позволяет человеку совершенствоваться, избирать правильный путь к счастью, естественные же науки ничуть не приближают людей к истинному блаженству. Вместе с тем Мальбранш констатирует неудовлетворительное состояние антропологии: «эта наука не является из всех наук ни наиболее разрабатываемой, ни наиболее законченной: большинство людей ею совершенно пренебрегает. Даже те, которые тщеславятся своею ученостью, очень редко занимаются ею, и еще меньше таких, которые занимались бы ею с успехом»³. Недостаточно успешное развитие антропологии Мальбранш объясняет тем, что подлинно научное различение души и тела, на его взгляд, впервые было установлено только Декартом (точно зафиксировавшим атрибуты и модусы этих субстанций). Неудовлетворительное состояние антропологии связано также и с тем обстоятельством, что мыслители прошлого часто упускали из вида связь души с Богом, а ведь без рассмотрения этой связи нельзя получить целостного представления о человеческой природе. В свете сказанного понятно, почему одной из задач своего философского творчества Мальбранш видел разработку антропологических проблем с позиции основных принципов картезианства.

¹ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 1. С. 1.

² Там же. С. 11.

³ Там же.

Природу души, по мнению французского философа, невозможно познать с исчерпывающей полнотой главным образом из-за того, что нам неизвестны все ее возможные модификации. Всемогущий дух может вызывать бесчисленные изменения в душе, большинство из которых ожидают ее только в загробной жизни. Количество же модификаций, претерпеваемых душой в здешней жизни, весьма ограничено. Это объясняется тем, что в земной жизни душа соединена с телом, которое «сковывает» ее, оказывая влияние на ее мысли и чувства. В загробном мире душа совершенно избавится от тех ощущений, которые соответствуют движениям материальных тел и принудительно проникают в нее. Когда связь души с Богом неизмеримо усилится, появятся и новые впечатления, о которых в нынешней жизни мы не можем иметь никакого представления. Человек мог бы обладать исчерпывающим знанием о душе, только если бы имел ее ясную и отчетливую идею, но такой идеи у него нет.

В «Разъяснениях» Мальбранш признает, что авторитет Декарта, утверждавшего более легкую познаваемость духа, чем тела, заставляет многих его последователей критически относиться к тезису об отсутствии у человека ясной идеи души. «Я считаю возможным сказать, что невежество, в котором находится большинство людей относительно их души, ее отличия от тела, ее духовности, ее бессмертия и других ее свойств, достаточно, чтобы очевидно доказать, что о ней вовсе не имеют ясной и отчетливой идеи»¹. Далее, ясная идея тела достаточна, чтобы вывести все возможные модификации его. Легко усмотреть, что оно может быть круглым или квадратным, находиться в движении либо покое. «Но, очевидно, мы вовсе не имеем идею нашего духа, которая была бы такой, чтобы мы могли обнаружить, рассматривая, ее модификации, к которым он способен. Если бы мы никогда не чувствовали ни удовольствия, ни боли, мы совсем не могли бы знать, способна или не способна душа их чувствовать»².

Кроме того, картезианцы считают цвет, теплоту, боль и т.п. качествами, присущими духу, но не свойствами тел. Их аргументация такова: поскольку протяженность характеризуется только фигурами и движениями, названные качества не могут быть отнесены к свойствам тел. Существуют лишь два вида бытия: материальное и духовное, поэтому цвет и другие

¹ Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P. 934.

² Ibid. P. 934.

качества должны быть приписаны нашему разуму. «Поскольку вынуждены рассматривать идею, которую имеют о протяженности, чтобы обнаружить, являются ли ощущаемые качества способами бытия собственной души, не очевидно ли, что во все не имеют ясной идеи души?»¹

Также, по Мальбраншу, существенно, что люди до сих пор четко не представляют способностей души, позволяющих ей оказываться более быстрой в действии или представлении предметов. Средств одного нашего разума недостаточно, чтобы надежно определить, способна ли душа, отделенная от тела, обладать привычками и памятью. Разве все это не подтверждает отсутствие у нас ясной идеи души?

Мальбранш говорит еще и о том, что какие бы усилия им ни предпринимались для обнаружения подобного рода ясной идеи, он не в состоянии ее отыскать в самом себе. Внутренний опыт не подтверждает ее наличия.

Наконец, французский мыслитель замечает, что очень многие люди смешивают идеи души и тела. Но спутать две ясные и в корне противоположные идеи невозможно. Следовательно, сам факт подобной ошибки свидетельствует об отсутствии ясного познания души.

Очевидно, что перед нами отступление от позиции Декарта по вопросу о познании души. И все-таки Фердинанд Алкье небезосновательно подчеркивал преемственность между концепциями души двух мыслителей: «Мальбранш сохранил в том, что касается души, схемы картезианского субстанциализма»².

Хотя полного знания о душе у человека быть не может, это не означает, что он должен оставаться в совершенном неведении относительно ее свойств. Прежде всего несомненно, что сущность духа — мышление, так как нельзя представить немыслящий дух, но вполне можно представить себе дух, который, например, не ощущает, не воображает или не испытывает желаний. Поэтому ощущение, воображение, желание — лишь различные модусы мышления, которое одно «необходимо присуще» душе. Человеческая душа мыслит постоянно; даже когда людям кажется, что в какой-то момент они ничего не воспринимали, на самом деле они имели одновременно мно-

¹ Ibid. P. 935.

² Alquié F. Sources cartésiennes de Malebranche. De l'influence sur Malebranche de la conception substantialiste du sujet pensant // Les études philosophiques. 1974. № 4. P. 442.

жество различных впечатлений, каждое из которых было недостаточно сильно, чтобы вызвать особую отчетливую идею.

Рассматривая способности души, Мальбранш выделяет среди них две основные: «дух человеческий заключает в себе две способности. Одна — рассудок, способность воспринимать разные идеи, т.е. представлять вещи; другая — воля, способность воспринимать различные наклонности или хотеть различные вещи»¹. Рассудок пассивен, его роль сводится к восприятию многочисленных впечатлений, относящихся к разнообразным объектам. Рассудком душа ощущает вещи, воображает их, воспринимает идеи предметов. Следовательно, чувствительность, воображение, восприятие идей «чистым познанием» — все это разновидности рассудка. Воля, по Мальбраншу, в отличие от рассудка, может быть названа деятельной. Воля есть способность души любить свое счастье и свое совершенство. Французский мыслитель считал, что пассивный рассудок подчинен человеческой воле: «рассудок совсем не действует; он только получает свет или идеи объектов», причем «не следует воображать, что воля приказывает рассудку иным способом, чем через свои желания и движения, так как воля не имеет вовсе другого действия»². Конечно, неустрашимое стремление к благу вообще заложено Богом в каждую душу, однако душа может направить это влечение по своему усмотрению — в этом и проявляется деятельность воли. При чем воля способна направлять свою деятельность только на те предметы, которые «представлены» ей рассудком. Действия воли неодинаковы в отношении добра и истины. В случае, когда человек стремится к познанию истины, имеется только один акт воли — утверждение либо отрицание определенного отношения между идеями. Относительно добра всегда имеются два акта воли — утверждение необходимости данной вещи для человека и стремление (любовь) к этой вещи³.

¹ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 1. С. 19; ср. с Декартом: «все имеющиеся у нас модусы мышления сводятся к двум основным: один из них — восприятие, или действие разума, другой — воление, или действие воли» (Декарт Р. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 327).

² Malebranche N. Oeuvres. Т. 1. Р. 818.

³ Мартина де Годемар считает, что «как у Паскаля, беспокойство воли у Мальбранша есть событие продолжающегося исследования бесконечного, единственного объекта любви, который мог бы удовлетворить стремление к союзу, потерянного через первородный грех» (Gaudemar M. L'inquiétude de l'être (Malebranche et Leibniz) // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. Р., 1998. Р. 184).

«Не следует воображать, что различные способности души, главные из которых рассудок и воля, являются сущностями, отличными от самой души... Если бы мы имели идею души, столь же ясную, как мы имеем о теле, я убежден, что мы увидели бы также, что ее рассудок и ее воля вовсе не отличны от нее самой»¹. Таким образом, воспринимает душа, но не рассудок, рассматриваемый как нечто изолированное и самостоятельное, отдельное от души.

Согласно Мальбраншу, природу памяти можно легко объяснить, если принять во внимание два бесспорных положения. «Я предполагаю, что только Бог воздействует на разум и представляет ему идеи всех вещей: и если разум воспринимает некоторый объект через очень ясную и живую идею, то потому, что Бог предоставляет ему эту идею весьма совершенным способом»². Далее, божественная воля в полной мере соответствует порядку и справедливости. Порядок требует, чтобы умы, часто размышлявшие о некотором объекте, легче его представляли, образуя ясную его идею, чем те, что не давали себе подобного труда. Память является следствием неизменного порядка божественной сущности, было бы ошибочно считать ее способностью, целиком вытекающей из некоторых модификаций человеческой природы. Божественная воля предоставляет человеческому уму, когда он дает к этому повод, ясную идею ранее воспринятого объекта.

Размышления Мальбранша о душе, по мнению последующих исследователей, заключали в себе и слабости, и достижения. Ван Биема полагал, что Мальбранш пришел к осознанию «абсолютной бесплодности априорной и дедуктивной психологии»³. Оригинальность психологии Мальбранша он связывал с тем обстоятельством, что она является, по его мнению, «чем-то вроде компромисса» между картезианством и теолого-метафизическими идеями. «Сама его философия, запрещающая ему использование интуиции и дедукции, когда речь шла о познании души...склоняла его к глубоким психологическим исследованиям»⁴. В то же время он говорил и об ограниченности подхода Мальбранша. Метафизика, уверенная в своем «слишком точном знании природы Бога, его совер-

¹ Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P. 819.

² Ibid. P. 844—845.

³ Van Biéma E. Comment Malebranche conçoit la psychologie // Revue de métaphysique et de morale. 1916. № 1. P. 133.

⁴ Ibid. P. 146.

шенств, его повелений», является «опасной для ученого»¹. Польнов утверждал, что Мальбранш «возвысил психологический опыт в ранг эмпирической психологии»². Для Мальбранша чисто рациональная психология невозможна, подлинная психология — это не знание о душе в ее сущности, а знание различных психических феноменов. «Мальбранш делает прозрачными свои наблюдения, чтобы обнаружить за ними структуры феноменов»³. Учение Мальбранша, по мнению исследователя, знаменует собой начало «антидедуктивного движения» в психологии, и в этом он видит значительную заслугу ораторианца. Шарль Блондель справедливо акцентировал внимание на том обстоятельстве, что психология Мальбранша ставила своей задачей «оправдать перед умом христианскую технику спасения»⁴.

Рассуждая о природе соединения духов с Богом, Мальбранш приходит к выводу, что одним из результатов указанного соединения является человеческое общество. Бог создает общество посредством неизменных законов. Эти общие законы, связывающие души с вечной мудростью, могут использоваться правителями по-разному: как во благо населению, так и в ущерб ему.

Ораторианец высказывал твердое убеждение в наличии человеческой свободы. Главные его аргументы таковы. По мнению Мальбранша, у человека есть внутреннее чувство собственной свободы. Это чувство не следует смешивать с воображаемым ощущением силы желать безо всяких физических мотивов («чистое безразличие» философов). Утверждение о существовании такого рода ощущения, согласно Мальбраншу, заключает в себе противоречие. «Ясно, что нужен повод, что нужно, так сказать, ощущать, прежде чем соглашаться»⁵. Зачастую человек не думает о поводе (мотиве), побуждающем его действовать. Означает ли это, что такового и не существует? «Несомненно, всегда находится скрытый и смутный мотив в наших малейших действиях»⁶. Но именно чрезмерное внимание к скрытым мотивам, придание им исключительного

¹ Van Biéma E. Op. cit.

² Pollnow H. *Réflexions sur les fondements de la psychologie chez Malebranche*. P., 1938. P. 69.

³ Ibid.

⁴ Blondel C. *La psychologie de Malebranche* // *Revue internationale de philosophie*. 1938. № 1. P. 60.

⁵ *Malebranche N. Oeuvres*. T. 1. P. 809.

⁶ Ibid. P. 809.

значения породило противоположную крайность: мнение о том, что люди лишены подлинной свободы. По Мальбраншу, наличие мотивов не исключает свободы: конечно же, человек испытывает их влияние, но вместе с тем акт согласия либо несогласия всегда сопровождает наши поступки. Убеждение в собственном существовании дает нам внутреннее чувство. Оно же просвещает человека, насколько это возможно, относительно того, что он собой представляет. Поэтому именно внутреннее чувство — важнейший инструмент, который необходимо применять при решении вопроса о человеческой свободе. Оно с несомненностью убеждает нас в том, что мы свободны.

Кроме того, «бесспорным доказательством» наличия человеческой свободы, согласно Мальбраншу, выступает тот факт, что точка зрения, ее отрицающая, «до основания» разрушает религию и мораль. Если нет свободы, то нет никакого смысла говорить о божественной и даже человеческой справедливости. «Если бы мы не имели совсем свободы, не было бы ни будущих наказаний, ни наград; так как без свободы нет ни хороших, ни дурных действий: таким образом, религия была бы иллюзией и фантомом»¹. Признание свободы человека, по Мальбраншу, вовсе не означает, будто воля выступает действенной причиной движений тела или же появления идей в уме. Перечисленные явления сопровождают наши желания, но отнюдь не определяются ими.

Французский философ подробно анализирует главный, по его мнению, контраргумент, с которым сталкивается его концепция человеческой свободы. Если сохранение и творение вещей — один и тот же процесс, то разве не будет верным заключение, что именно Бог, созидаящий человека каждое мгновение, причина его устремлений к тому или иному объекту, тому или иному благу? И разве в таком случае не Создатель — источник всех низменных порывов и страстей? Конечно, соглашается Мальбранш, именно Бог творит нас ежемгновенно мыслящими, желающими, даже говорящими или шагающими, но не зависимыми от навязанного извне стремления к какому-то определенному частному благу. «Бог нас создает только без конца способными останавливаться на подобном благе»². Бог творит человека желающим быть счастливым, стремящимся к высшему благу, но он не принуждает

¹ Ibid. P. 989.

² Ibid. P. 811.

людей к предпочтению конкретных частных благ. Он творит людей не утверждающими и отрицающими ценность того или иного блага, но могущими это сделать. Сам выбор принадлежит человеку.

Человек, обладающий волей, сам определяет свои действия, хотя и опирается на различные ощущения и идеи, мотивы, предоставляемым ему Богом. Степень свободы может быть различной: «зависимость, в которой мы находимся от нашего тела, уменьшает нашу свободу»¹. Ощущения способны к вытеснению идей, а это в свою очередь усиливает нашу зависимость от тела, ослабляя связь с Богом.

Чем же является эта человеческая свобода? Взятая в онтологическом плане, она — ничто. «И когда мы грешим, что мы делаем? Ничего. Мы любим ложное благо, которое Бог вовсе не заставляет нас любить непреодолимым воздействием. Мы прекращаем искать истинное благо и делаем бесполезным движение, которое Бог запечатлел в нас. Мы лишь останавливаемся, покоимся»².

Жинет Дрейфус довольно точно характеризует позицию Мальбранша: «Свобода, следовательно, будучи, если угодно, лишь возможностью ничего не делать, вовсе не является силой в точном смысле слова, или еще она только моральная сила, которая позволяет творению не противиться Богу, но соединяться либо нет с проходящим через нее божественным движением»³.

По мнению Дрейфус, существенное отличие концепций свободы в истории новоевропейской философии заключается в том, что классические теории раннего Нового времени отличались своим умозрительным характером, в то время как посткантианские — практическим. С этой точки зрения Мальбранш предстает как «посредник между классическими философиями XVII в. и революцией, которая отмечает кантианскую эру»⁴. Миклош Вето также полагает, что «Мальбранш предвосхищает Канта»⁵. Он считает, что Мальбранш «представляет оригинальную метафизику автономии и автаркии

¹ Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P. 802.

² Ibid. P. 805.

³ Dreyfus J. Le problème de la liberté de l'homme dans la philosophie de Malebranche // Malebranche. L'homme et l'oeuvre. P., 1967. P. 163.

⁴ Ibid. P. 154.

⁵ Veto M. Le rien de la liberté: Malebranche et la philosophie de la volonté // Revue de métaphysique et de morale. 1987. № 4. P. 473.

свободно-морального по отношению к остальному реальному»¹. Вето поясняет, что хотя для Мальбранша свобода — это ничто, не следует понимать слишком упрощенно это выражение. «Все есть физическое, ничто есть моральное. Физическое — это воздействие Бога, моральное — это детерминация, которую дает себе человек. Физическое есть онтологическое, моральное есть свободное»².

Как представляется, именно приведенные интерпретации более близки по духу к исходным тезисам ораторианца. Конечно, встречались и другие, более прямолинейные. Леон Олле-Лапрюн утверждал: «Мальбранш стремится установить, что единственная действующая причина есть Бог, что отнимает всякую активность у сотворенных вещей и логично делает свободу невозможной»³. Согласно Эмилю Блампиньону, «Мальбранш, следовательно, не отрицает полностью свободу; но он устанавливает принципы, которые прямо и необходимо ведут к уничтожению всякой воли, всякой свободной воли»⁴. С таким подходом полемизировал Эмиль Бурту, заявлявший: «Надлежит заметить, что свободная воля человека в философии Мальбранша есть по преимуществу вещь, не сводимая к механизму», «ничто не было бы более противоположно мысли Мальбранша, чем сведение свободной человеческой воли лишь к иллюзии»⁵.

Мальбранш настаивает на том, что удовольствие и любовь — «разные вещи». «Так как удовольствие и боль — две противоположности, если бы удовольствие совпадало с любовью, боль была бы неотличима от ненависти. Однако очевидно, что боль отлична от ненависти, так как она существует часто без ненависти»⁶.

Согласно Мальбраншу, подлинная мудрость обретается в борьбе с телом и чувствами: «Но те, кто непрерывно умерщвляют деятельность своих чувств, тщательно сохраняют чистоту своего воображения, смело сопротивляются движениям своих страстей; словом, те, кто порывают все связи, делающие

¹ Ibid. P. 476.

² Ibid. P. 489.

³ Ollé-Laprune L. La philosophie de Malebranche. T. 2. P., 1870. P. 7.

⁴ Blampignon E.A. Etude sur Malebranche. P., 1862. P. 167. Заметим, что в этом отбрасывании свободной воли Блампиньон видит сходство позиций ораторианца и янсенистов.

⁵ Boutroux E. L'intellectualisme de Malebranche // Revue de métaphysique et de morale. 1916. № 1. P. 31.

⁶ Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P. 967.

других рабами тела... могут обнаружить множество истин и видеть эту мудрость, которая *сокрыта с глаз всех живущих*»¹.

В философской системе Мальбранша антропологические представления теснейшим образом связаны с этическими (это хорошо видно, к примеру, из рассмотрения размышлений французского философа о связи души с Богом и с телами). Знания о человеческой природе — не самоцель, они призваны помочь обрести правильный образ жизни, избрать верное моральное поведение. В «Трактате о морали» Мальбранш специально подчеркивает, что «наука о человеке» помогает морали установить свои принципы².

Свое этическое учение Мальбранш подразделяет на две части: первая из них посвящена добродетели, вторая — нравственным обязанностям.

Поскольку человек — разумное существо, то он тем добродетельнее, тем совершеннее, чем более приобщен к Разуму, управляющему всем миром. По Мальбраншу, в божественном разуме (как уже упоминалось) содержатся два рода истин: спекулятивные и практические, т.е. отношения величины и совершенства. Познание спекулятивных истин не делает человека лучше в моральном отношении, к добродетели его приближает постижение отношений совершенства. Человек не может стремиться к совершенству, если ничего не знает об отношениях совершенства. Эти отношения составляют неизменный порядок, который по существу тождествен божественному закону. Единственная добродетель, по мнению французского философа, состоит в повиновении божественному закону или, что то же самое, в любви к высшему порядку, заключающему отношения совершенства. Все, что может быть отнесено к добродетельному поведению, так или иначе в своей основе содержит в качестве «принципа» любовь к этому высшему порядку. «Любовь к Порядку — не просто главная из моральных добродетелей, это единственная добродетель: это основная, фундаментальная, универсальная добродетель»³.

Мишель Адам справедливо подчеркивал, что принципы религиозной морали, по ораторианцу, распространяются для человека не только на здешнюю, но и на загробную жизнь:

¹ Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P. 930.

² Malebranche N. Oeuvres complètes / Ed. par A. Robinet. T. 11. P., 1966. P. 67.

³ Ibid. P. 28.

«...закон Порядка. Этот закон, будучи вечным, управляет и будет управлять нашим поведением на земле и на небе»¹.

Фактически любовь к порядку, о которой говорит Мальбранш, тождественна любви к Богу. Французский мыслитель различает два вида «актов любви»: естественные и свободные. Действия естественной любви — «чисто волевые»; они производны от удовольствий. Всякое удовольствие вызывает естественное движение души к тому объекту, который послужил его причиной. Такое движение души — акт естественной любви. Свободная любовь рациональна, зависит от разумных оснований, позволяющих душе сопротивляться внешним обстоятельствам. Этот вид любви Мальбранш называет «любовью выбора». Оба вида любви достойны осуждения, если имеют своим высшим и единственным предметом сотворенную вещь, но заслуживают одобрения, если их объект — Бог. В этом втором случае все же более ценной и уютной Создателю является свободная любовь. Французский философ неоднократно повторяет мысль о том, что человек свободен и именно человеческая свобода позволяет противостоять вожделениям, увлекающим в сторону от неизменного порядка. По мнению автора «Трактата о морали», чтобы стать добродетельным, человеку мало любить неизменный порядок естественной любовью, необходима еще разумная (свободная) любовь к нему. Причем добродетельного человека отличает готовность к полному самопожертвованию ради объекта высшей любви. «Чтобы быть добродетельным, недостаточно, следовательно, любить порядок: его нужно любить больше всякой вещи; нужно иметь твердую решимость следовать ему повсюду, чего бы это ни стоило. Нужно быть готовым пожертвовать для него не несколько маленьких удовольствий... но свое благополучие, свою репутацию, свою нынешнюю жизнь в надежде получить от Бога вознаграждение, достойное его»².

Любви к неизменному порядку, по Мальбраншу, часто препятствует чрезмерное себялюбие, «непримиримый враг» добродетели. Впрочем, даже себялюбие не может полностью уничтожить любви к порядку, оно только искажает ее. Человек может ошибочно смешивать ложное благополучие и мнимые высшие удовольствия с наилучшим, наиболее совершенным состоянием своего существа. Себялюбие должно быть

¹ Adam M. Sur la terre comme au ciel. L'homme et Dieu selon Malebranche // Les études philosophiques. 1996. № 4. P. 482.

² Malebranche N. Oeuvres complètes / Ed. par A. Robinet. T. 11. P. 47.

подчинено свободной любви к порядку, тогда человеку открывается путь к добродетели. По мнению французского философа, не существует людей, которые не могли бы исправиться, стать справедливыми и милосердными. Даже грешник никогда полностью не лишен любви к порядку, поэтому у него всегда остается шанс сделаться лучше. Равным образом и праведник может утратить добродетель, если в его душе возьмут верх гордыня и себялюбие. Хотя добродетель и укрепляется благими поступками, нужно помнить об опасности потерять ее.

Согласно Мальбраншу, понятия справедливого и несправедливого, доброго и злого одинаковы для всех разумных существ. Практические истины совершенно тождественны и для ангелов, и для людей. Подлинное постижение этих истин позволяет человеку увидеть их такими же, какими их видит сам Бог. Поэтому истинная добродетель всегда неизменна, хотя мораль, господствующая в обществе, бывает различной, меняется в зависимости от времени и места. Эту изменчивость человеческой морали французский мыслитель объясняет тем, что люди позволяют увлекать себя обычаям, привычным склонностям, подчиняются распространенным страстям и стремятся к воображаемым благам. Источник моральных понятий один (божественный разум), и лишь неумение обращаться к нему порождает многообразные моральные системы. Точно так же есть только одна добродетель — вопреки мнениям философов, насчитывавших множество добродетелей. Например, стремление «следовать природе» — одна из «химерических» добродетелей, ведь вовсе не природа устанавливает высший закон для человека. Следовать необходимо Богу, подчиняя этой цели свои помыслы. Одной из причин ошибок в сфере морали Мальбранш считал неправильное употребление терминов. Смутные понятия могут казаться ясными из-за частого их использования. Многие философы употребляли туманные понятия, забывая, что «самые общие слова — самые смутные и обычная речь часто только игра лишенных смысла слов»¹. Кроме того, заблуждения в области морали объясняются пагубным влиянием чувств, воображения и страстей. Самая же общая причина ошибок в том, что люди пытаются судить о чем-то, чего не постигают ясно и отчетливо. Утомляясь постоянно поддерживать свое внимание, многие люди удовлетво-

¹ Malebranche N. Op. cit. T. 11. P. 136.

ряются вероятностью и выносят суждения о вещах, о которых у них имеется только смутное представление.

Возражая тем, кто считает, что в морали нужно подчинять разум вере, французский мыслитель говорит о необходимости следовать рациональным доводам. В повседневной жизни вера не всегда убеждает столь же сильно, как разум. Словом, в сфере морали «очевидность, разум предпочтительнее веры»¹. Вера без помощи разума не может сделать человека по-настоящему добродетельным. Дух совершенствуется, слушая и выполняя советы разума. Правда, при этом необходимо отличать истинный разум, просветленный знанием божественного закона, от разума, оказавшегося в зависимости от чувств и воображения, погрузившегося в темноту.

Обретение добродетели Мальбранш связывает с выполнением определенных условий. Человеку необходимо обладать особыми качествами (или «привычками») ума, без которых добродетель недоступна. Эти особые качества именуются автором «Трактата о морали» 1) силой ума, 2) свободой ума и 3) послушанием.

Сила, или могущество, ума состоит в умении поддерживать внимание, останавливать его на ясных и отчетливых идеях. Познание отношений совершенства, составляющих высший порядок, невозможно без внимательного рассмотрения ясных идей. Могущество ума — привычка или «расположение духа», которое можно развивать только постоянной тренировкой. Понимание моральных истин не придет без внимательного исследования. «Без работы внимания... душа будет жить в ослеплении и беспорядке, так как, естественно, вовсе нет другого пути, чтобы достичь света, который должен нас вести»². Чтобы успешнее развивать привычку к внимательному анализу, нужно научиться противодействовать всему, что рассеивает концентрацию ума. Добиться этого можно, главным образом не поддаваясь влиянию ощущений, которые живо воздействуют на ум и тем самым препятствуют размышлениям над ясными идеями. Кроме того, следует избегать чрезмерного углубления в те науки, где решающая роль принадлежит не анализу, а памяти. Человек вполне может утратить привычку к вниманию, если слишком доволен количеством накопленных знаний. Далее, для укрепления могущества ума нужно всеми силами стараться уменьшить

¹ Ibid. P. 34.

² Ibid. P. 61.

зависимость души от влияния тела. Наконец, укреплению ума способствует отказ от размышлений о неясных ощущениях и сомнительных опытах.

Свобода ума, по Мальбраншу, — такое качество, которое позволяет задерживать согласие или несогласие с некоторым положением, требующим дополнительного исследования. Свобода ума необходима, чтобы не принимать преждевременных решений в запутанных вопросах. Именно свобода ума позволяет человеку избежать доверия к тем суждениям, которые не содержат очевидности. Если сила ума направлена на отыскание истины, то свобода ума — главным образом на то, чтобы предохранить душу от ошибочных мнений. Разумеется, пользоваться свободой ума следует только в неясных вопросах, когда же достигнута достоверность, все сомнения излишни. Для того, чтобы развивать в себе названную способность, нужно периодически размышлять о различных предрассудках. Если бы люди в должной мере пользовались свободой ума, они смогли бы устранить из своей жизни многочисленные споры и столкновения, вызванные поспешными, необоснованными суждениями друг о друге. Могущество ума и его свобода — качества, вовсе не являющиеся врожденными, они постепенно приобретаются человеком и могут усиливаться или ослабляться в зависимости от того, насколько часто их используют.

Послушание божественному закону — необходимое дополнение могущества и свободы ума. Ведь знания природы блага еще недостаточно, чтобы стать добродетельным, требуются еще готовность и согласие следовать ему. Послушание означает подчинение всех «сердечных желаний», всего поведения человека вечному и неизменному порядку. Истинного послушания трудно и даже невозможно достичь своими силами, человеку необходимо содействие божественной благодати. Благодать действует тем эффективнее, чем настойчивее и успешнее человеку удастся «заставить молчать» свои чувства, воображение и страсти. «Тот, кто умерщвляет свои чувства... уменьшает животную жизнь, тяжесть греха, вожделение и благоприятствует действительности благодати, которая одна может нас соединить с нашей первопричиной»¹. Зрение, по мнению французского мыслителя, — источник наиболее опасных соблазнов, исходящих от чувств. Впрочем, все без исключения чувства — «ажесвидетели», если речь идет о природе высшего

¹ Malebranche N. Oeuvres complètes. T. 11. P. 129.

блага. Человек становится совершеннее, если не прислушивается к чувствам в вопросах морали. Воображение создает различные фантомы, которые отвлекают и сбивают с пути разум. В отличие от чувств, привязывающих человека к тому или иному наличному объекту, воображение в известном смысле не знает границ, устремляясь и в будущее, и в прошлое; искажая реальность, оно заполняет душу представлениями о мнимых благах и опасностях, побуждая людей совершать опрометчивые поступки. Страсти, когда им удастся захватить душу, полностью лишают человека возможности верно оценивать предмет, на который они направлены. Кроме того, страсти заставляют людей непродуктивно расходовать свои силы, внушают ложное понимание подлинного счастья. Умение управлять чувствами, воображением и страстями в значительной степени способствует выработке привычки к послушанию по отношению к божественному закону.

Нравственные обязанности Мальбранш подразделяет на три вида: 1) обязанности по отношению к Богу, 2) по отношению к другим людям, 3) по отношению к самому себе.

Обязанности по отношению к Богу довольно многочисленны. К ним относятся обязанность считать только Бога причиной нашего счастья; бояться одного только Бога; печалиться только о своей греховности (вина перед Богом), но не о потере каких-либо преходящих благ; благодарить Бога за открытые им человеку знания; углубляться в себя, насколько это возможно, дабы лучше слышать божественный Разум; считать отвратительной любовь к самовозвеличиванию, любить только неизменный Порядок и неукоснительно следовать ему и др.

Нравственные обязанности по отношению к другим людям сводятся к трем основным: это уважение; доброжелательство (благорасположение); почтение и подчинение. По Мальбраншу, это — «наиболее общие» обязанности, из которых вытекают все частные. Уважение и доброжелательство нужно проявлять ко всем людям, почтение и подчинение следует проявлять к властям.

Представления Мальбранша об общественной жизни вплетены в ткань его этических размышлений. Именно нравственные обязанности по отношению к другим людям имеют прямую связь с политической жизнью. Согласно Мальбраншу, люди могут образовывать два типа обществ: временное и вечное. Вечное общество — Церковь, святой град, небесный

Иерусалим; оно «управляется религией и поддерживается верой». Временные, преходящие общества одушевлены страстями, поддерживаются стремлением к земным благам. Временные общества несут на себе явную печать того, что их создание не могло быть основным замыслом Бога относительно рода человеческого. Деяния людей должны оцениваться в первую очередь сквозь призму идеалов вечного общества. Назначение временных обществ сводится к «поставлению материала», способствующего созданию и поддержанию существования Церкви. Почтение и подчинение светским властям могут носить только относительный и внешний характер, поскольку абсолютное подчинение связывает человека лишь с Богом.

Вместе с тем нынешнее положение дел таково, что человек неизбежно оказывается включен в жизнь того или иного временного общества. При этом форма выражения почтения и подчинения светским властям вовсе не должна определяться каждым из людей (или даже их группой, или сословием) самостоятельно. «Нужно следовать обычаям и законам государства, в котором Бог повелел нам родиться. Это долг справедливости, отдавать уважение и налог тем, кому Бог предоставил власть над нами»¹. Будут ли правители добрыми или злыми, христианами или язычниками, чуждыми злоупотреблений или склонными к ним, все это никак не освобождает человека от выполнения «долга справедливости», от подчинения властям. Причина этого в том, что сам Бог прославляется и почитается подданными в личности государя. «Таким образом, совершают несправедливость против своего Государя, когда отказываются оказывать ему почтение, которое должны»². Следует подчиняться светским руководителям государства точно так же, как первые христиане подчинялись римским императорам. С этой точки зрения не имеет особого значения форма правления, при которой человеку доведется пройти свой земной путь.

Нравственные обязанности по отношению к самому себе заключаются в том, чтобы стремиться к самосовершенствованию и счастью.

Французский философ был убежден, что несчастья и заблуждения людей взаимосвязаны, так же как обретение блага и познание истины: «причина несчастья людей — заблужде-

¹ Malebranche N. Oeuvres complètes. T. 11. P. 219.

² Ibid.

ние. Это — то дурное начало, которое внесло в мир зло; оно рождает и питает в нашей душе все бедствия, удручающие нас; мы не можем надеяться на прочное и истинное счастье, если не будем серьезно трудиться над искоренением заблуждений¹. Причем, по его мнению, принципы морали, установленные разумом с помощью правильных рассуждений, полностью совпадают с теми, о которых говорит Св. Писание.

Оценивая в целом этику Мальбранша, можно согласиться с мнением П. Дюкассе, утверждавшим, что для знаменитого картезианца «концепция порядка» выступает основанием морали².

Эмиль Фарни настаивал на том, что философия ораторианца зависима от теологических установок и в этом отношении «его мораль не является, следовательно, беспристрастной»³. Фарни также говорил об «ограниченности и нетерпимости» Мальбранша, его «презрении» к представителям иных конфессий, проистекающем, по мнению интерпретатора, «из узости духа системы, соединенной с мистицизмом»⁴. С точки зрения исследователя, позиция Мальбранша по вопросу о свободе противоречива, да и вообще учение ораторианца о Боге ведет к отрицанию морали: «поскольку один Бог действует, поскольку он совершенен, он не может действовать дурно, тогда к чему говорить о добродетели? Утверждение всеобщего и постоянного действия Бога есть полная противоположность, есть отрицание морали»; «метафизика великого ораторианца отказывает ему в праве устанавливать систему морали»⁵. Приведенная интерпретация, конечно же, сильно упрощает действительное содержание учения Мальбранша. Свой анализ Фарни резюмирует следующим образом: «Мальбранш дает совсем иное основание морали, чем Декарт»⁶.

Напротив, Р. Тамен подчеркивал преемственность позиций Декарта и Мальбранша в сфере морали. По его мнению, мораль Мальбранша «есть мораль философская. Даже когда акцент религиозный, основой учения остается философия, целью которой, без сомнения, является прославление боже-

¹ Мальбранш Н. Разыскания истины. Т. 1. С. 17.

² Ducassé P. Malebranche. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. P., 1947. P. 44.

³ Farny E. Etude sur la morale de Malebranche. Chaux-de Fonds, 1886. P. 17.

⁴ Ibid. P. 35.

⁵ Ibid. P. 21—22.

⁶ Ibid. P. 38.

ственного могущества, но все-таки философия... Главное в морали Мальбранша — это разум, это очевидность, это приостановка суждения вплоть до рождения этой очевидности, все это принципы, унаследованные от Декарта»¹.

В свою очередь, Анри Жоли обращал внимание на элементы воззрений Декарта, сохраненные ораторианцем в его учении о морали. К таковым он относит положения о том, что поведение человека должно руководствоваться «умозрительными понятиями»; мнения и нравы должны управляться «светом очевидности»; поиск ясных и отчетливых идей — принцип нравственности; для достижения подобных идей необходимо использовать методическое сомнение и «приостановку суждения». Вместе с тем Жоли отмечал и оригинальность подхода Мальбранша: «но в особенности в последнем пункте Мальбранш удаляется от Декарта и предвосхищает Лейбница в признании неизменного порядка, не зависимого от чистой воли Бога и которому сам Бог подчинен. Без этого вечного порядка он не видел ни науки, ни морали»².

Жан Луи Вьейар-Барон существенным достижением учения Мальбранша считает «преодоление разделения между теорией и практикой в этой философии... Больше чем другие, больше чем всякий другой, быть может, Мальбранш понял, что истина есть проблема желания, что нужно ее желать, чтобы ее искать и что, напротив, добродетель, желание Блага, не является чистым делом воли: она есть любовь к Порядку»³.

Этическое учение Мальбранша по существу вытекает из его религиозных и антропологических представлений. Была ли его антропология надежным основанием для этических построений? Уже современники французского мыслителя критиковали его учение о человеке. Обобщая некоторые из высказанных критических замечаний, Эмиль Калло с уверенностью говорит об «очевидном паралогизме» в философии Мальбранша, связанном с вопросом о природе души⁴. Паралогизм, по мнению исследователя, возникает в силу того, что Мальбранш, с одной стороны, утверждает «абсолютную непознаваемость» природы души, а с другой — характеризует

¹ *Thamin R. Le Traité de morale de Malebranche // Revue de métaphysique et de morale. 1916. № 1. P. 110—111.*

² *Joly H. Introduction // Malebranche. Traité de morale. P., 1882. P. XXI.*

³ *Vieliard-Baron J.-L. L'âme et l'amour selon Malebranche // Les études philosophiques. 1996. № 4. P. 453.*

⁴ *Callot E. Problèmes du cartésianisme. Descartes, Malebranche, Spinoza. Annecy, 1956. P. 190—198.*

душу как свободную, бессмертную, мыслящую субстанцию. Однако вопреки уверениям критиков, «паралогизм» не выглядит совершенно бесспорным, если вспомнить, что согласно Мальбраншу, отсутствие ясной и отчетливой идеи души не позволяет иметь исчерпывающие знания о ее свойствах, но не препятствует тому, чтобы иметь о ней некоторые знания из иного источника. Правда, Калло (и не только он) подкрепляет свою точку зрения кажущимся достаточно мотивированным упреком в том, что в соответствии с принципами рационализма отсутствие идеи должно затруднять познание сущности вещи (а ведь, как считает Мальбранш, сущность души нам известна, поскольку ее атрибут — мышление). Впрочем, и в этом случае отступление от рационализма не представляется неоспоримым, ибо, по Мальбраншу, знания о свойствах души можно вывести из ряда несомненных положений, т.е. получить их путем правильной дедукции. Все же необходимо согласиться, что его антропологию трудно признать полностью лишенной всяких затруднений. Например, можно было бы поставить вопрос об обоснованности учения французского мыслителя о соотношении способностей души. Кроме того, вопреки мнению французского философа о доступности «очень совершенного» познания тел, его учение о человеке вовсе не производит впечатление исчерпывающего в отношении охвата тех проблем, которые могут быть поставлены при рассмотрении функционирования человеческого тела.

Значительным недостатком прежней философии Мальбранш считал отсутствие подробно развитого и строго научного учения о человеке. Стала ли антропология строгой наукой в трудах самого Мальбранша? Сегодня вряд ли возможен положительный ответ на этот вопрос главным образом потому, что сам фундамент, на котором она была выстроена, не обладал свойствами монолита: неустойчивость того варианта метафизического дуализма, который отстаивал Мальбранш, отразилась и на его концепции человека. Вместе с тем весьма перспективным элементом его учения о человеке представляется концепция свободы, отнюдь еще не исчерпавшая всех своих внутренних возможностей. В свете религиозного опыта довольно ценным выглядит также учение ордена иезуитов о добродетели и нравственных обязанностях¹.

¹ Что подтверждает, к примеру, одобрительный отзыв, касающийся «Трактата о морали», высказанный лидером французского персонализма (Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999. С. 466).

В произведениях Мальбранша значительное место занимают размышления о религии. Рассмотрение философии религии ораторианца уместно представить в сопоставлении с воззрениями полемизировавших с ним ведущих французских религиозных мыслителей «классического века». К таковым в первую очередь принадлежат Боссюэ и Фенелон, которых исследователи зачастую относят к представителям картезианства. Отношение названных мыслителей к наследию Мальбранша вполне можно раскрыть лишь на общем фоне их религиозно-философских идей. Анализ их концепций позволит лучше уяснить собственные установки ораторианца. Наконец, рассмотрение их идей необходимо и для решения проблемы историко-философского плана: надлежит ли выделять особое, религиозно-философское направление внутри картезианской школы? Если да, то какова связь данного течения со взглядами Мальбранша?

По Мальбраншу, истинная философия и религия ни в чем не противоречат друг другу; неизбежно они приходят к одинаковым результатам. «Истина говорит с нами различными способами: но несомненно, она говорит всегда одно и то же. Не следует вовсе противопоставлять философию религии, если это не ложная философия язычников»¹. Мальбранш полагал, что в области религии нет нужды отказываться от применения доводов разума. Человек — разумное существо, поэтому вполне правомерно использовать рациональные аргументы в теологических спорах. Требовать абсолютного устранения разума из религиозной сферы — «опасное злоупотребление», не делающее чести тем теологам, которые его защищают. Тот, кто в вопросах религии опирается на разум, всегда имеет значительные шансы привлечь на свою сторону колеблющиеся умы. И наоборот, отрицающий разум довольно смешон, ведь его поведение основывается на игнорировании особенностей человеческой природы. Конечно, как уже упоминалось, французский мыслитель признавал наличие сверхразумных истин религии (известных из откровения). Однако, по его мнению, это не препятствует попыткам рационального обоснования

¹ Malebranche N. Oeuvres complètes / Ed. par A. Robinet. T. 12. P., 1965. P. 134.

всех остальных истин. Правильное применение разума на этом поприще неизбежно приведет к успеху, позволит соединить тем самым религию с метафизикой. «Нужно, таким образом, заставить служить метафизику религии... и распространить на истины веры тот свет, который служит для успокоения ума»¹.

Важнейшей своей задачей Мальбранш считал рациональное обоснование христианской религии. В «Христианских беседах» он говорит о необходимости использовать для доказательства истинности христианства тот философский язык, который наиболее понятен современникам. «Св. Фома пользовался мнениями Аристотеля и св. Августин — мнениями Платона чтобы доказать или скорее чтобы объяснять последователям этих философов истины веры»². Точно так же, чтобы убедить в истинности религии картезианцев, следует опираться на идеи Декарта. Принципы философии Декарта, полностью согласующиеся с требованиями «здорового смысла», наилучшим образом пригодны также для того, чтобы убедить людей, вовсе не принадлежащих ни к одной из философских школ (а ведь таких людей большинство). Автор «Бесед» выдвигает три «доказательства» истинности христианства.

Первое из них сводится к попытке обоснования положения о том, что только христианская религия говорит о греховности человека и необходимости для его спасения особого небесного Посредника, именно поэтому она и должна быть признана единственно истинной. Данное положение Мальбранш стремится подкрепить весьма пространными рассуждениями; вкратце ход его мысли сводится к следующему. Прежде всего, автор «Христианских бесед» останавливается на проблеме бытия Бога. В этом сочинении он выдвигает на первый план иное доказательство бытия Бога, чем в других своих основных произведениях. В «Христианских беседах» французский философ выводит тезис о существовании Создателя из положения о неспособности отдельных вещей к самостоятельным, абсолютно независимым действиям (по существу здесь он привлекает для защиты тезиса о бытии Бога ту аргументацию, которая используется им при обосновании теории окказиональных причин). По его мнению, для объяснения взаимодействий, совершающихся в мире, нужно признать наличие Высшей причины, без которой невозможно

¹ Ibid. P. 354.

² Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. T. 1. P., 1979. P. 1129.

никакое действие, никакое познание. Естественное взаимодействие между духом и телами невозможно; если люди обладают определенными знаниями о них, то отсюда следует, что есть высшая по отношению к материи и душе сущность, создавшая их и дарующая человеку возможность познавать вещи. Поэтому любая вещь, с которой нам приходится сталкиваться, так или иначе указывает на Творца. Человека же Бог создал для того, чтобы тот любил и почитал Его.

Обоснование этого последнего тезиса Мальбраншем таково. Бог, высшая сущность, любит то, что наиболее достойно любви. Но наиболее достойно любви всесовершенное существо, значит, Бог любит самого себя сильнее, чем все остальное. Следовательно, Бог выступает как цель всех своих действий. Соответственно нужно признать, что человек сотворен ради прославления Создателя, а способности любить и познавать даны людям для того, чтобы они могли почитать Высшую причину. Испорченность человеческой природы грехом, по Мальбраншу, доказывается тем, что люди не всегда предпочитают любовь к Богу любви к сотворенным вещам. Многие испытывают удовольствие, устремляясь к мнимым благам, и с трудом подчиняют свое поведение божественному закону. Подобная ситуация была бы невозможна, если бы человек оставался таким же, каким он был в момент сотворения. Если неверно говорить о господстве над всеми поступками и помыслами людей любви к Богу, то нужно согласиться, что это объяснимо только первородным грехом. «Но нет другой религии, кроме христианской, которая признает первородный грех»¹, поэтому только эта религия правильно описывает человеческую природу. Более того, только эта религия указывает реальный путь к спасению, учит об Исккупителе, Посреднике между Богом и людьми. Собственными силами люди не могут исправить испорченной природы. После грехопадения Создатель по необходимости должен был направить в мир Исккупителя — ведь наказать людей уничтожением их означало бы нарушить неизменный порядок, забыть о цели их сотворения. Кроме того, этот Исккупитель должен был быть именно Богочеловеком, так как ни одно сотворенное конечное существо не смогло бы выполнить роль посредника между Богом и людьми. О таком посреднике ничего не сообщают языческие религии, зато учит христианство. «Нет, следовательно, никакой другой истинной религии, кроме христиан-

¹ Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P. 1230.

ской: вовсе нет другого Посредника, кроме Иисуса Христа»¹. Итак, истинность христианства, по Мальбраншу, доказывается тем, что только оно одно говорит о грехопадении и искуплении, т.е. только оно одно раскрывает природу человека и указывает ему путь к спасению.

Второй аргумент, выдвинутый им в «Беседах» в обоснование христианской религии, состоит в том, что только эта религия учит надлежащим образом мыслить и любить Бога. Бог — бесконечное существо, в то время как все его творения — ограничены и ничтожны в сравнении с ним. Конечное по своей природе существо не может вступать ни в какие отношения с несоизмеримой для него бесконечностью. Если тем не менее духи соединены с Божеством, то это возможно лишь за счет посредника между ними — Иисуса Христа. Следовательно, именно христианство позволяет правильно мыслить божественную бесконечность в ее отношении к конечным вещам. Все остальные религии, исключая учение о Богочеловеке и приписывая людям самостоятельную способность вступать в связь с Творцом, преувеличивают значение сотворенных духов, внушают ложные идеи об их чрезмерном могуществе. Что же касается любви, то христианство говорит о необходимости такой безграничной любви к Богу, которая приучает людей считать все сотворенные блага ничем по сравнению с Создателем. «Христианская религия учит, следовательно, поклоняться Богу в духе и в истине, через суждения и движения, подобные суждениям и движениям Бога, насколько это возможно. Она учит мыслить и желать так, как Бог мыслит и как он желает; и никакая другая религия не имеет этого преимущества, как вы хорошо знаете. Итак, христианская религия истинна и единственная, которая может сделать нас приятными Богу»².

Третий довод в пользу истинности христианства заключает в себе ссылку на «несомненные факты». Так, например, «чудеса Моисея», описанные в Библии, наблюдали тысячи людей — в этом гарантия их исторической реальности. Люди, во многом несходные между собой, не могли признать священными тексты без веских оснований. Поскольку известно, что они не были принуждаемы к этому ни силой оружия, ни каким-либо особым общим интересом, остается признать, что почитаемые христианами тексты действительно носят священный ха-

¹ Ibid. P. 1231.

² Ibid. P. 1244.

ракти. В «Христианских размышлениях» французский философ высказывает соображения о том, что истинность Библии (а тем самым и христианства) вытекает из невозможности сговора между христианами различных стран и времен.

Основанием религии Мальбранш считал учение о существовании награждающего и карающего Бога. Происхождение же истинной религии он связывал с деятельностью «Высшего разума». Христианская церковь — «общество, установленное божественным путем»¹.

В главных сочинениях французского мыслителя большое внимание уделено вопросам теодицеи. Мальбранш довольно подробно разработал особый вариант теодицеи, в котором центральную роль играет идея постоянства божественных законов. Он признавал, что встречающееся в мире зло наводит некоторых людей на мысль о несовершенстве бытия, о господстве в нем случая или слепых законов природы. Самое незначительное насекомое кажется более совершенно устроенным, чем мироздание в целом: например, на Земле поверхность океанов количественно превосходит пригодную для жизни сушу (как будто бы планета больше предназначена для рыб, чем для людей); на земле имеется множество бесплодных пустынь. Однако, согласно Мальбраншу, это ложное впечатление. В действительности, полагает французский философ, правильно судить о совершенстве (или несовершенстве) мира можно лишь принимая во внимание те пути, посредством которых создана и управляется Вселенная. Эти пути являются следствием божественных атрибутов. Поскольку Бог — мудрое существо, законы управления миром — самые совершенные из возможных. Их совершенство состоит в простоте и неизменности. Эти законы позволяют при минимуме средств достичь максимального результата. «Действие Бога всегда постоянно и единообразно, он всегда следует очень простым законам, которые установил»².

Простота, неизменность и постоянство законов управления миром приводит к тому, что полностью избежать всякого зла нельзя. Так, например, рухнувший дом губит и доброго и злого — не потому, что Бог безразличен к их судьбе, а потому, что все происходящее на земле подчинено общим законам. Точно так же град уничтожает урожай не потому, что его посылает злой Бог, вредящий людям, а из-за единообразия ца-

¹ Malebranche N. Oeuvres complètes. T. 12. P. 327.

² Malebranche N. Oeuvres. T. 2. P., 1992. P. 258.

рящих в природе законов. Этим же объясняются и кажущиеся нецелесообразными, бесполезными явления вроде дождя, проходящего над океаном, а не над приносящими урожай полями. В общем, «Бог творит добро и допускает зло в том смысле, что прямо и позитивно он желает блага и что он вовсе не желает зла. Я говорю, что он вовсе не желает зла: так как он установил законы природы не с целью порождения чудовищ, но потому, что будучи очень простыми, они должны тем не менее создавать замечательное произведение. Именно красоту и правильность творения Бог желает позитивно: что касается беспорядочности, которая встречается в творении, он ее предвидел как необходимое следствие естественных законов; но он ее не желал»¹. Зло «случается» как частное следствие общих законов: характер их действия таков, что гарантируя в целом «правильный порядок», исключить все отступления от добра они не могут.

Конечно, может показаться странным и непонятным, что всемогущее и благое существо не устраняет всех «побочных» следствий общих неизменных законов, из-за которых в мире сохраняется зло. Однако, разъясняет Мальбранш, устранять все такие «побочные» следствия означает непрерывно совершать чудеса по самым разным поводам. Совершать ежеминутно массу чудес означает управлять миром посредством «частных повелений», меняющихся каждое мгновение. Такой образ действий более присущ ограниченному человеческому существу, чем всемогущему Создателю. Способ поведения Бога, соответствующий его мудрости и совершенству, всегда постоянен и единообразен. Он неизменно соблюдает те общие законы, которые сам установил для Вселенной. Причем эти общие законы не могли бы быть лучше нынешних, которые реализуют в мире максимально возможную на данный момент степень добра. Устанавливая вечные законы, Бог в своем уме сравнил все возможные пути управления миром и избрал наиболее простые и эффективные, наиболее достойные его бесконечной мудрости. Именно простота и всеобщность законов управления мирозданием препятствует осуществлению особенных наказаний незамедлительно вслед за совершением какого-либо серьезного проступка. По той же причине и добродетельные не избавлены от нищеты и страданий.

Мальбранш признает, что предложенный им вариант объяснения присутствия зла в мире может вызвать возраже-

¹ Ibid. 260.

ние такого рода: если Бог всегда следует только однообразным законам, то бесполезны молитвы, которые ничем не могут облегчить участь верующих. Однако, по мнению французского философа, считать молитвы совершенно лишними всякого значения — большая ошибка: «молитвы не могут... никогда быть бесполезными для тех, кто их совершает с верой»¹. Хотя Бог управляет миром с помощью неизблемых законов, это, по Мальбраншу, отнюдь не исключает возможности чудес. Чудеса случаются, но они чрезвычайно редки и вовсе не происходят каждое мгновение. Даже те явления, которые большинство людей склонно считать чудесами, часто оказываются просто ранее неизвестными следствиями единообразных законов.

Нужно отметить, что французский мыслитель, признавая возможность чудес, все же рекомендует людям для того, чтобы приобщиться к истинному благу, стремиться подчинить свое поведение вечному порядку, а не просить Бога об изменении отличающегося постоянством его способа действий. Вознося молитвы к Высшему существу, следует помнить, что божественная воля не действует по чистому произволу, ее нельзя считать совершенно независимым от разума началом: «все, что желает Бог, мудро и разумно»². То, чего желает Бог, всегда справедливо и истинно, но не в силу одного только этого желания, а в силу особой и высшей разумности всех божественных повелений. Так, например, божественное воплощение в человеке, а не в ангеле также имеет вполне рациональный смысл: Бог стал человеком, чтобы соединиться сразу и с духовным, и с телесным началами, обеими субстанциями, из которых состоит Вселенная, дабы «освятить всю природу».

Главные принципы теодицеи ораторианца несут на себе явные следы влияния механистического мировосприятия: неизменность, простота, своего рода геометрический характер божественных законов с очевидностью явлены именно в физическом мире.

Согласно Мальбраншу, существует пять типов общих законов, посредством которых Бог осуществляет свое обычное управление миром. Это 1) законы передачи движений в материальном мире (тела здесь выступают в роли окказиональных причин); 2) законы связи души и тела, благодаря которым человек может говорить, ходить и т.д.; 3) законы связи души

¹ Malebranche N. Oeuvres. T. 2. P. 269.

² Malebranche N. Oeuvres complètes. T. 12. P. 220.

с Богом, благодаря которым истина оказывается открытой для человека; 4) законы, дающие ангелам возможность при содействии Бога управлять телами; 5) законы, дающие Иисусу Христу власть на земле и над духами, и над телами. Французский мыслитель заявляет, что два последних типа законов несомненны для людей только благодаря авторитету Св. Писания, в то время как первые три установлены с помощью разума и «опыта». По его мнению, Бог не имеет особой нужды регулярно нарушать чудесами обычный ход «естественных» законов не только по причине неизменности своей природы и мудрости некогда принятых постановлений, но еще и потому, что а) он желает испытать праведных и б) даже благочестивые люди отягощены первородным грехом и не имеют права требовать, чтобы ради них менялись божественные пути. Важно отметить, что помимо рассмотренного варианта теодицеи Мальбранш признавал и другой (широко распространенный уже в древности): Господь непременно воздаст каждому по заслугам, но произойдет это в будущей жизни¹.

Окказионалистская теория Мальбранша вызвала со стороны некоторых его современников критические замечания, согласно которым Бог в системе ораторианца оказывается виновником греха. Этот вопрос Мальбранш подробно исследует в «Разъяснениях». Он не устает повторять, что Бог «есть первый или скорее единственный двигатель»². Значит ли это, что среди прочего Создатель сотворил и грех? Ничуть не бывало. «Бог непрерывно подталкивает нас к общему благу». Далее, именно Бог представляет нашему уму идею того или иного частного блага, поскольку «тела, которые нас окружают, совсем не могут действовать на наш ум». Наконец, «Бог нас влечет к этому частному благу»³. Таковы те действия Бога, которые необходимо связать с нашей практической, повседневной жизнью. Однако же «Бог вовсе не является создателем греха, поскольку он непрерывно сообщает тому, кто грешит или кто останавливается на частном благе, движение, чтобы двигаться далее, поскольку он ему дает возможность мыслить о других вещах и устремляться к иным благам, чем то, которое в данный момент — объект его мысли и его любви»⁴.

¹ Ibid. P. 191, 293.

² Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P. 800.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 802.

Человек не имел бы возможности стремиться к частным благам, если бы не желал счастья, т.е. если бы в него не было заложено стремление к общему, верховному благу. Греховность выражается в привязанности, в наслаждении вещами, предназначенными всего лишь для использования. «Развращенность сердца состоит в оппозиции порядку». Порядок, о котором идет речь, — это сущностный и необходимый закон, предстающий в качестве такового для всех сотворенных духов. «Будучи созданы для Бога... мы видим в нем этот порядок, и мы естественно склонны любить его»¹.

По мнению Мальбранша, грех, как и заблуждение, — ничто в том отношении, что они представляют собой лишь недостаток, неполноту. Грех не производит «физического» действия в нашей субстанции. «Грех человека состоит в том, что он не относит все частные блага к верховному благу или скорее, что он не видит и не любит верховное благо в частных благах; и таким образом он не управляет своей любовью согласно божественной воле»².

Связь человеческих умов с божественным, по Мальбраншу, носит непосредственный и необходимый характер. «Именно через нее мы узнаем то, что Бог мыслит, и даже то, что Бог желает; истины и вечные законы: так как невозможно сомневаться, что мы знаем некоторые из них с очевидностью»³.

«Достоверно, что Бог заключает в самом себе умопостигаемым способом совершенства всех вещей, которые он сотворил или которые может сотворить, и через эти умопостигаемые совершенства он знает сущность всех вещей, так же как через свои собственные повеления он познает их существование»⁴.

Умопостигаемые совершенства, присутствующие в Боге, не могут считаться полностью равноценными: представляющие свойства тел менее благородны, чем представляющие свойства духов. «Так как, наконец, очевидно, что если бы все идеи Бога были во всех смыслах равными, он не мог бы видеть различия между своими творениями»⁵.

При этом важно понимать, что религиозные таинства представляют собой особую область, человеческое знание о кото-

¹ Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P. 912.

² Ibid. P. 803.

³ Ibid. P. 832.

⁴ Ibid. P. 909.

⁵ Ibid. P. 910.

рой весьма специфично: «Когда я говорю, что мы вовсе не имеем идей о таинствах веры... я говорю о ясных идеях, которые приносят свет и очевидность и через которые имеют понимание объекта, если можно так выразиться»¹.

Наибольшие трудности философии религии Мальбранша многие ее последующие критики связывали с решением проблемы зла. Французского мыслителя неоднократно упрекали в том, что его позиция превращает самого Бога в главного виновника зла. Так, например, Вильгельм Виндельбанд утверждал, что последовательно проведенные принципы философии Мальбранша с необходимостью приводят к признанию Бога источником греха; по его мнению, учение ораторианца о Боге как главной действующей причине именно в связи с этой проблемой «терпит крушение»². Жинет Дрейфус говорила о том, что пытаясь согласовать человеческую свободу с «концентрацией всякой эффективности в Боге», Мальбранш не избежал «двусмысленностей и неясностей»³. В связи с этим нужно еще раз подчеркнуть, что для самого Мальбранша вывод о Боге как главном грешнике был категорически неприемлем. Конечно, для французского философа Создатель — главная действующая причина, но все же он не был склонен считать сотворенные вещи (оказиональные причины) совершенно лишены своей особой роли. Вывод о Боге как главном виновнике греха правомерен, только если рассматривать монистическую тенденцию, содержащуюся в философии французского мыслителя, как ее главный и итоговый результат (что по существу все-таки неверно). Женеви́ева Родис-Леви достаточно образно и точно резюмирует суть теодицеи ораторианца — «необходимо, следовательно, преодолеть дилемму: Бог не хочет спасения всех людей и порядка без недостатков во вселенной или же не может это реализовать?... антиномия призывает третий термин: он этого не должен»⁴.

Подобная позиция напрямую связана с важной особенностью мысли Мальбранша, на которую обратил внимание П. Шрекер. В стремлении связать систему точных наук с теологией он усматривает «несущую конструкцию» философии ораторианца. «Теологико-математическое соответствие, достигающее вплоть до параллелизма или до совершенной сим-

¹ Ibid. P. 821.

² Виндельбанд В. История новой философии. Т. 1. М., 2000. С. 255.

³ Dreyfus G. La volonté selon Malebranche. P., 1958. P. 287.

⁴ Rodis-Lewis G. Nicolas Malebranche. P., 1963. P. 306.

метрии двух сфер, может служить чем-то вроде нити Ариадны», позволяющей уяснить смысл учения Мальбранша¹. По мнению исследователя, к новой концепции соотношения теологии и математики ораторианец пришел исходя из осознания того, что «иннеизм неизбежно приводит к пирронизму»². Наглядной иллюстрацией упомянутого параллелизма выступает учение о «видении вещей в Боге». Фердинанд Алкье дает свое понимание упомянутому параллелизму. По его мысли, правила поведения Бога взяты Мальбраншем из природы³, они описываются сквозь призму «механических структур»⁴, при помощи математического и физического метода⁵.

Отмеченный Шрекером и Алкье параллелизм, конечно же, в основе своей опирается на принимаемый за истинный рационалистический метод. Именно в подобном контексте следует воспринимать, к примеру, следующую оценку Франсиска Буйе: «Мальбранш был убежден не только в согласии, но в фундаментальном и сущностном единстве принципов философии и веры... чтобы установить это великое единство, он не колеблется даже в подчинении веры разуму»⁶. Об этом же говорил Эмиль Бутру, утверждавший о Мальбранше: «Религия для него есть только форма метафизики, приспособленная к человеческому состоянию»⁷. Но все-таки религиозную позицию ораторианца не следует выводить только из его рационалистических установок. Жозеф Видгрэн говорил о Мальбранше: «Наконец, мы найдем в единстве картезианского рационализма и католицизма само объяснение главных теорий нашего автора»⁸. По его мнению, «Мальбранш, верный христианской традиции, ученик святого Августина и Отцов Церкви, делает, таким образом, из догмата о Троице самый центр своей философии»⁹.

¹ Schrecker P. Le parallélisme théologico-mathématique chez Malebranche // Malebranche. P., 1938. P. 88.

² Ibid. P. 94.

³ Alquié F. Le cartésianisme de Malebranche. P., 1974. P. 486.

⁴ Ibid. P. 407.

⁵ Ibid. P. 451.

⁶ Bouillier F. Histoire de la philosophie cartésienne. T. 2. P., 1868. P. 153.

⁷ Boutroux E. L'intellectualisme de Malebranche // Revue de métaphysique et de morale. 1916. № 1. P. 27.

⁸ Vidgrain J. Le christianisme dans la philosophie de Malebranche. P., 1923. P. 2.

⁹ Ibid. P. 203.

Названный догмат находит свое преломление, по Видгре-ну, в учениях о Слове как божественной мудрости, о «видении в Боге», о божественном могуществе и окказиональных причинах, о божественной любви. Никола Гримальди акцентировал внимание на том обстоятельстве, что для Мальбранша именно религия — высшее основание философии, придающее смысл ее существованию. Поэтому, с его точки зрения, Мальбранш развивает «совсем иную философию», чем Декарт: «Коротко говоря, если картезианец Мальбранш должен был сделаться философом, не потому ли, что священник Мальбранш не был полностью удовлетворен христианством Декарта?»¹

В конечном счете, философское творчество ораторианца действительно ставило своей важнейшей задачей защиту истин религии. Конечно же, его подход к решению указанной задачи не остался для «классического века» единственным. В связи с этим Леон Брюншвик утверждал, что «глубокая оппозиция» между «абстрактным концептуализмом и конкретным интеллектуализмом» находит свое выражение в «двух противоположных апологетиках Паскаля и Мальбранша»². Анри Гуйе, видевший «единство мысли» ораторианца в его религиозных устремлениях³, также проводил идею о различии подходов Паскаля и Мальбранша: «два расходящихся сознания одной исторической ситуации, две различных апологии христианской религии»⁴. В общем же Анри Гуйе справедливо отмечал, что философия Мальбранша не совпадает с теологией, скорее она — «философия теолога»⁵.

Таковы в общих чертах главные контуры философии религии Мальбранша. Каково же ее соотношение с учениями ведущих французских религиозных мыслителей второй половины XVII в.?

В ряду наиболее масштабных мыслителей «классического века» Жак Бенинь Боссюэ (1627—1704) занимает особое место. Его влияние на французскую религиозную традицию чрезвы-

¹ Grimaldi N. Religion et philosophie chez Descartes et Malebranche // Archives de philosophie. 1990. T. 53. P. 230.

² Brunschvicg L. Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. T. 1. P., 1927. P. 208.

³ Gouhier H. Sur l'unité de la pensée de Malebranche // Bulletin de la Société française de philosophie. 1938. № 3. P. 106.

⁴ Ibid. P. 105.

⁵ Gouhier H. Philosophie chrétienne et théologie. A propos de la seconde polémique de Malebranche // Malebranche. P., 1938. P. 65.

чайно велико. Он родился в Дижоне, в дворянской семье, изучал теологию и философию в наваррском коллеже в Париже, в 1652 г. принял сан священника. В течение десяти лет он был наставником наследника престола. Боссюэ пользовался значительным авторитетом при дворе, фактически выступая в роли советника Людовика XIV по вопросам церковной политики.

Конечно же, большинство его современников, точно так же как и последующих читателей, рассматривали Боссюэ в первую очередь как теолога. Вместе с тем необходимо отметить особое внимание, уделявшееся этим видным религиозным деятелем философским вопросам, которым посвящено несколько его значительных произведений. Религиозная философия Жака Боссюэ важна как для понимания специфики интеллектуальной жизни XVII в., так и для уяснения общего круга идей последующих веков. Встретив оппозицию в лице просветительской идеологии, она была реабилитирована сразу несколькими философскими течениями последующей эпохи.

В сочинении «Политика, извлеченная из Священного Писания» (опубл. 1709) он выступил с теоретическим обоснованием абсолютизма. «Политика» адресована наследнику престола, ее цель — изложение принципов социальной жизни, знаниями которых должен руководствоваться подлинный правитель. Будучи повелителем королей, Бог, согласно Боссюэ, указал им в Св. Писании правила управления государствами. Человек предназначен для жизни в обществе, но не следует забывать, что его единственная цель — Бог. Все люди — братья, их силы многократно увеличиваются благодаря помощи ближних, обществу. Первоначально общественная связь скреплялась самим Богом, но человек отпал от Создателя, отсюда и произошло разделение среди людей. Общество, по Боссюэ, может рассматриваться двояко: либо как огромная семья, соединяющая все человечество, либо как объединение, включающее определенный народ, имеющий законы, регулирующие его жизнь. В этом случае можно говорить о гражданском обществе. Для объединения народа необходима система правления.

По мнению Боссюэ, королевская и притом наследственная власть наилучшим образом подходит для управления гражданским обществом. Французский мыслитель стремится проследить ее истоки. «В начале мира» Бог был единственным правителем для человека, он мог считаться королем людей. После грехопадения в жизнь людей входит отцовская власть. Она естественна и неизбежна в силу сложившихся обстоятельств.

Возникают семейные объединения как некий прообраз будущих королевств. Семья служит «образцом и принципом» возникающих городов, которые в свою очередь, объединяясь, образуют королевства. В древности королями становились или через согласие народа, или силой оружия. В те давние времена существовало большое множество маленьких королевств. В то же время возникали и другие формы правления — аристократические и демократические республики. Но все-таки именно монархия — самая древняя и самая естественная для человеческого рода форма правления.

Французский епископ настаивает на том, что республикам повсеместно предшествовали монархии. Именно так обстояло дело в Риме, который затем вернулся к естественной для него власти монарха. «Весь мир, следовательно, начинается с монархий»¹, кроме того, королевская власть, имеющая образцом и основанием отцовскую, может считаться укорененной в самой природе.

Далее, автор «Политики» утверждает, что монархическое правление является наилучшим. Будучи естественным, оно оказывается наиболее сильным и долговечным. Главное зло для государства заключено в опасности внутреннего разделения, которому лучше всего может противостоять именно монархия. Еще одно важное преимущество монархического правления — наследственность, которая выступает залогом стабильности. Для монарха любовь к своему королевству естественно соединяется с любовью к своей семье. В благополучном государстве будут процветать и члены королевской семьи. Поэтому трудиться ради своих детей и ради государства — для правителя одно и то же. Наконец, еще одно преимущество монархии связано с особым достоинством и благородством королевских домов.

Опираясь на Св. Писание, Боссюэ развивает мысль о том, что «всякая власть проистекает от Бога», причем «Бог поставил королей как своих слуг и управляет с их помощью народами». Французский мыслитель выделяет четыре главных свойства монархической власти: она священна, носит отеческий характер, абсолютна, подчинена разуму. Прежде всего, «личность королей священна»², ибо как носители власти они напрямую связаны с Богом. Священный характер монархической власти предписывает, что короли обязаны направлять

¹ Bossuet J.B. Oeuvres choisies. T. XXI. Versailles, 1822. P. 62.

² Ibid. P. 73, 74.

все свои усилия только на достижение общего блага. Правителю следует помнить, что государь рождается не ради самого себя, а для общества. Отеческий характер монархии связан с ее происхождением, король подобен доброму главе семейства. В то же время вечное правило божественного правосудия предусматривает наказание тирану, использующему власть исключительно в личных целях, этому жестокому слуге, злоупотребившему предоставленными ему возможностями. Зло, причиняемое дурными правителями народу, рано или поздно обрушится на их головы. Государь не имеет права в своих деяниях руководствоваться прихотью настроения или злопамятством. Кроме того, тиран, ненавидимый подданными за причиняемые им насилия, должен считаться не столько человеком, сколько диким зверем.

Боссюэ требует тщательно различать абсолютную власть и произвольное правление. Отсутствие абсолютной власти делает эффективное управление гражданским обществом невозможным. «Без этой абсолютной власти он (т.е. монарх. — А.К.) не может ни творить добро, ни обуздывать зло: нужно, чтобы его могущество было таким, чтобы никто не мог бы надеяться от него ускользнуть: и наконец, единственной защитой частных лиц против публичной власти должна быть их невиновность»¹. Никто из граждан не будет в безопасности, если в королевстве появится какая-либо реальная сила, способная противостоять государю и затруднять исполнение решений публичной власти. Правитель, со своей стороны, должен всячески избегать и остерегаться лишь одного: как бы его действия не принесли людям зла. Для этого ему следует подчинить свои поступки разуму, избегать чрезмерного влияния страстей. «Мудрость государя делает народ счастливым».

В государственных делах, по мнению Боссюэ, надлежит более рассчитывать на мудрость, чем на военную силу. Военное счастье переменчиво, случайно, мудрость же достигает цели спокойнее и надежнее. Конечно же, мудрость даруется человеку Богом, «но Бог ее дает тем, кто ее ищет». Каким же способом монарх может искать мудрость? «Не следует воображать себе государя с книгой в руке, с наморщенным лбом и глазами, глубоко погруженными в чтение. Его главная книга — мир: его учение — это быть внимательным к тому, что происходит возле него, чтобы этим воспользоваться»². Боссюэ до-

¹ Bossuet J.B. Op. cit. P. 107.

² Ibid. P. 140, 148, 149.

бавляет, что вовсе не считает чтение бесполезным для монарха, напротив, мудрые короли всегда уделяли ему должное внимание. Главным образом государю надлежит регулярно читать Библию, пренебрегать же следует развлекательной литературой, возбуждающей праздное любопытство. Плодотворные результаты дает лишь знание того, что полезно для человеческой жизни. Очевидно, для того чтобы выносить правильные решения, король должен хорошо знать законы, понимать характеры людей, иметь представление о важнейших событиях человеческой истории. «Особенно тот, кто хочет правильно судить о будущем, должен обращаться за советом к прошедшим временам»¹. Время — «лучший советчик»: причины, порождавшие прежде добро и зло в общественной жизни, сохраняют свое значение и для будущего.

Далее, глава государства должен уделять внимание самопознанию, а также иметь точные сведения относительно того, что происходит внутри и за пределами его королевства. Условиями обретения мудрости являются любовь к истине, умение быть внимательным, способность беспристрастно выслушивать советы. Монарх должен избегать влияния пустых, не основанных на опыте рассуждений и наказывать лживых и коварных подданных. Далее, «государь должен использовать власть для искоренения в своем государстве ложных религий»². Религия, согласно Боссюэ, — благо народов и гражданских обществ. Истинная религия, основанная на достоверных принципах, позволяет государству быть прочным и долговечным. Отличить истинную религию от ложных можно даже по внешним признакам. Явный признак истинной религии — ее древность, все же ложные религии вводят различные новшества.

В «Рассуждении о всемирной истории» (1681) французский епископ развивает философию истории, оказавшую значительное влияние на европейскую мысль. Он утверждает, что судьбы государств определяются божественным провидением. «Бог держит... бразды правления над всеми царствами; он держит все сердца в своей руке: то он умеряет страсти, то отпускает узду; и тем самым он движет весь человеческий род»³. Ошибочно было бы говорить о случае или удаче применительно к важнейшим событиям всемирной истории, все

¹ Ibid. P. 191.

² Bossuet J.B. Oeuvres choisies. T. XXII. Versailles, 1822. P. 21.

³ Bossuet J.B. Oeuvres. P., 1979. P. 1025.

происходящее включено в вечный порядок причин и следствий, предусмотренный свыше. Преследуя свои цели, человек, вопреки тому, что сам об этом думает, зачастую реализует совсем иные замыслы высших сил. В человеческих делах все «вращается» вокруг религии и политической власти. Поэтому проследить их состояния в ходе всемирной истории означает понять в ней самое важное. Боссюэ выделяет во всемирной истории 12 эпох, он доводит свое изложение до времени Карла Великого (эпохам даны соответствующие событиям имена: Адам, Ной, Авраам, Моисей, взятие Трои, Соломон, Ромул, Кир, Сципион, рождение Христа, Константин, Карл Великий). Создание новой империи Карлом знаменует собой, по Боссюэ, окончание древней истории.

Истинная религия, по Боссюэ, существует с начала времен, идолопоклонство же поддерживается невежеством, корыстным расчетом, ложным уважением к древности, политикой, философией. Например, некоторые города защищали ложную религию, чтобы прославиться (Эфес с его знаменитым храмом). В то же время существование христианской церкви, согласно Боссюэ, — «вечное чудо», подлинное доказательство неизменности божественных повелений.

В трактате Боссюэ «О познании Бога и о самопознании» (опубл. 1722) прослеживается сильное влияние картезианских идей. Трактат содержит пять глав: о душе; о теле; о союзе души и тела; О Боге, создателе души и тела; о различии между человеком и животным. Согласно Боссюэ, мудрость именно и состоит в познании Бога и в самопознании, причем рассмотрение собственной природы возвышает нас до постижения Бога. Человек состоит из двух частей: души и тела. Основные характеристики названных частей находятся вполне в русле картезианской традиции. Душа — то начало, которое позволяет нам мыслить, ощущать, рассуждать, желать, избирать одно действие предпочтительно перед другим. «Тело есть та масса, протяженная в длину, ширину и глубину, которая нам служит для выполнения наших действий»¹.

Внимательное рассмотрение человеческой природы неизбежно приводит к выводу о существовании Бога. Прежде всего, само устройство Вселенной, важное место в которой занимает человек, подсказывает идею Создателя. В мире присутствуют порядок, точные пропорции, целесообразность, указывающая на изумительный замысел, совершенное искусство, высший разум. Но среди всех объектов природы наилучшим

¹ Bossuet J.B. De la connaissance de Dieu et de soi-meme. P., 1990. P. 7.

образом свидетельствует о высшем разуме человек. Человек — мыслящая субстанция, рожденная для жизни в тесном союзе с телом. Все операции души тонко приспособлены друг к другу, рассудок и чувственность тесно взаимосвязаны. В своей жизни человек вынужден опираться на ощущения, но для этого он должен обладать соответствующим образом организованным телом, быть способным осуществлять разнообразные движения. Человеческое тело соединяет в своем составе множество частей, машины разных типов, приспособленных друг к другу столь совершенным образом, что наводят на мысль о «восхитительной механике».

Далее, «ум имеет объектом вечные истины, которые суть не что иное, как сам Бог»¹. Пропорции, которыми человек измеряет все вещи, являются вечными и неизменными. Все доказуемые в математике и других науках истины незыблемы и вечны. Достоверное знание, отыскиваемое человеком, существует независимо от него во все времена. «Таким образом, эти истины существуют прежде всех веков»², они пребывали еще до появления человеческого рода. Где же они расположены? Должно существовать некоторое высшее, вечное бытие, особый объект, концентрирующий в себе все истины. «Этот вечный объект — Бог, вечно существующий, вечно истинный, вечно сама истина»³.

Наконец, несовершенство нашего ума прямо и очевидно указывает на наличие внешнего могущественного разума. По мнению Боссюэ, совершенство есть нечто большее, чем несовершенство, притом оно предполагается самим наличием несовершенства. Если допустить, что только люди — разумные существа во всем мире, пришлось бы признать невозможность объяснения их возникновения. В конечном счете, ведь не может появиться мысль из немыслящей, косной массы. Таким образом, существование нашего ограниченного ума доказывает наличие его несомненной причины, т.е. высшего, совершенного разума.

Свою позицию по отношению к учению Мальбранша Боссюэ выразил в письме к одному из приверженцев ораторианца (21 мая 1687) по поводу «Трактата о природе и благодати». Он заявляет, что стремление быть хорошим христианином заставляет его держаться на расстоянии от идей «новой

¹ Ibid. P. 191.

² Ibid. P. 193.

³ Ibid.

системы». Так, объяснение Мальбраншем того, каким образом Бог определяет действия свободной воли, — «пример совершенной галиматии». Жак Боссюэ высказывает опасение, что под именем плохо понимаемой картезианской философии готовится выступление против Церкви. В недрах картезианства на основе неправильно понятых принципов зарождается подлинная ересь: под предлогом того, что следует признавать истинным только ясно воспринимаемое, высказывают произвольные, ложные суждения, «одобряют и отбрасывают все, что хотят»¹. Таким путем вводят особую «свободу суждения», не считаясь с традицией, дерзко развивают необоснованные идеи. Подобного рода злоупотребление можно отметить в системе Мальбранша, которая близка пелагианству. «Наконец, я не нахожу ничего в вашей системе, что бы меня не отталкивало»². Многие положения обсуждаемой системы опасны, из них скорее можно получить зло, чем добро.

Боссюэ настаивает на том, что вводимые в теологию новшества, отклонение от принятых мнений Церкви неизбежно приводят к ереси. Он подчеркивает, что принципы его «Рассуждения о всемирной истории» противоположны установкам «новой системы». Для Боссюэ неприемлема главная идея теодицеи Мальбранша. «Есть большая разница сказать, как делаю я, что Бог направляет каждую вещь к цели, которую он назначил, постоянными путями, и говорить, что он ограничивается установлением общих законов, откуда происходит много вещей, которые входят лишь косвенно в его замыслы»³. По мнению Боссюэ, утверждаемый Мальбраншем способ божественных действий скорее должен считаться недостоверным, чем плодотворным.

Таким образом, критические замечания, развернутые Боссюэ по поводу одной из наиболее значительных тенденций внутри картезианства, полностью определяются соображениями теологического характера. По сути, подобного рода соображения, как мы видели, оказали существенное воздействие на все философские построения французского епископа.

Эпоха Просвещения характеризовала наследие Боссюэ главным образом в негативном ключе. Это легко объяснимо, ибо для многих он прочно ассоциировался с ненавистным абсолютизмом. Вольтер в своем «Философском словаре» (статья

¹ Bossuet J.B. Oeuvres complètes. P., 1836. Vol. XI. P. 110.

² Ibid.

³ Ibid. P. 111.

«Основа философии Спинозы») говорит о том, что Боссюэ часто впадал в противоречия, не всегда обладал «четкими идеями». Философия истории Вольтера очевидным образом полемична в отношении соответствующей концепции Боссюэ. «Фернейский патриарх» отстаивает видение истории, противоположное провиденциалистскому. История направляется «мнениями» людей, существенно изменяющими нашу земную жизнь. Предрассудки и суеверия, в отличие от истинных идей, являются источником всяческих социальных бедствий.

В первой половине XIX в. идеи Боссюэ вновь находят своих влиятельных сторонников в философской среде. Один из наиболее ярких представителей католического «традиционализма» Жозеф де Местр выступил продолжателем защищаемой Боссюэ христианской философии истории. Местр развивает как отдельные темы, так и основную установку Боссюэ, относящуюся к событиям мировой истории: «Мы все связаны с престолом высшего Существа мягкой цепью, которая нас сдерживает, не порабощая»¹. Рассуждая о назначении индивидов и народов, Местр замечает, что Франция возглавляла европейскую «религиозную систему» и «не без основания ее король именовался христианнейшим: Боссюэ не сказал ничего сверх меры по этому поводу»². Мен де Биран, родоначальник французского спиритуализма XIX в., ставил Боссюэ в один ряд с такими философами, как Сократ, Платон, Декарт³. Биран полагал, что «два неподвижных полюса» истинной философии — Бог и душа. В подобном контексте обращение к наследию Боссюэ выглядит вполне логичным. Виктор Кузен, один из наиболее влиятельных французских мыслителей XIX в., призывая выстраивать истинную философию на основе предшествующих великих достижений, говорил о том, что «есть только один подлинный философский язык, язык Платона, Декарта, Боссюэ, который состоит в том, чтобы выражать самое глубокое и самое великое самым естественным способом»⁴.

Исследовательские оценки философского наследия Боссюэ варьируются от довольно сдержанных до восторженных. Франсиск Буйе отмечал, что наибольшую славу Боссюэ принесла отнюдь не философия, в области которой он, защищая Декарта, проявил изрядное красноречие и «замечательный

¹ *Maistre J. de. Oeuvres. P., 2007. P. 199.*

² *Ibid. P. 202.*

³ *Maine de Biran M.F.P. Oeuvres. P., 1939. T. XII. P. 127.*

⁴ *Cousin V. Du vrai, du beau et du bien. P., 1884. P. VII.*

здравый смысл»¹. Жан Филибер Дамирон рассматривает Боссюэ как представителя «картезианской школы», подчеркивая, что в области философии он не был ни «чистым учеником», ни оригинальным новатором, а скорее выступал «как доктор, как Отец Церкви»². Жюль Симон подчеркивал, что Боссюэ посвятил «всю свою мысль Церкви», прибавляя: мысль эта изобилует «глубокими и обширными мнениями», способными принести пользу философам³. Альфред Вебер относит Боссюэ к «вершинам воинствующего католицизма», испытавшим «непреодолимое влияние» картезианства⁴. Опуст Гатри дает следующую характеристику: «Творчество Боссюэ, поистине необъятное по своим результатам и глубине, есть творчество по приложению философии к теологии и обратно»⁵.

Чередование взлета и падения общественного интереса к религиозно-философскому наследию Боссюэ во многом находит объяснение в причинах исторического порядка (господство абсолютизма, критика «деспотизма» и крушение «старого порядка», реставрация). Характерно, что внимание мыслителей XIX в. привлекают философия истории Боссюэ и его концепция Бога и души, но не его теория абсолютизма. Показательно и то обстоятельство, что послереволюционная критика просветительских идей велась не только с позиции пережитого опыта («ужас террора»), но и с обращением к отвергнутым XVIII столетием духовным авторитетам.

Иначе складывалась судьба идейного наследия Фенелона.

Франсуа де Салиньяк де Ла Мот Фенелон (1651—1715), безусловно, — одна из центральных, наряду с М. Молином и Ж.М. Гюйон, фигур в истории квиетизма. Он родился в родовом замке в Перигоре, учился в Каоре, затем в парижском коллеже Плесси. В 1675 г. он принял сан священника, в 1677 г. становится доктором теологии, в 1695 г. — архиепископом Камбрейским. С 1689 г. он исполнял обязанности наставника герцога Бургундского, внука Людовика XIV.

Исследователи творчества Фенелона неоднократно обращали внимание на связь его идей с картезианством. Но совместим ли квиетизм с рационализмом Декарта? Мистическое

¹ Bouillier F. Histoire de la philosophie cartésienne. T. 2. P., 1854. P. 219—220.

² Damiron J.P. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII^e siècle. P., 1846. T. 2. P. 671, 713.

³ Simon J. Bossuet // Dictionnaire des sciences philosophiques. Sous la dir. de Ad. Franck. P., 1875. P. 198.

⁴ Weber A. Histoire de la philosophie européenne. P., 1914. P. 292.

⁵ Gratry A. De la connaissance de Dieu. P., 1918. T. 2. P. 38.

учение о единении с Богом (на пути к которому размышления с определенного момента предстают как досадное препятствие) — может ли оно быть включено в контекст новоевропейского рационализма? Можно ли всерьез говорить о Фенелоне как картезианце?

Картезианские элементы философии Фенелона отчетливо выражены в сочинении «Трактат о существовании Бога» (1712—1718). Судьба этого текста достаточно необычна. Первая его часть, опубликованная отдельной книгой в 1712 г. под названием «Доказательство существования Бога, извлеченное из познания природы», предназначалась для «слабых умов», «простецов». Уже после смерти Фенелона, в 1718 г. появилось издание, которое наряду с упомянутым «Доказательством» содержало и вторую часть. В предисловии разъяснялось, что вторая часть публикуемого сочинения представляет собой набросок задуманного Фенелоном еще в юности большого произведения. Таким образом, как справедливо отмечал Анри Гуйе, издатели выпустили под единым заголовком «Трактат о существовании Бога» две самостоятельные работы, написанные в разное время, причем вторая часть хронологически предшествовала первой¹.

Более ранняя по времени написания часть содержит «метафизические» доказательства бытия Бога, которые Фенелон связывает не с исследованием внешнего мира, а с анализом «интеллектуальных идей». Следуя Декарту, поиск истины он предлагает начать с радикального сомнения. «Мне кажется, что единственный способ избежать всякой ошибки состоит в том, чтобы сомневаться во всех без исключения вещах, в которых я не обнаружу полную очевидность»². Необходимо усомниться в чувственных восприятиях, распространенных мнениях, положениях, обладающих лишь вероятным характером. Даже окружающие нас внешние вещи, возможно, — всего лишь иллюзия. Точкой опоры в подобной ситуации можно считать лишь нечто абсолютно достоверное. Разум подсказывает: «Мне невозможно сомневаться, существую ли я. Небытие не могло бы сомневаться... Сомневаться и ошибаться — это мыслить»³. Существование человеческого «я» засвидетельствовано самим фактом мышления, причем истинность наших представлений могут гарантировать только ясные идеи разума.

¹ Gouhier H. Fénelon philosophe. P., 1977. P. 127.

² Fénelon F. Oeuvres complètes. T. 2. P., 1810. P. 135.

³ Ibid. P. 140.

Фенелон выдвигает три «метафизических» доказательства бытия Бога. Первое из них основано на анализе идеи самодостаточного бытия. То, что существует само по себе, должно быть вечным и неизменным. Человеческий дух «бесконечно далек» от описанных совершенств. Он сотворен, зависим от некой внешней причины, которая, в силу своей способности создать нечто из ничего, должна трактоваться как самодостаточная и, следовательно, вполне совершенная. Эту всесовершенную причину все называют Богом. Второе доказательство опирается на рассмотрение идеи бесконечного бытия. Опыт удостоверяет наличие подобной идеи в человеческом уме. Бесконечность предполагает беспредельное совершенство, кроме того, «совершенное и благое — это одно и то же»¹. Такая идея «превосходит» мысль о любой сотворенной вещи, вызывая у человека неискоренимое удивление. Отдельные видимые нами предметы не смогли бы послужить ее причиной, ибо конечное не в состоянии выступать в роли прообраза бесконечного. Равным образом и человеческий дух не мог бы избрести идею бесконечного самостоятельно, по своему произволу, ведь он весьма ограничен. Следовательно, названная идея имеет своим источником внешний объект, отличный от всего чувственно воспринимаемого, характеризующийся бесконечностью и всесовершенством, т.е. Бога. Наконец, третье «метафизическое» доказательство исходит из анализа идеи необходимого бытия. Либо необходимо все существующее, либо только то, что послужило первопричиной видимых нами вещей. Человеческий дух осознает свою случайность и связывает идею необходимого бытия с внешним прообразом. При этом разум ясно усматривает, что идея необходимого сущего неотделима от актуального существования.

Таким образом, не только принимаемые Фенелоном начальные принципы поиска достоверного знания, но и намеченный им порядок построения «метафизических» доказательств находятся вполне в русле идей картезианской традиции. Известную близость позиций Мальбранша и Фенелона можно обнаружить в рассуждениях последнего о природе идей. «Мои идеи являются всеобщими, необходимыми, вечными и неизменными»²; в этом своем качестве они, хотя и присутствуют в разуме, способном их воспринимать, но в то же время оказываются отличными и от человеческого «я», и от окружающих

¹ *Fénelon F. Op. cit. P. 164.*

² *Ibid. P. 187.*

его внешних предметов, которым свойственны изменчивость, случайность, временность. Идеи, будучи общими и неизменными, могут исходить только от Бога. Находясь внутри человеческого разума, они вместе с тем «превосходят» его, выступают чем-то высшим по отношению к нему. Посредством идей сама вечная и неделимая Истина открывается человеку как бы по частям, своими различными аспектами. «Тот же Бог, который воззвал меня к бытию, сотворил меня мыслящим; так как мысль есть мое бытие. Тот же Бог, который сотворил меня мыслящим, не является только причиной, производящей мою мысль; он также ее непосредственный объект». Истинное познание всегда соотносится с Богом как с источником всякой интеллектуальной деятельности. Вечные идеи — своего рода уровни бытия, созерцаемые Богом в собственном разуме. Идеи — это неизменные образцы, посредством которых сотворено все окружающее человека. К этим идеям и обращается разум в своем стремлении постичь внешний мир. Отсюда прямо следует: «Все, что является всеобщей и абстрактной истиной, есть идея. Все, что является идеей, есть сам Бог»¹.

Итак, сам Бог открывается нам, когда мы познаем вечные истины. Познание идей — это познание уровней бытия, интеллектуальным образом присутствующих в уме Бога. Очевидно, что Бог вовсе не раскрывает людям всей бесконечности содержания различных ступеней бытия; отсюда несовершенство человеческих представлений о мире. Кроме того, в силу своей природы человек может воспринять лишь небольшое количество вечных идей. Неизменные идеи для человека, по Фенелону, — своего рода результат «постоянного смешения» вечного объекта нашего познания — «бесконечного божественного бытия» и тех границ, которые сущностно свойственны всякому творению. «Легко видеть, что наши идеи... продолжают быть самим Богом. Именно бесконечный разум Бога и его неизменная истина предстают нам на различных уровнях, согласно нашей ограниченной способности»². Свои размышления о вечных идеях Фенелон завершает следующим выводом: «именно в Боге я вижу все вещи»³, поскольку всякое разграничение, исследование, постижение, затрагивающее внешние объекты, реализуется посредством идей.

¹ Ibid. P. 188.

² Ibid. P. 192—193.

³ Ibid. P. 199.

Заметим, что, подобно картезианцам, Фенелон говорит о доступности для человеческого ума идей только двух типов субстанций, характеризующихся мышлением и протяжением. Кроме того, вслед за Декартом Фенелон говорит о возможности постижения основных божественных атрибутов посредством «естественного» разума. Верховному бытию должны быть приписаны свойства, которые можно ясно усмотреть в ходе анализа идеи абсолютного совершенства. Таким образом, Богу присущи единство, простота, вечность, бесконечность.

Вторая часть трактата Фенелона содержит также опровержение спинозизма. Признав наличие всесовершенного существа, вполне можно ошибочно отождествить его с видимой Вселенной. Может показаться, что именно огромное множество вещей, их «бесконечная масса», заключает в своей многообразной целокупности все типы совершенства. «Зачем добавлять ко Вселенной... иную непостижимую природу, которую я называю Богом?»¹ Нужно ли искать вне мира то, что заключено в нем самом? Такого рода суждения заставляют столкнуться с серьезным затруднением, требующим основательного анализа. Согласно Фенелону, можно показать разными способами, что Вселенную неправомерно считать всесовершенным объектом, что отождествление природы и высшего бытия ошибочно. Прежде всего, мы наблюдаем, что все видимые нами части мира находятся в движении и изменении. Поскольку предполагаемая бесконечной Вселенная является соединением множества подвижных частей, нужно сделать вывод, что она представляет собой некое изменчивое образование. Непрерывно же меняющееся целое не может быть признано всесовершенным. Далее, «нужно признать... что соединение частей, реально отличных одна от другой, вовсе не может быть этим высшим и бесконечным единством, о котором я имею идею. Если бы это целое было реально единым и простым, было бы правильным сказать, что каждая часть была бы всем»². Но если бы каждая часть по своим свойствам не отличалась бы от целого, она должна была бы нести в себе черты совершенства (т.е. характеризоваться бесконечностью, неизменностью, неподвижностью), что никак не подтверждается нашим опытом. Кроме того, «каждый отдельно взятый атом не может существовать самостоятельно. Если он вовсе не существует сам по себе, он может существовать только через другое, и это дру-

¹ *Fénelon F. Op. cit. P. 176.*

² *Ibid. P. 178.*

гое, которое следует с необходимостью отыскать, есть первая причина»¹. Наконец, приписывание всех совершенств Вселенной приводит к противоречиям и абсурду. Предполагаемое великое целое с бесчисленным количеством совершенств складывается из частей, но по отношению к нему любой вечно существующий неделимый объект должен считаться более совершенным.

Основная же мысль первой части «Трактата» Фенелона, которая написана значительно позднее второй, сводится к тому, что весь строй природы свидетельствует о разумном творце мира: порядок и гармония во Вселенной не могут быть делом случая. «Я не могу открыть глаз без восхищения искусством, которое проявляется во всей природе: малейшего взгляда достаточно, чтобы заметить руку, сотворившую все»². Французский мыслитель говорит о том, что указанный путь наилучшим образом подходит для убеждения людей «посредственных», не привыкших к серьезным интеллектуальным усилиям. Важно подчеркнуть, что и в этой первой части автор говорит о возможности для людей, приучивших себя к размышлениям об абстрактных истинах, прийти к познанию Бога путем анализа идеи о нем. Поэтому было бы неверно полагать, что «поздний» Фенелон полностью отказался от своих ранних идей. Другое дело, что этот абстрактный и надежный, безошибочный путь к Богу, по его мнению, подходит далеко не всем людям. Менее же совершенный способ доказательства бытия Бога, свойственный «популярной философии», опирающейся на данные чувственного опыта, способен удовлетворить любого человека, лишённого предрассудков. Разве можно сомневаться в существовании Творца, повсеместно наблюдая целесообразность?

Фенелон подробно анализирует возражения, которые можно было бы сделать против его заключений с позиции эпикурейцев. В опровержении их позиции он видит свою важную задачу. С точки зрения мыслителей, отрицающих божественное участие в судьбах мира, все рассуждения об искусстве Создателя — не более чем «софизм». Все, что человек находит в природе и использует в своих интересах, отнюдь не произведено специально ради него. То же самое эпикурейцы говорят и о мире в целом: общий ход событий в нем вовсе не отражает какой-либо высший замысел. Архиепископ Камбрейский

¹ Ibid. P. 180.

² Ibid. P. 7.

возражает, что мир никак не мог бы организовать сам собой, что нервы, мускулы, вены, артерии человеческого тела обнаруживают большее искусство, чем «вся архитектура древних греков и египтян». Если найдут часы в африканской пустыне, разве разумно будет заключить, что они созданы случайной игрой слепых сил? «Глаз малейшего животного превосходит механику всех ремесленников, вместе взятых». Эпикурейцы вольны утверждать, что вечное движение атомов породило бесконечные их комбинации. Но «очевидно, что никакое делимое соединение не может быть истинно бесконечным»¹, поэтому не может быть последовательного числа бесконечных комбинаций. «Роман эпикурейской философии», таким образом, по Фенелону, легко поддается опровержению. Кроме того, вечное существование атомов никак не может быть доказано. Вечное бытие должно отличаться самодостаточностью, т.е. обладать высшим совершенством. Но разве такого рода совершенство может быть приписано атомам? Содержит ли идея атома следы подобного совершенства? Ответ, по Фенелону, очевиден. Далее, приписывать атомам способность к самостоятельному движению — значит создавать «систему более химерическую, чем сказки фей»². Анализ идеи тела показывает, что мы способны его постигать без всякого представления о движении.

Фенелон также настаивает на том, что человеческая свобода воли не может быть объяснена «комбинацией атомов». Признание же свободы воли, по его мнению, с неизбежностью приводит к мысли о божестве. Материя, атомы движутся в силу неизменных, необходимых законов, поэтому «свобода не может находиться ни в телах, ни в локальном движении, нужно, следовательно, ее искать в некотором бестелесном бытии»³.

Сомневающиеся в божественном существовании апеллируют к присутствующему в мире несовершенству. По Фенелону, недостатки видимого бытия вовсе не свидетельствуют о его случайности, об отсутствии Создателя. Несовершенство мира — след небытия, из которого он был извлечен.

В сочинении «Объяснение правил святых относительно внутренней жизни» (1697) Фенелон развивал мистическое учение о «чистой любви» как пути к познанию Бога и соедине-

¹ Fénelon F. Op. cit. P. 110, 112.

² Ibid. P. 115.

³ Ibid. P. 125.

нию с ним. Целью своего труда он объявляет истолкование позиции святых мистиков (таких как Тереза, Бернар, Бальтазар Альварес, Хуан де ла Крус и др.). Фенелон подчеркивал, что большинство читателей не подготовлено к восприятию глубоких идей выдающихся мистиков. Поэтому о «внутренних путях» следует говорить и писать с наивозможной «сдержанностью», хотя они и не противоречат «евангелическим нравам». Раскрывать божественные тайны наименее восприимчивым людям, не способным к самосовершенствованию, было бы неправильно. В то же время, поскольку в обществе распространились настроения, свидетельствующие об интересе к произведениям мистиков, Фенелон ставит своей задачей дать определенные разъяснения, способствующие лучшему пониманию мыслей святых.

Согласно Фенелону, «все внутренние пути ведут к чистой или незаинтересованной любви. Эта чистая любовь есть наиболее высокая степень христианского совершенства; она есть предел всех путей, познанных святыми»¹. Автор «Объяснения правил святых» настаивает на существовании длительной и «очевидной» традиции, восходящей к апостолам, связывающей спасение с «чистой любовью». По его словам, Августин также придерживался мнений, позволяющих причислить его к названной традиции.

Фенелон настаивал на том, что для достижения «священного безразличия» необходимо «очищать» любовь, причем все духовные испытания, с которыми сталкивается мистическая душа, являются различными этапами «очищения». Автор «Объяснения» выделяет пять типов любви к Богу. Первый из них — «чисто рабская», когда к Богу призывают ради материальных благ, которые, как и все остальное в этом мире, зависят от его милости. В этом случае людьми движет грубый расчет, желание преуспеть в земной жизни, характерные для «плотского человека». Второй вид любви — «вожделение», когда Бог рассматривается как единственное средство достижения блаженства, которое, однако, относят только к собственной личности, трактуемой в качестве высшей ценности. Третий вид — «любовь надежды». Для нее характерно преобладание стремления к собственному счастью; хотя она смешана с начатками любви к Богу ради него самого, все же ее доминирующий мотив — личный интерес. Четвертый вид — «любовь милосердия». «Эта любовь ищет Бога ради него самого

¹ Fénelon F. Oeuvres. T. 2. P., 1835. P. 3.

и предпочитает его всему остальному, безо всякого исключения»¹. Ее ведущий мотив — прославление Бога, смешанный, однако, с некоторым остатком собственной заинтересованности. Наконец, высшая форма любви к Богу — чистая, или полностью незаинтересованная. Она не связана ни со страхом наказания, ни с надеждой на награды, она исключает любые побуждения, определяемые желанием добиться личной выгоды. В этом случае любят Бога вовсе не из-за стремления приобрести заслуги, добиться совершенства, достичь счастья. Совершенная любовь устраняет малейшую примесь личной заинтересованности, она направлена к одному только Богу, и именно поэтому человек обретает высшее и незыблемое блаженство, даруемое свыше вознаграждение, подлинное благо.

Чистая любовь позволяет достичь единения с Богом, и в этом своем качестве она предполагает «созерцательную жизнь». В основе подобного рода жизни лежит вера. «Чистая вера» приводит к самопожертвованию, полному отказу от самого себя ради Бога, иначе говоря, к состоянию «священного безразличия». Лишь немногие избранные души способны достичь такого совершенного состояния. Душа, добившаяся единения с Богом, никогда не будет оставлена им. Конечно, «священного безразличия» нельзя достичь только человеческими силами, необходима опора на божественную благодать.

«Очищение» любви к Богу, по Фенелону, предполагает отделение высшей части души от низшей. Низшую часть он связывает с чувствами и воображением, высшую — с рассудком и волей. Процедура вышеназванного «отделения», согласно Фенелону, сводится к проведению четкого разграничения «реальных, но простых и прямых действий рассудка и воли» и действий, сохраняющих «чувственный след»². Христианские истины тем глубже запечатлеваются в уме человека, чем тщательнее он размышляет о них, поэтому предпочтительнее читать немного, делая длительные паузы, предназначенные для обдумывания прочитанного. Кроме того, «очищение» любви требует от человека своего рода «умерщвления», определенного воздержания, которое должно распространяться на деятельность чувств, воображения и в значительной степени также и разума. Названное воздержание приводит к отбрасыванию желаний и стремлений испорченной природы, к отказу как от плотских позывов, так и извращений самонадеян-

¹ *Fénelon F. Op. cit.* P. 5.

² *Ibid.* P. 21.

ности и гордости разума. Воздержание осуществляется «в мире и простоте», оно приобщает человека к спокойной и умеренной мудрости.

Фенелон настаивает на необходимости различения размышления и созерцания. Размышление складывается из последовательных актов, легко отделимых друг от друга; оно представляет собой тип опосредованного познания, свойственного несовершенной, или заинтересованной любви. Напротив, созерцание характеризует «чистую любовь». «Оно заключается в действиях столь простых, столь прямых, столь безмятежных, столь единообразных, что они не имеют ничего явного, позволившего бы душе их различать»¹. Созерцание — «простой и влюбленный взгляд», рождающийся из глубоко укорененной веры. Душу, наполненную созерцанием, рассуждения могут лишь утомлять и смущать, они воспринимаются как досадное препятствие в восхождении к Богу. В подобном состоянии душа наполняется высшей любовью, которая представляется святому основой всех добродетелей. Согласно Фенелону, переход от размышления к созерцанию предполагает выполнение следующих условий: а) душа перестает рассматривать рассуждение в качестве единственной «внутренней пищи», поддерживающей ее жизнь; б) она сосредоточивается в любовном порыве на «простом присутствии Бога»; в) душа начинает испытывать преобладающую склонность именно к этой сосредоточенности.

Для немногих избранных душ состояние возвышенного и совершенного созерцания становится вполне привычным и регулярным. В промежутках между упомянутыми созерцаниями душа святого сохраняет спокойствие, чистоту, невозмутимость, высшее проявление которых свойственно незаинтересованной любви. «Чистое и прямое созерцание негативно»² в том отношении, что оно не связано ни с одним из чувственных образов. Не связано оно и ни с одной из «ограниченных и частных» идей. Чистое созерцание открывает человеку простую, реальную и положительную идею бесконечного, безграничного Бытия. Эта особая «интеллектуальная идея» радикально отлична от всего остального, воображаемого и постигаемого людьми.

Важно подчеркнуть, что, согласно Фенелону, совершенное, пассивное созерцание не достигается только силами че-

¹ Ibid. P. 27.

² Ibid. P. 29.

ловека; его необходимое условие — дарованная свыше благодать. Внутренняя жизнь святого может быть описана как погружение в пассивное состояние, характеризующее своего рода простотой: «дети Божьи» чисты, искренни, спокойны. Свобода святых, этих «детей Божьих», по Фенелону, не имеет «никакого отношения к необузданному вольнодумству детей века»¹. Чистая любовь составляет самую сущность их жизни, она — их «субстанция», основной принцип всех побуждений. Более того, чистая любовь позволяет человеку достичь духовного соединения с Божеством. «Единство, именуемое мистиками сущностным или субстанциальным, состоит в чистой, незаинтересованной любви, которая наполняет все движения души и которая осуществляется через столь безмятежные и столь однородные действия, что они кажутся как бы одним, хотя бы это были многие весьма реально различные действия»². Сущностное соединение с Богом — высший уровень духовной жизни, максимальное совершенство, доступное душе. «Священное безразличие не что иное, как незаинтересованность любви»³.

Широко развернувшийся «спор о квиетизме» затронул как Мальбранша, так и Боссюэ. Один из защитников идей Фенелона бенедиктинец Франсуа Лами в третьем томе своего трактата «О самопознании» представил Мальбранша в качестве сторонника учения о «чистой любви». Последний выступил с опровержением, которому посвятил специальное сочинение⁴. В своем трактате Мальбранш утверждал невозможность существования незаинтересованной любви. Он связывает человеческую любовь к Богу с высшей любовью Бога к самому себе. Бог имеет совершенное знание о своих атрибутах, о своей сущности, «взятой абсолютно», «в самом себе». Кроме того, Бог обладает абсолютным знанием о собственной сущности, взятой в ее отношении к сотворенным вещам. «Бог непоколебимо любит свою сущность, так как он наслаждается самим собой. Единственно только в этой любви заключена его воля. Это вовсе не впечатление, приходящее извне, ни увлекающее вовне». Совершенство и счастье Бога заключены в нем самом, что же касается его творений, то они не в равной мере подра-

¹ Fénelon F. Op. cit. P. 34.

² Ibid. P. 38—39.

³ Ibid. P. 40.

⁴ Malebranche N. Traité de l'amour de Dieu, en quel sens il doit être désintéressé. Lyon, 1697.

жают своему создателю. Поэтому любовь Творца к различным творениям неодинакова, она определяется «неизменным порядком совершенств, которым причастны его создания»¹. Этот неизменный порядок — нерушимый принцип божественных повелений, но он же — «естественный и необходимый закон» для всех разумных существ. Справедливо и разумно для Бога только то, что соответствует вечному, необходимому порядку его совершенств. Отсюда любовь к Богу и любовь к вечному порядку его совершенств и повелений — одно и то же. «Если для того, чтобы быть праведным, нужно всегда желать того, чего желает Бог, то именно и единственно потому, что Бог всегда желает согласно неизменному порядку своих совершенств и что он никогда не может противоречить себе»². Согласно Мальбраншу, ошибаются теологи и философы, считающие повеления Бога произвольными, не подчиненными необходимому порядку. Бог, таким образом понимаемый, был бы весьма несправедливым существом. Итак, «вечный закон совсем не произволен, это неизменный порядок божественных совершенств»³, поэтому, если Бог сотворил души для того, чтобы они познавали и любили его, то они также должны познавать и любить неизменный порядок его постановлений.

Совершенство человеческой природы состоит в подчинении божественному закону. «Но следует заметить, что можно любить только то, что нравится; ненавидеть только то, что не нравится. Если любят Порядок, то потому, что нравится красота Порядка: если любят чувственные объекты, то потому, что нравятся они»⁴. Таким образом, любовь к Богу не может быть в истинном смысле слова незаинтересованной: «достоверно, что все люди, праведные или неправедные, любят удовольствие, взятое в общем, или желают быть счастливыми и что это единственный мотив, побуждающий их делать в общем то, что они делают»⁵. Стремление к счастью, по Мальбраншу, лежит в основе любви к Богу так же, как и всякой другой любви. При этом он отмечает, что святые души, созерцая божественные совершенства, испытывают истинное удовольствие, причем в данном случае созерцание невозможно

¹ Malebranche N. Oeuvres complètes. T. 14. P., 1963. P. 7.

² Ibid. P. 8.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 9.

⁵ Ibid. P. 10.

без идеи: не может быть столь возвышенного наслаждения души, если отсутствует идея объекта, каким оно вызвано.

Расхождение позиций Фенелона и Мальбранша наметились еще прежде чем возник «спор о квиетизме», они касались вопроса об отношении Бога к миру. В «Трактате о природе и благодати» (1680) Мальбранш утверждал, что бесконечная мудрость Создателя предполагает неизменный порядок его повелений. Бог не действует посредством «частных решений», им изначально установлены простые, общие, необходимые законы природы и благодати. Порядок действия этих законов требует существования окказиональных причин, причем в области, где господствуют законы благодати, в качестве такого рода причины следует признать Иисуса Христа. Фенелоном было подготовлено обширное «Опровержение системы отца Мальбранша о природе и благодати» (1685, опубликовано в 1820). Фенелон заявляет, что идеи, изложенные в «Трактате» Мальбранша, ведут к следствиям, подрывающим основы веры. По мнению автора «Опровержения», принципы его оппонента приводят к отрицанию божественной свободы¹, а также божественного провидения², к смешению божественного Слова с творением³, признанию сотворенного мира необходимым, бесконечным и вечным⁴, подчинению веры философии⁵, признанию бесполезности молитв⁶. Кроме того, Фенелон упрекает Мальбранша в многочисленных противоречиях.

Квиетизм Фенелона не получил официального одобрения католической церкви. Во многом благодаря усилиям одного из самых непримиримых его оппонентов — Жака Боссюэ — учение Фенелона было осуждено в Риме (1699). Ошибочными, дерзкими, вредными в практической жизни были признаны ключевые положения «Объяснения правил святых»: о любви к Богу, не обремененной заботой о наградах и наказаниях; о состоянии безразличия; о созерцании, не связанном с раздельными действиями рассудка и воли; о разделении высшей и низшей частей души. Боссюэ особо настаивал на том, что «Объяснение правил святых» защищает позицию Ж.М. Гюйон, основанную в свою очередь на еретических идеях

¹ *Fénelon F. Oeuvres*. T. 2. P. 242.

² *Ibid.* P. 270.

³ *Ibid.* P. 282.

⁴ *Ibid.* P. 245.

⁵ *Ibid.* P. 273.

⁶ *Ibid.* P. 262.

М. Молиноса, давно осужденных специальной папской буллой (Иннокентий XI, 1687)¹. Отметим, что с критикой квиетизма выступали и приверженцы кальвинизма².

Очевидно, что увлечение квиетизмом открывает особый этап в развитии религиозной философии Фенелона. Был ли этот этап резким разрывом с его предшествующими идеями, их пересмотром и, по сути, отказом от них? При ответе на этот вопрос следует учитывать содержание развернутого вслед за «Разъяснением» политического учения Фенелона.

Политическая позиция Фенелона в наиболее полном виде изложена в его романе «Приключения Телемаха» (1699). Он утверждал, что политика должна быть подчинена морали и религии. «Никогда не забывайте, что короли вовсе не царствуют ради их собственной славы, но ради блага народов»³. Мудрый государь любит подданных как собственных детей; все его заботы направлены на то, чтобы обеспечить им мир и счастье. Внушать страх подданным — значит быть ненавидимым ими и, тем самым, подвергать себя постоянной опасности. Правильный порядок управления государством предполагает справедливость, надежно защищающую бедных от произвола богатых, истинное воспитание граждан, прививающее им любовь к искусству и литературе, к труду, верности и послушанию, умеренным нравам, наконец, к соблюдению религиозных обрядов. Мудрый монарх добродетелен, он внушает подданным своим поведением стремление к соблюдению нравственных законов. Роскошь отнюдь не ведет людей к счастью: дорогая мебель, одежды, украшения, дворцы не должны занимать все их помыслы, отравляя души и вытесняя более благородные позывы. Честолюбие и жадность всегда были источниками несчастья людей. Справедливый государь отказывается от захватнических войн: все люди — братья, поэтому любая война — гражданская. Людям отведено вполне достаточно земли на нашей планете, причина войн — чрезмерное честолюбие правителей.

Вместе с тем Фенелон говорит о законности оборонительной войны: человеческой кровью допустимо оплачивать лишь

¹ Bossuet J.B. Oeuvres. P., 1961. P. 1172—1174.

² «Но прошу Вас заметить, что это чудовищное безразличие — излюбленная догма квиетистов и, согласно ей, настоящее блаженство заключается в небытии» (Бейль П. Исторический и критический словарь. Т. 1. М., 1968. С. 127).

³ Fénelon F. Les aventures de Télémaque. P., 2003. P. 199.

спасение всего народа, притом осуществляемое в крайних обстоятельствах. Мудрому монарху автор «Приключений» противопоставляет тирана, обрекающего жителей государства на постоянные страдания. Подобного рода правитель представлен Фенелоном в образе сына фараона Сезостриса, рассматривающего подданных как предназначенных единственно для удовлетворения его прихотей, как существ низшей природы: «это было чудовище, не король... государь, столь недостойный трона, не мог править долго»¹. Лишив жителей Египта свободы, презрев науки и искусства, пренебрегая советами мудрых и достойных, этот деспот, руководствовавшийся необузданными страстями, в итоге погибает во время войны с собственными подданными. Восстание против тирана, по Фенелону, ничуть не противоречит разуму и морали. Даже небольшая ошибка государя для огромной массы людей может иметь фатальные последствия, ощущаемые на протяжении нескольких веков. Телемах, посетивший Тартар, убеждается, сколь многие земные владыки претерпевают там мучения в наказание за совершенные злодеяния. Автор «Приключений» подчеркивает, что лишь в загробной жизни обретается истинное царство, по отношению к которому все земные — не более чем «облака». Вера — самое большое сокровище человеческого сердца, с помощью которого достигаются мудрость, справедливость, свобода, спасение. По мнению Фенелона, без веры подлинный государь немислим.

Очевидно, что политическая позиция Декарта является более умеренной, чем Фенелона². Конечно, Фенелону монархия представлялась оптимальной формой правления, но вместе с тем он особенно горячо настаивал на необходимости сопротивления тиранической власти. Неслучайно эпоха Просвещения весьма важной частью наследия Фенелона считала критику деспотизма, оставляя без внимания идею примата религиозной веры в вопросах управления государством. В то же время «Приключения» никак нельзя назвать произведением, порывающим с наследием классического рационализма. Напротив, идейное влияние этого романа в век Просвещения объясняется как раз его созвучием с эпохой приверженности «здравому смыслу».

¹ *Fénelon F. Les aventures de Télémaque. P. 36.*

² «Я никоим образом не одобряю беспокойного и вздорного нрава тех, кто, не будучи призван ни по рождению, ни по состоянию к управлению общественными делами, неумоимо тщится измыслить какие-нибудь новые преобразования» (*Декарт Р. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 258*).

Огюст Гратри заявлял, что «Фенелон — самый точный из философов XVII века. Великая философская идея этого века — это идея бесконечного. С этой точки зрения Фенелон самый полный, самый ясный, самый надежный»¹. Что же до квиетизма, справедливо осужденного церковью, то Фенелон имел мужество от него отречься: «Сумеем, наконец, понять величие ума, способного пожертвовать первыми формами своей мысли»².

Можно ли вполне принять приведенную интерпретацию Гратри? Отрекся ли Фенелон в глубине души от своих мистических идей? Полной уверенности в этом у нас быть не может. Образ последовательного картезианца, по-видимому, не вполне соответствует реальному положению дел, так как квиетизмом Фенелон увлекся значительно позже появления рукописных набросков картезианского содержания.

Быть может, правильнее говорить о том, что ранний Фенелон — картезианец, поздний — мистик? Но и такая интерпретация кажется слишком упрощенной. Внимательное рассмотрение идей Фенелона показывает, что и после 1697 г. он отнюдь не избавляется от рационалистических установок. Об этом свидетельствуют и «Приключения Телемаха», и текст 1712 г., в котором говорится о надежности познания Бога посредством анализа идеи о нем.

Можно предположить, что для Фенелона квиетизм представлялся вполне совместимым с ведущими установками картезианского рационализма при условии, что они трактовались бы как своего рода описание опыта низшего уровня по отношению к области «чистой любви». В конечном счете, святой, в понимании французского мыслителя, — не ученый или философ, его главные устремления направлены не к постижению природного мира, а к соединению с первоначалом вещей.

Конечно, такого рода интеграция картезианства в мистический контекст приводила к существенному деформированию представлений о природе и задачах философии. Поэтому рассматривать Фенелона как типичного выразителя картезианских установок было бы неправомерно.

Исследователями философской мысли XVII в. высказывались различные суждения по вопросу о соотношении учений Фенелона и Мальбранша. Франсиск Буйе, причисляя обоих мыслителей к картезианству, полагал, что в «Трактате о суще-

¹ Gratry A. De la connaissance de Dieu. T. 1. P., 1918. P. 338.

² Ibid. P. 354.

ствовании Бога» Фенелон выступает «учеником Мальбранша». Буйе усматривает сходство концепций двух философов и со стороны содержания, и со стороны формы¹. Главной особенностью позиции Фенелона он считал идеализм, «который некоторыми сторонами соприкасается с мистицизмом»². Жан Филибер Дамирон также характеризовал Фенелона как представителя «школы Декарта» и утверждал, что тот заимствовал некоторые положения системы Мальбранша³. Дамирон утверждал, что внутри картезианской школы Фенелон не был ни эпигоном, «чистым учеником», ни создателем собственной системы. Он был картезианцем скорее как доктор теологии⁴. Леон Олле-Лапрюн настаивал на наличии целого ряда общих характерных черт философии Фенелона и Мальбранша, подчеркивая, что разделяет их главным образом вопрос о благодати⁵.

Иную интерпретацию выдвигал Ив Моншей, протестовавший против чрезмерного сближения позиции двух мыслителей: «Значительные расхождения разделили их, и они это осознавали»⁶. Альфред Фулье полагал, что Фенелону «не хватает философской оригинальности», при этом он акцентировал внимание на влиянии, оказанном на обоих мыслителей идеями Августина и Платона⁷. Анри Гуйе относит к «источникам» «Трактата о существовании Бога» учения Декарта и Мальбранша, и подобная оценка представляется сегодня практически бесспорной⁸.

Сопоставление позиций Боссюэ, Фенелона и Мальбранша показывает, насколько глубоко картезианские идеи затронули интеллектуальную культуру XVII столетия. В конечном счете, даже в учениях мыслителей, воспринимавшихся, с точки зрения большинства их современников, в качестве крупнейших теологов своего времени, прослеживается влияние философии Декарта. Ведущие установки его рационалистической системы вполне могли бы быть соединены даже с квиетизмом, при условии, что они трактовались бы как своего

¹ Bouillier F. Histoire de la philosophie cartésienne. T. 2. P., 1854. P. 257—258, 270.

² Ibid. P. 299.

³ Damiron J.P. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle. T. 2. P., 1846. P. 728.

⁴ Ibid. P. 713.

⁵ Ollé-Laprune L. La philosophie de Malebranche. T. 2. P., 1870. P. 66—67, 71.

⁶ Montcheuil Y. Malebranche et le quiétisme. P., 1946. P. 77.

⁷ Fouillée A. Histoire de la philosophie. P., 1934. P. 281, 282.

⁸ Gouhier H. Fénelon philosophe. P., 1977. P. 137, 138.

рода описание опыта низшего уровня по отношению к области «чистой любви». Таким образом, влияние идей Декарта на умы мыслителей «классического века» проявлялось в различных формах, отнюдь не было одноаспектным.

В целом же можно сделать вывод о том, что единой «религиозно-философской ветви» внутри картезианской школы не существовало никогда. Вряд ли имеются весомые основания причислять к представителям картезианства, наряду с Мальбраншем, также Фенелона и Боссюэ. Конечно же, оба упомянутых мыслителя, как было показано, испытали серьезное воздействие философии Декарта. Прежде всего, это воздействие связано с концепцией мыслящей и протяженной субстанций. Следует упомянуть также принцип сомнения и аргументацию в пользу тезиса о бытии Бога. Но все-таки не картезианские мотивы оказываются ведущими в творчестве Фенелона и Боссюэ. Они характеризуют лишь некоторую, далеко не единственную часть их наследия. Обоснование абсолютизма и концепция всемирной истории Боссюэ определяются отнюдь не установками Картезия. То же самое относится к мистическому учению Фенелона о «чистой любви». Философия же религии Мальбранша во всех своих важнейших пунктах остается тесно соединенной с главными положениями картезианского рационализма и механицизма. В этом — ее главная особенность, отличающая ее от позиции других ведущих религиозных мыслителей второй половины XVII в.

Мальбранша, Фенелона и Боссюэ разделяют не столько вопросы рационалистической метафизики, сколько теологические суждения. Именно по теологическим соображениям система Мальбранша казалась неприемлемой его оппонентам. Сочинения Мальбранша были внесены в папский Индекс запрещенных книг. Философия религии Мальбранша, таким образом, не встретила широкого одобрения современников. Даже многие картезианцы относились к ней либо сдержанно, либо прямо критически¹. Впоследствии тем не менее его теодицея все же получила определенное признание как в религиозных (О. Гратри и др.), так и философских («эклектический спиритуализм») кругах.

¹ Не без оснований Жан Луи Вьейар-Барон отмечает, что творчество Мальбранша по согласованию науки и христианства «не удовлетворяло ни теологов, ни философов» (*Viellard-Baron J.-L. De Descartes à Malebranche: la question de l'homme // Les études philosophiques. 1996. № 4. P. 435*).

**Влияние мальбраншизма на развитие
картезианства. Идеи Мальбранша
в последующей философии**

Еще при жизни Мальбранша его воззрения подверглись скрупулезному анализу и критике со стороны ряда известных философов. Единодушного признания система Мальбранша не получила даже в среде картезианцев. Арно, Фонтенель и Режи выступили против основных положений его философской системы.

Антуан Арно в своем произведении «Об истинных и ложных идеях» (1683) подверг обстоятельной и местами даже придирчивой критике учение Мальбранша о «видении всех вещей в Боге». Арно характеризует позицию Мальбранша как «философию ложных идей»¹. С его точки зрения, гносеологическая теория Мальбранша несостоятельна уже потому, что дает неверную трактовку природы идей. Согласно Арно, Мальбранш прибегает к неправомерному различению идей и восприятий, используя затем это различие для обоснования тезиса о том, что познание телесных объектов возможно лишь опосредованно — через видение их сущности в Боге. В действительности же, полагает Арно, идея объекта и восприятие объекта — это одно и то же². «Я говорю, что объект присутствует в нашем уме, когда наш ум его воспринимает и познает его»³. Критик Мальбранша упрекает последнего в том, что его учение о познании материальных вещей основано на воображении, которое всегда включает множество предрассудков детства. Один из типичнейших предрассудков подобного рода заключается в следующем: наблюдая иногда отражение вещей в зеркале или в воде, люди склонны заключить, что вещи легко могут быть представляемы с помощью образов, по сути своей не зависящих от свойств самих объектов. Переноса названные представления о зрительных образах на деятельность мышления, можно предположить, что и в сфере разума имеются особые посредники — идеи, которые не зависят от свойств телесных вещей, никак не связаны с ними

¹ *Arnauld A. Des vraies et des fausses idées. P., 1986. P. 51.*

² *Ibid. P. 44—45, 56.*

³ *Ibid. P. 44.*

и тем не менее могут сообщать знания о последних. Уподобляя мышление зрению, получают ложную теорию познавательного процесса, согласно которой восприятия вещей не столь и важны, а идеи — полностью не зависимы от материального бытия и могут созерцаться только в Боге.

Еще один важный аргумент, используемый Арно в полемике с Мальбраншем, состоит в том, что, по его мнению, попытка связывать идеи с некоей «интеллектуальной протяженностью» неизбежно ведет к противоречию с опытом. Поэтому мнение о «видении в Боге» — маловероятно, оно столь же фантастично, как и схоластическое учение о «субстанциальных формах».

Арно упрекает Мальбранша и в непоследовательности его рассуждений (рассмотренных с позиции теологии): если Бог всегда действует наиболее простыми путями, тогда он должен сделать доступным человеку непосредственный способ познания вещей (через восприятия), а не опосредованный (через идеи, которые можно созерцать только в уме Высшего существа).

Автор работы «Об истинных и ложных идеях» критикует также Мальбранша за необоснованное, на его взгляд, заключение об отсутствии у человека ясной идеи души. Отвергает он и представления Мальбранша о том, что только откровение — источник достоверного знания о существовании внешних тел.

Вслед за Арно против философии Мальбранша выступил Бернар Фонтенель. В 1686 г. он опубликовал в Роттердаме «Сомнения по поводу физической системы окказионализма». В своих «Сомнениях» Фонтенель отстаивал тезис о том, что физические тела — истинные причины движения в природе, а вовсе не «случайные поводы» для него. Обосновывая данный тезис, Фонтенель ссылается на непроницаемость тел. Тела должны воздействовать друг на друга как истинные причины именно в силу непроницаемости: ведь когда их пути пересекаются и происходит столкновение, то порядок их движения изменяется (и происходит это изменение потому, что тела не могут проходить сквозь друг друга, а вовсе не из-за мнимого вмешательства Божественной воли). «Итак, именно из того, что тела таковы от природы, следует, что они должны при столкновении взаимно изменять скорость движения друг друга»¹. Отвечая на довод Мальбранша о том, что невозможно

¹ Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. М., 1979. С. 209.

усмотреть необходимую связь между движениями тел, Фонтенель возражает: не менее трудно постичь творческий акт Бога, посредством которого создаются тела, а ведь наличие такого творческого акта бесспорно.

Характерно, что автор «Сомнений» приписывает Декарту «первое применение» теории окказиональных причин в области физики. Мальбранш же, на его взгляд, перенял эту теорию и «перенес случайные поводы в теологию»¹. Но и в сфере теологии окказионализм, по Фонтенелю, полностью несостоятелен. Мальбранш утверждает, что действия Бога характеризуются простотой и единообразием. Согласно Фонтенелю, возможное использование Богом окказиональных причин свидетельствовало бы вовсе не о простоте его действий, а, наоборот, об их неоправданном усложнении. «Можно ли предполагать, что простота деяния бога проистечет от чуждой ему вещи, которую он должен принимать во внимание... Напротив, именно то, что он без необходимости включает в свое деяние чуждую ему вещь, полностью должно разрушить простоту этого деяния»². Кроме того, теодицея Мальбранша, в основе которой — ссылка на простоту божественных законов, по мнению автора «Сомнений», должна приводить к противоречию. Это противоречие возникает между божественной мудростью и простотой действий. Если несовершенства бытия — следствие простоты путей Господа, то получается, что Высшая сущность не слишком мудра и не особенно могущественна (ведь она отказывается придать законченное совершенство творениям по не очень-то убедительным мотивам). Что же касается единообразия божественных действий, то оно, согласно Фонтенелю, плохо согласуется с теорией окказиональных причин. Если Бог выступает в качестве истинной верховной причины всяких взаимодействий, то выходит, что он постоянно вмешивается в ход событий, действуя при помощи частных законов. Частные законы — это постоянное нарушение всеобщего единообразия.

Заметим, что Андре Робине в своих статьях небезосновательно настаивал на постепенном изменении отношения Фонтенеля к идеям ораторианца. «Мальбранш и мальбраншизм последовательно становятся для Фонтенеля полем противопоставления («Сомнения»), затем притяжения («Анализ бесконечно малых»), затем увлечения и согласия (от «Мемуа-

¹ Фонтенель Б. Цит. соч. С. 206.

² Там же. С. 219.

ров» к «Похвальным словам»¹. Правда, Робине отмечает, что и в поздний период «Фонтенель остается антиокказионалистом»². Исследователь утверждает, что более важно другое: «в общем, Фонтенель переходит от негативного и критического отношения к фундаментальному включению мальбраншизма в свою картину эволюции разума»³.

Различные суждения о философии Мальбранша, с которыми мы сталкиваемся в среде картезианцев, естественно вызывают вопрос о ее соответствии учению Декарта. Этот вопрос многократно обсуждался историками философии. Жюль Симон акцентировал внимание на преемственности позиций двух мыслителей: «эти три принципа, что душа есть мыслящая субстанция и тело есть протяженная субстанция и что одна идея Бога в нас непреодолимо доказывает существование Бога, служат отправным пунктом для всей философии Мальбранша»⁴. Эмиль Блампињон считал, что Мальбранш пытается дать слишком широкое применение картезианскому «геометрическому уму», распространяя математический метод на сферу морали и психологии, он намечает путь к «узким и резким формулам»⁵. По его мнению, «характерная черта Мальбранша состоит, следовательно, именно в смешении религии с наукой, теологии с философией, сверхъестественного порядка с естественным»⁶.

Значительную роль в обсуждении проблемы сыграла классическая статья Мориса Блонделя «Антикартезианство Мальбранша». Блондель говорит о «глубокой и тотальной оппозиции», о «скрытом, но радикальном и универсальном антикартезианстве автора "Бесед о метафизике"»⁷. Мыслителей разделяет понимание истины: «агностическую ясность, которой довольствуется Декарт, чтобы действовать на вещи, Мальбранш заменяет сущностно умопостигаемым, чтобы все "видеть в Боге", чтобы соединиться с Богом»⁸. Декарт и Маль-

¹ *Robinet A. Considérations sur un centenaire (Notes soumises aux historiens de Fontenelle) // Revue de métaphysique et de morale. 1958. № 2—3. P. 284.*

² *Ibid. P. 297.*

³ *Robinet A. Malebranche dans la pensée de Fontenelle // Revue de synthèse. 1961. № 21. P. 79.*

⁴ *Simon J. Introduction // Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P., 1884. P. V.*

⁵ *Blampignon E.A. Etude sur Malebranche. P., 1862. P. 114—115.*

⁶ *Ibid. P. 181.*

⁷ *Blondel M. L'anti-cartésianisme de Malebranche // Revue de métaphysique et de morale. 1916. № 1. P. 2.*

⁸ *Ibid. P. 6.*

бранш также развивают различное понимание Бога, протяженности, души. Несовместимость двух учений проявляется, по Блонделю, в области методологии, эпистемологии, теологии. Он констатирует «научный и рационалистический метод, с одной стороны, аскетический и спекулятивный — с другой»¹. Далее, он настаивает на наличии антагонизма между мыслителями в понимании природы и назначения науки и философии. Для Декарта — «царство науки и философии в этом мире», Мальбранш «всяким усилием своего размышления освобождается от мира», «эмигрирует» в область вечных архетипов². Наконец, «все антитезы» находят свое завершение в концепциях двух мыслителей об отношении философии к теологии и религии. Декарт «как философ чужд не только христианскому порядку, но даже собственно религиозному вопросу»; Мальбранш «стремится всеми своими силами, всем своим разумом, всей своей любовью соединить, смешать то, что Декарт абсолютно разделяет»³.

С позицией Блонделя солидаризируется Леон Брюншвик⁴. А.Лемуан также вслед за Блонделем говорил об «антикартезианстве Мальбранша». По его мнению, по ряду позиций Мальбранш остается приверженцем Декарта: «это, в основе, абсолютный отказ от всякого авторитета в области науки и философии, фундаментальная интуиция своего бытия, свойственная мыслящему субъекту, и критерий очевидности, это теория души животных, это еще дуализм мысль-протяженность, теория чувственного познания и некоторые элементы теории идей, наконец, известные доказательства существования Бога»⁵. «Антикартезианство» же ораторианца Лемуан связывает прежде всего с теорией интеллектуальной протяженности, а также с утверждением о том, что «мы не имеем идеи души. Таким образом замечают глубокое расхождение доктрин; опираясь на исходное "cogito", оба философа глубоко различаются самой интерпретацией того, что составляет их общий исходный пункт»⁶. Разделяет мыслителей, по Лемуану, и проблема вечных истин.

¹ Blondel M. Op. cit. P. 18.

² Ibid. P. 18—19.

³ Ibid. P. 20—21.

⁴ Brunschvicg L. La pensée intuitive chez Descartes et les cartésiens // Revue de métaphysique et de morale. 1937. № 1. P. 19 («Вместе с г. Морисом Блонделем будет законным говорить об антикартезианстве Мальбранша»).

⁵ Lemoine A. Des vérités éternelles selon Malebranche. P., 1936. P. 20—21.

⁶ Ibid. P. 24.

Эмиль Бутру не отмечал диссонанса между религиозными устремлениями ораторианца и установками Картезия. Он напоминает о рекомендациях Декарта совершенствовать свой разум с помощью наук. «Мальбранш добавляет религию как форму по преимуществу моральной жизни. В этом он следовал методу Декарта до конца»¹.

Жозеф Видгрэн утверждал, что необходимо «внести ограничение в интерпретацию Блонделя»². Конечно же, Декарт не стремился соединить естественное со сверхъестественным, однако «ораторианец развил доктрину своего учителя в августиновском направлении, и он не кажется нам удалившимся от идей, дорогих философам этой школы»³.

Отдельные аспекты соотношения философии Декарта и Мальбранша получили самую разнообразную интерпретацию. Андре Крессон считал, что Мальбранш вдохновлялся мыслью «заполнить лакуны философии Декарта с помощью принципов веры»⁴. Эмиль Брейе отмечал как многообразные заимствования Мальбранша (принцип инерции, физиология чувств, причины некоторых ошибок зрения и др.), так и его расхождения с Декартом (назначение человека, отсутствие ясной идеи души, отказ от стоических элементов в морали и др.)⁵. Жан Валь выделял «пять отличий» учений Мальбранша и Декарта: в области метода, в отношении исходного пункта («акт мысли» и «мышление идей»), в вопросе об интеллектуальной протяженности, а также в вопросе о следствиях, вытекающих из тезисов об отсутствии идеи бесконечного и отсутствии идеи души⁶. Согласно Альберу Риво, «Мальбранш разделяет то, что Декарт соединил, сознание и идею»⁷. Ален де Латтр акцентировал внимание на различии в самом способе изложения систем двух мыслителей⁸. Жорж Бастид подчеркивал, что

¹ *Boutroux E. L'intellectualisme de Malebranche // Revue de métaphysique et de morale. 1916. № 1. P. 36.*

² *Vidgrain J. Le christianisme dans la philosophie de Malebranche. P., 1923. P. 413.*

³ *Ibid. P. 414.*

⁴ *Cresson A. Les courants de la pensée philosophique française. T. 1. P., 1927. P. 96.*

⁵ *Bréhier E. Sur la nouvelle édition de Malebranche // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1939. № 1—2. P. 19—20.*

⁶ *Wahl J. Tableau de la philosophie française. P., 1946. P. 51—53.*

⁷ *Rivaud A. Histoire de la philosophie. T. 3. P., 1950. P. 355.*

⁸ *Lattre A. La ferveur malebranchiste et l'ordre des raisons // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1961. № 1. P. 76—77.*

творчество Мальбранша было призвано усилить связь Бога и человека, включить «картезианскую конструкцию» в более широкий контекст¹. Андре Робине заявлял, что «Мальбранш отверг почти все картезианские положения»².

Фердинанд Алкье осуществил достаточно обстоятельный анализ дискуссионной проблемы. Он полагает, что Мальбранш перенимает у Декарта «его метод и основания его научного объяснения»³. Связывает их и онтологическая концепция: «Мальбранш несколько не враждебен метафизике Декарта»⁴. Вообще, «многие различия, которые отмечали между Декартом и Мальбраншем, более кажущиеся, чем реальные»⁵. Но все-таки позиции двух мыслителей не тождественны. «Наконец, существуют случаи, где Мальбранш считает себя верным Декарту, в то время как сильно удаляется от него... Он думает дополнить и исправить, в то время как разрушает. Так обстоит дело с теорией познания, теорией причинности, общей концепцией отношения между естественными законами и божественным образом действий»⁶. «Разыскания истины» Мальбранш начинает не с методического сомнения, а с анализа причины заблуждений. Важное различие касается трактовки *cogito*: «у Декарта утверждение: "я есть вещь мыслящая" является основанием всякой науки и определяет критерий очевидности. У Мальбранша... это утверждение не выражает истину разума, оно только передает жизненный опыт; душа постигнута через чувство, не через идею»⁷. Алкье проследивает различия в аргументации двух философов по вопросу о разнородности субстанций, о душе животных и др. Кроме того, Мальбранш «своей критикой теории творения вечных истин... разрушает в ее основе мечту об универсальной математике, которую создал Декарт. Для Декарта все истины, будучи сотворенными, находятся на одном уровне. Разделяя несотворенные истины и законы природы, Мальбранш принимает, что физика располагает только необходимостью факта»⁸. В то время как Декарт разделяет области истин разума и истин веры, Мальбранш рассматривает их как «два аспекта

¹ Malebranche. *L'homme et l'oeuvre*. P., 1967. P. 8.

² Robinet A. *La philosophie française*. P., 1969. P. 69.

³ Alquié F. *Le cartésianisme de Malebranche*. P., 1974. P. 12.

⁴ Ibid. P. 73.

⁵ Ibid. P. 13.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. P. 91.

⁸ Ibid. P. 232.

единого порядка»¹. Алкье стремится установить причины произошедшего преобразования исходной философской позиции: «среди требований, под давлением которых эволюционирует мысль Мальбранша, нам представляется, что философское требование прояснения и анализа и религиозное требование защиты веры не могут быть ни разделены, ни противопоставлены»².

В целом же можно сделать вывод о том, что притягательная сила блонделевской интерпретации наследия Мальбранша связана в первую очередь с тем обстоятельством, что ею затронут самый нерв, лежащий в основании расхождения позиций двух мыслителей: их понимание соотношения философии и религии. И все-таки Блондель радикализирует реальные отличия двух философских позиций, когда говорит о «тотальной оппозиции». Например, он противопоставляет рационалистический метод одного аскетическому методу другого. Но в чем заключается аскетизм метода Мальбранша? Вот его типичное выражение («Беседы о метафизике»): «Уйдем отсюда, я Вас прошу. Закроемся в Вашем кабинете, чтобы легче возвратиться к самим себе. Постараемся, чтобы ничто не мешало нам, одному и другому, вопрошать нашего общего учителя, всеобщий Разум»³. Но ведь в данном контексте и подход Декарта можно назвать аскетическим. Разве не говорит он в «Размышлениях о первой философии»: «А теперь я закрою глаза, заткну уши, отвлекусь от всех своих чувств и либо полностью изгоню из моего мышления образы всех телесных вещей, либо, поскольку этого едва ли можно достичь, буду считать их пустыми и ложными, лишенными какого бы то ни было значения. Я попытаюсь, беседуя лишь с самим собой и глубже вглядываясь в самого себя, постепенно сделать самого себя более понятным и близким»⁴? И действительно ли Декарт довольствуется «агностической ясностью»? По-видимому, следует заключить, что сохраняя главные установки Декарта (ясность и отчетливость идей как критерии истины, онтологический дуализм, механицизм в понимании природного мира), Мальбранш в то же время творчески перерабатывает наследие учителя, предлагает новые решения (окказионализм, «видение вещей в Боге», понимание свободы и др.). В этом отношении он продолжает оставаться картезианцем.

¹ Ibid. P. 397–398.

² Ibid. P. 63.

³ Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. T. 2. P., 1992. P. 669.

⁴ Декарт Р. Соч. Т. 2. М., 1994. С. 29.

Конечно же, идеи Мальбранша вызвали не только критику со стороны отдельных представителей картезианства (Арно, Режи, Фонтенель). Влияние его идей было настолько значительно, что можно сказать: оно во многом видоизменило дальнейшую эволюцию картезианства. К числу наиболее ревностных поборников философии Мальбранша, отстаивавших ее основные положения, относятся Лелевель («Истинная и ложная метафизика», 1694; «Новая философия в вопросах и ответах», 1729) и Лефор де Мориньер («О божественном предвидении», 1718). Учение о «видении всех вещей в Боге» принимают Ланьон («Размышления о метафизике», 1678) и Феде («Метафизические размышления», 1683). Важно отметить, что философия Мальбранша получает признание как среди членов Академии наук (ее сторонники — математики Лопиталь, Делизагаре, Монмор, Карре), так и в религиозных кругах. Теорию окказиональных причин и учение о «видении в Боге» защищал бенедиктинец Ф.Лами («Первые начала», 1706). Среди ораторианцев приверженцами учения о «видении в Боге» выступают Томассен («Метод христианского и основательного преподавания философии», 1685), Рош («Трактат о природе души», 1705), Б.Лами («Беседы о науках», 1683). Появляются сторонники учения Мальбранша и за пределами Франции. Так, например, в Англии его взгляды пропагандируют Мишель Левассор и Джон Норрис, в Италии — Фарделла и Джердил. Заметим, что не только опубликованные сочинения Мальбранша, но и сама его личность оказывали влияние на культурную среду эпохи¹.

¹ См., напр.: Robinet A. Un ami de Malebranche: Pierre Berrand // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1958. № 3. P. 348—350. Другой пример — Клод Амелин (1635—1708), вступивший в Ораторию в 1660 г. Дружеские отношения с Мальбраншем у него установились во время пребывания в Сомюре; по мнению ряда исследователей, два друга даже планировали издать совместную книгу, но этот проект так и не был реализован. В своем «Трактате о воле» (1684) Амелин придерживается следующих теоретических установок: «Мы постарались извлечь большую часть наших идей и почти все наши выражения из Св. Писания и Отцов Церкви... Мы свели, насколько было возможно, все, что мы предлагаем, к ясным идеям, способным быть понятыми всеми. Мы объясняем любовь, которая является первым действием воли и источником всех других, через идею суждения и решения, которая нам показалась простой идеей, общей и известной всем» (Ameline C. *Traité de la volonté*. P., 2009. P. 160). Очевидно, что как и Мальбранш, Амелин стремился сочетать картезианские требования ясности и отчетливости с религиозной догматикой. Поэтому отнюдь неслучайно, как отмечает Женеви́ева Роді-Леві, что Амелина иногда именуют «мальбраншистом».

Кратко остановимся на некоторых, в значительной степени характерных идеях продолжателей учения Мальбранша.

Среди мыслителей картезианской школы, испытавших влияние Мальбранша, выделяется Франсуа де Ланьон (1650 — ок. 1706). Он родился в Бретани в графской семье, в 1678 г. переехал в Париж, где познакомился с Мальбраншем. В 1679 г. как математик Ланьон был принят в состав Академии наук, из которой в феврале 1686 г. был исключен. В 1687 г. Ланьон принял сан священника, в 1697 г. он входил в число дипломатов, направленных Людовиком XIV в Голландию для заключения Рисвикского мира.

В своих «Размышлениях о метафизике» (1678) Ланьон говорит о Декарте как «одном из наиболее ученых людей мира», с успехом занимавшемся исследованиями в области метафизики. Согласно Ланьону, «Размышления» Декарта — «одно из наиболее прекрасных и наиболее полезных произведений», оно наполнено восхитительными рассуждениями и верными, точными мыслями¹. Вместе с тем Ланьон высказывает критические замечания в адрес Декарта: последний, по его мнению, «в некоторых местах» 1) стремится «установить и доказать» сразу «столько вещей», что разум читателя не в состоянии уследить за ходом мысли; 2) пользуется смутными схоластическими терминами и доводами, затрудняющими понимание рассуждения; 3) формулирует иной раз неточные, недостаточно доказанные суждения. Как бы то ни было, начальные «размышления» Ланьона находятся вполне в русле идей Декарта. Построение метафизики должно начинаться с методического сомнения. Каждый человек рожден свободным. Правильное использование свободы предполагает сомнение во всем, кроме очевидного.

Прежде всего, необходимость сомнения вытекает из того, что нам не раз доводилось убеждаться в ложности вещей, принимаемых прежде за истинные. Во сне нам часто кажется, будто мы воспринимаем нечто ясно и отчетливо, пробудившись же, понимаем, насколько ошибались. Кроме того, правомерно усомниться даже в существовании самых простых вещей (место, время, протяженность и т.д.), так как мы слышали о всемогущем Боге, которому, конечно же, под силу внушать нам любые восприятия при отсутствии реальных внешних объектов. Указанное сомнение вовсе не самоцель,

¹ Lanion F. Méditations sur la métaphysique. *Fédé R. Méditations métaphysiques*. P., 2009. P. 81.

оно должно либо привести к признанию чего-то бесспорного, либо к итоговому заключению, что не существует ничего достоверного. Фиксируя собственные мысли, мы вправе задуматься об их природе. «Но хотя бы я совсем не знал, ни каков их создатель, ни каким способом они произведены, я не могу сомневаться, что я их воспринимаю. Однако, чтобы воспринимать, нужно существовать»¹.

Таким образом, достоверное знание существует, и в первую очередь оно касается нашего собственного бытия. Причем речь идет о бытии мыслящей вещи, которой свойственно воспринимать, постигать, утверждать, отрицать, желать. Нашему бытию присущи разнообразные модусы мышления. Далее, в качестве базового принципа познания провозглашается следующий: «все, что я постигаю ясно и отчетливо, истинно и несомненно»². Этот шаг позволяет перейти к доказательству бытия Бога. Обнаруживая в собственном уме идею бесконечно совершенного существа, легко заключить, что она не могла бы быть образована нашими силами, так как наш разум ограничен и конечен. Подлинная причина должна содержать не меньше совершенства и реальности, чем присутствует в упомянутой идее бесконечного существа. Следовательно, необходимо, чтобы бесконечно совершенный прообраз названной идеи, или Бог, существовал.

Далее, отступая от позиции Декарта, Ланьон вслед за Мальбраншем утверждает отсутствие у человека ясной идеи собственной души. Мы можем иметь ясные и отчетливые идеи отношений между идеями; познание же самого себя весьма смутно, и возможно оно только через внутреннее чувство. Принимает Ланьон и учение Мальбранша о «видении вещей в Боге». Идеи о вещах приходят в наш разум независимо от нас, поэтому человека нельзя считать их творцом. Не могут, по Ланьону, наши идеи вещей производиться и внешними телами, поскольку невозможно постичь тот способ, с помощью которого эти протяженные сущности сделались бы ощущаемыми для нашего ума. Протяженные вещи, настаивает французский философ, не имеют в себе никакой силы сделаться умопостигаемыми. Остается искать в Боге источник и происхождение всех наших идей о вещах. Такого рода идеи постигаются нашим умом в самой «субстанции Бога». Но в этом случае возникает новая проблема: разве для Бога невозможно

¹ Lanion F. Op. cit. P. 84.

² Ibid. P. 87.

снабдить нас идеями вещей, не создавая никаких внешних объектов? Возможно ли доказать наличие материального мира? Декарт ссылаясь на то обстоятельство, что Бог не может быть обманщиком, а значит, идея материи, воспринимаемая нами ясно и отчетливо, «образуется в нас по поводу вещей внешнего мира, которым она совершенно подобна»¹.

Ланьон считает, что данный тезис не в состоянии помочь найти удовлетворительное решение проблемы реальности материальных тел. Ведь мы ясно и отчетливо никогда не воспринимаем сами вещи, но всегда только их идеи. «Однако имеется большая вероятность, что существует протяжение вне меня, хотя бы я не мог этого доказать безусловно»². Как и Мальбранш, Ланьон утверждает невозможность «абсолютного» философского доказательства бытия материальных вещей. Их реальность с точки зрения нашего ума «весьма вероятна», но все же средствами одного разума не может быть безупречно доказана. Согласно Ланьону, только вера, располагающаяся выше разума, заставляет безоговорочно признать наличие внешних тел.

Следуя Мальбраншу, автор «Размышлений о метафизике» познание душ других людей считает возможным осуществлять по аналогии. По Ланьону, о других душах не дает представление никакая идея, не позволяет о них судить и внутреннее чувство. Если бы у нас была ясная идея другой души, мы могли бы легко вывести отсюда все ее свойства. Но такого знания у нас нет.

Ланьон говорит о том, что метафизические доводы приводят нас к выводу о бессмертии духов. В уме нет ни высоты, ни ширины, ни длины, следовательно, он не слагается из частей, поэтому никогда не сможет изменить форму. Таким образом, ум не способен к внутреннему разъединению, т.е. не может погибнуть естественным путем. Не может ум быть уничтожен и внешней силой, поскольку для того, чтобы это произошло, требуется столь же бесконечное могущество, какое необходимо для сотворения его. Следуя Мальбраншу, автор «Размышлений о метафизике» заявляет, что Бог действует всегда наиболее простыми путями. Подобное положение дел — следствие божественного могущества и мудрости. Невозможно допустить, чтобы Бог, постоянный в своих повелениях и

¹ Декарт Р. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 349.

² Lanion F. Méditations sur la métaphysique. Fédé R. Méditations métaphysiques. P. 96.

простых действиях, пожелал что-либо создать только затем, чтобы вскоре свое же творение уничтожить.

Бессмертная душа, согласно Ланьону, присуща человеку, но не животным. Термин «душа», разъясняет французский мыслитель, может пониматься в двух смыслах. Либо душой считается нечто духовное, либо телесное, позволяющее осуществлять движения живому существу. Приписывать душу животным можно лишь во втором из указанных смыслов. В пользу противоположной позиции говорит, казалось бы, то, что некоторые животные способны узнавать и понимать своих хозяев. Действительно, соглашается Ланьон, подобные соображения заставляют признать наличие разума, но не у животных. Все, происходящее в материальном мире согласно строгому порядку, говорит о присутствии разума. Невозможно, чтобы согласованные движения происходили в силу случайных причин. Например, точно указывающие время часы свидетельствуют об уме, который, однако, находится не в механическом корпусе. Точно так же и поведение животных доказывает не наличие у них бессмертной души, а лишь свидетельствует о безграничной мудрости создателя. Животные — всего лишь машины.

Особый интерес представляют одиннадцатые «размышления» Ланьона, присутствующие лишь в части тиража 1678 г. (вероятно, почти одновременно было выпущено два издания). Они посвящены следующей проблеме: в каком состоянии пребывал человеческий ум до появления в теле, и чем он станет, будучи отделен от тела? Согласно Ланьону, всесовершенное существо не имеет ни прошлого, ни будущего, оно творит в вечности. Сотворенный разум извечно зависит от Бога. Чем же он является до своего соединения с телом? «Я уверен, что я был мыслящим существом, поскольку я существую только потому, что я мыслю»¹. Воля Бога всегда одна и та же, его действия просты и подчинены небольшому числу повелений. Если наш разум сейчас соединен с телом, нужно признать, что такое положение дел соответствует его природе. Следовательно, Бог извечно предназначил человеческий разум к союзу с некоторым телом. «Я всегда был и всегда буду соединен с телом»². Правда, не с одним и тем же, так как материальные объекты недолговечны. Душе свойственно последовательное соединение с различными телами.

¹ Lanion F. Op. cit. P. 119.

² Ibid. P. 120.

Данный тезис, по Ланьону, можно подтвердить следующим рассуждением. Протяжение делимо до бесконечности и беспредельно. Бог изначально сотворил бесчисленное количество тел, предназначенных к соединению с мыслящими субстанциями. Если же души не способны к последовательной смене тел, нужно согласиться с большинством философов в том, что сформированное должным образом тело принимает вновь сотворенную духовную сущность. Такого рода вывод неприемлем, поскольку маловероятно, чтобы Бог, использующий наиболее эффективные средства, постоянно умножал бы свои действия, извлекая из небытия различные мыслящие создания. По мнению Ланьона, непостижима идея творения, согласно которой Бог каждый момент творит заново различные сущности. Принцип простоты божественных действий подсказывает совсем другую идею: последовательное соединение сотворенного разума с разными протяженными телами.

Извечный закон, установленный Богом, требует, чтобы всякое бытие сохраняло свое состояние. Коль скоро все известные нам сотворенные умы связаны в той или иной степени с телами, нужно признать, что такого рода состояние для них будет свойственно всегда. Было бы даже противоречием считать, что Бог способен отделить совершенно душу от тела: это значило бы приписать ему противоположные устремления, взаимоисключающие решения.

По Ланьону, помнить о своих пребываниях в прежних телах мы не можем. Память так или иначе связана с движениями «животных духов», с мозгом. Когда ум теряет связь с конкретным телом, он теряет и связь с мозгом, лишается возможности вспоминать о всех событиях, характеризующих союз с утраченной телесной оболочкой.

В своем стремлении последовательно развить защищаемый Мальбраншем принцип единообразия и простоты божественных действий Ланьон приходит к идее «трансмиграции», переселения душ. Таким путем он получает выводы теологически небесспорные, далекие от точки зрения его духовного вдохновителя.

Как отмечал Максим Шастен, Ланьон, следуя Мальбраншу, оказывается довольно близко к позиции Беркли, предвосхищая ее¹.

¹ Chastaing M. L'abbé de Lanion et le problème cartésien de la connaissance d'autrui // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1951. № 4—6. P. 229.

Значительное влияние учения Мальбранша испытал также Рене Феде (1644—1716). Он родился в городке Шатодан, учился в Париже, где вошел в круг приверженцев картезианства. В Анжере Феде получил звание доктора медицины. Несколько лет он проживал в Сомюре, в 1692 г. становится мэром Шатодана. С 1699 г. он — член-корреспондент Академии наук.

В своем главном труде «Метафизические размышления» (1683) Феде наряду с философскими обсуждает также вопросы теологического характера. «Размышления» Феде посвящены исследованию души, которое затрагивает довольно обширный круг проблем (в том числе этических и политических). В отличие от сочинений многих других картезианцев, в трактате Феде нет ссылок ни на необходимость применения методического сомнения, ни на онтологический аргумент, нет развернутого доказательства существования материального мира. «Размышления» начинаются с обсуждения вопроса о происхождении души. Согласно Феде, всегда будут тщетны усилия человека приписать себе причину собственного бытия. Нам хорошо известно, что каждый из нас существовал не всегда. Следовательно, свое происхождение мы должны возводить к существу более древнему и более могущественному, чем мы сами. Внимательно изучая самих себя, мы отмечаем слабость собственных сил. В нас самих нет никакого принципа, позволяющего сохранять непрерывное существование. Значит, некоторое высшее существо должно поддерживать наше бытие.

Вслед за Мальбраншем Феде защищает учение о «видении в Боге». Поскольку дух может существовать, только если он мыслит, то причина нашего бытия должна быть и причиной нашего мышления. «Мои идеи или восприятия... я их могу получать только от того, кто мне дает реальность»¹. Причем Бог, источник наших восприятий, един: так как душа неделима, не содержит многообразных частей, то и ее создатель должен быть един.

Поскольку уопостижаемые объекты бесчисленны, верховное Существо должно быть «бесконечным, необъятным и неисчерпаемым». Оно не может заключать в себе материальную протяженность, иначе бестелесная душа не могла бы вступить с ним в контакт, получать от него идеи. Оно должно

¹ *Lamion F. Méditations sur la métaphysique. Fédé R. Méditations métaphysiques. P. 136.*

быть разумным и свободным, иначе не смогло бы произвести нашу душу. Оно должно быть вечным, неизменным и несотворенным. Верховное Существо не может пребывать в бездействии. В его сущности можно различить три лица: Отец, Сын, Святой Дух. Божественные лица не существуют в отрыве друг от друга. Отец с необходимостью порождает Сына, который выступает вечным Словом, жизнью Отца; Святой Дух «есть соответствие и сущностное единство Отца и Сына»¹.

Бог, будучи неизменным, изначально определил порядок всех вещей. Как и Мальбранш, Феде настаивает на простоте божественных действий.

Материальный мир, сущность которого составляет протяжение в длину, ширину и высоту, содержит бесчисленное количество различных частей, делимых до бесконечности. Каждое тело способно к множеству изменений. Его положение среди других тел позволяет ему вступать в многообразные внешние отношения. Но в конечном счете именно Создателю тела обязаны возможностью движения. Движущая сила, настаивает Феде, неотличима от силы, производящей вещи.

«Чтобы познать мой долг и к чему я предназначен, нужно изучить мою природу». Внимательный анализ природы души показывает, что она является мыслящей вещью, неделимой, проницаемой для «Отца света», способной вступать с Ним в контакт. «Все мое действие состоит в мышлении. Мысль есть моя жизнь: я не могу существовать без мышления»².

Создатель предоставил человеку свободу, чтобы он мог заслужить счастье. Бог творит вещи по вечному образцу, и их совершенство состоит в соответствии этому образцу. Поскольку могущество Бога беспредельно, а решения неизменны, душа не должна бояться возможного уничтожения. Бог действует свободно, производя творения; не следует думать, что мы созданы согласно некоей необходимости. Если бы создатель творил нас по необходимости, мы были бы вечными, неизменными, неподвижными. Иными словами, по своим свойствам мы не отличались бы от Бога. Множество восприятий образует в уме последовательность, которая позволяет измерять нашу длительность. «Последовательная длительность есть реальность существа конечного, изменчивого и зависимого»³.

¹ Ibid. P. 144.

² Ibid. P. 151, 152.

³ Ibid. P. 138.

Душа имеет весьма тесную связь с некоторым телом, машиной, функции которой находятся в соответствии с восприятиями ума. Поскольку союз души и тела установлен Богом, человек не вправе по своей воле его разрушать. Более того, человек обязан заботиться о своем теле, насколько это в его власти. В его обязанности входит также забота о детях, их защита и воспитание. Человек должен стремиться пребывать в мире с окружающими, естественные законы не могут поощрять истребление себе подобных. Насколько возможно, человек обязан поддерживать и облегчать труд ближних. Вместе с тем всегда оправдана защита от врагов, угрожающих нашей жизни. Правда, не всякие средства защиты допустимы. Бог не желает, чтобы врагам наносился вред сверх необходимого.

Земные условия требуют от человека усилий для поддержания своего существования. Естественный закон говорит о справедливости использования плодов собственного труда. Право собственности вытекает из естественного закона.

Материальные блага должны передаваться по наследству, поскольку дети, в силу естественного закона, получают средства существования от родителей. В то же время необходимо помнить, что земные блага созданы для удобства человеческого рода, поэтому следует заботиться о бедных.

Обладая от рождения различными темпераментами и склонностями, люди объединялись для взаимной защиты от несправедливых враждебных притязаний окружающих. Таково происхождение городов и обществ. Многообразные настроения и интересы объединившихся людей порождали разногласия, что побудило их избрать для общего руководства и разрешения споров из своей среды наиболее мудрых и смелых. Верховная власть по сути в момент своего появления была выборной.

Феде предусматривал право каждого гражданина избрать для проживания то общество, которое ему кажется наилучшим. Люди не имеют абсолютной власти над своими детьми, рождающимися свободными, поэтому, достигнув зрелости, каждый волен искать для себя самой привлекательной доли.

К военным действиям против других стран, по мнению Феде, глава государства может прибегать лишь в случае крайней необходимости. Вообще действиями правителей всегда должен руководить разум.

Счастье каждого человека напрямую зависит от Бога. Бог — «единственное благо» души. Зло, по мнению Феде, — недоста-

ток добра. «Мой создатель, представляя мне все, что для меня воспринимаемо, сам является умопостигаемым и созерцаемым объектом»¹.

Поскольку действие души заключается в мышлении, ее совершенство связано с ясностью и четкостью ее идей. Счастье же неотделимо от совершенства. Наивысшее достоинство, совершенство мыслям придает созерцание Бога. «Очевидно, что я могу быть очень счастливым, только созерцая высшее Существо, восхищаясь его могуществом, любя его доброту и поклоняясь его величию»². Вполне во власти человека сделать себя счастливым, направляя должным образом усилия души. Равным образом можно сделаться несчастным, устремляясь к тому, чего следует избегать. Придавая чрезмерное значение темным, неопределенным, смутным идеям, мы отдаляемся от нашего создателя. Вне «Отца света», заключающего в себе все умопостигаемые объекты, только мрак и пустота. «Абсолютная истина есть несотворенная и независимая реальность. Относительная истина есть соответствие творения с образцом создателя»³.

Первородный грех — причина «беспорядка» в душе. Обладая свободой воли, человек избрал темноту, заблуждение, смешение, беспорядок. Предоставленный самому себе, он навсегда остался бы в таком жалком состоянии. Восстановление человеческой природы произошло благодаря воплощению божественного Слова. «Я начинаю дышать. Вечное Слово... это оно возвращает мне свет, который я вижу; это оно дает мне эти ясные идеи»⁴.

К спасению предназначены избранные души, число которых установлено Богом изначально. Если же среди различных поколений людей встречаются недостойные нарушители божественного закона, они не могут повлиять на количество избранных, так как должны считаться «за ничто». Число избранных не может быть бесконечным, поскольку его нельзя мыслить без противоречия применительно к земным поколениям людей. Выполнение божественного плана относительно избранных завершит движение поколений. Созерцая Верховное существо, избранные будут наполнены вечной радостью. В загробном мире люди вновь облекутся в плоть, правда, весьма

¹ Lanion F., *Fédé R.* Op. cit. P. 140.

² Ibid. P. 169.

³ Ibid. P. 156.

⁴ Ibid. P. 185.

отличную от земной. Тела избранных должны быть более совершенными и прозрачными, чем их земные аналоги. Отверженные, приговоренные к вечному мраку должны получить непроницаемые, очень несовершенные тела. Феде настаивает на том, что загробная судьба избранных не может быть совершенно одинаковой. Сообразно различию заслуг неизбежно неравенство в итоговом состоянии. Но это неравенство будет сводиться к различию в степени ясности идей. «Неравенство ясности не вызовет ни печали, ни зависти у избранных»¹. В любом случае идеи, воспринимаемые в загробной жизни, будут намного более ясными, чем те, с которыми мы сталкивались в ходе земного существования.

Феде не пытался слепо следовать Мальбраншу. В своем трактате он не выступает с обоснованием и защитой окказионализма, не поддерживает мнения ораторианца о смутности познания души. Согласно свидетельству аббата Катлана, Феде вместе с Ланьоном, Режи, Шеврезом, Вардом, Корбинелли обсуждал возможность подготовки издания, содержащего критику идей Мальбранша². Правда, это предполагаемое издание так и не было представлено читающей публике.

Анри Лелевель (1655—1705) некоторое время состоял членом Оратории, покинув ее ряды, преподавал в Париже философию и историю. В своем труде «Истинная и ложная метафизика» (1694) он вмешивается в полемику Режи и Мальбранша, активно защищая идеи последнего. Лелевель констатирует, что некоторые пытаются опровергать картезианскую философию, не вникая в ее основания, другие же разрушают, стремясь ее сохранить. Критикуя воззрения Режи, он утверждает, что материя не может служить образцом для идеи протяженности. «И я его спрашиваю, каким будет образец или архетип протяженности? Как Бог ее сотворил, не созерцая архетипа? Действует ли Бог, не зная, что он делает? И мы, каким образом мы знаем, что материя непроницаема и делима до бесконечности, безо всякого испытания этого, если не потому, что идея, которая нам ее представляет, есть ее совершенный образец...?»³ Достоверные научные положения и истины религии опираются на неизменные идеи. «Но тщетно господин Режи старается погасить естественный свет, он всегда будет

¹ Lanion F., *Féde R.* Op. cit. P. 191.

² Malebranche N. *Oeuvres complètes* / Ed. par A. Robinet. T. 18. P., 1961. P. 342—343.

³ Leleveil H. *La vraie et la fausse métaphysique*. Rotterdam, 1694. P. 4—5.

открывать каждому из нас истины, которые, как вполне понятно, Бог не может совсем не видеть; законы, которым, как вполне понятно, он не может не следовать и которым все умы обязаны подчиняться»¹. Фактически Лелевель отстаивает концепцию «видения вещей в Боге».

Далее, по его мнению, у человека нет ясной идеи, связанной со словом «могущество». Рассуждая об источнике происхождения «ошибок господина Режи», Лелевель утверждает: «когда настроены в пользу мнения, что “объект, представленный уму, когда созерцают протяженность, есть сама протяженность или материя” и когда из этого делают незыблемый принцип, то невозможно избежать крайностей Спинозы», отождествлявшего Бога с субстанцией Вселенной². Режи смешивает душу и тело; с гносеологической точки зрения, местопребывание души — божественный свет: «чтобы открыть местопребывание души, нужно лишь поразмыслить над тем, что имеются истины, которые равным образом известны всем умам. Так как отсюда следует, что есть общий для всех объект, который их проникает и который их просвещает, что этот объект есть субстанциальный свет, что он чисто умопостигаем и, как следствие, — единственная вещь, которая может охватывать умы»³. Этот бесконечно превосходящий нас умопостигаемый мир — «страна истины и справедливости», откуда мы получаем «все наши знания».

Лелевель настаивает на необходимости разграничения ощущений и ясных идей. Режи, по его мнению, напротив, смешивает «темноту ощущения с ясностью познания»⁴. Характерно, что Лелевель полемизирует с установками эмпиризма, приводя соображения теологического плана. Если о предметах судят только на основании ощущений, им с необходимостью приписывают власть делать людей счастливыми и несчастными посредством получаемого удовольствия или боли. В результате «мы их боимся, мы их любим, мы к ним привязываемся, и, таким образом, мы на них переносим славу, которая принадлежит только Богу: это источник беспорядка в мире»⁵. Доводы Режи против «некоторых мнений» Мальбранша Лелевель именует «жалким опровержением». Отстаивая учение Мальбранша, Лелевель предоставляет «го-

¹ Ibid. P. 46—47.

² Ibid. P. 87.

³ Ibid. P. 103.

⁴ Ibid. P. 151.

⁵ Ibid.

сподину Режи, который имеет столь ясную идею своей души, доказывать посредством этой идеи, но не шутливой индукции, что имеется некоторая другая вещь, с которой душа может иметь непосредственное и более совершенное соединение, чем с Богом»¹.

Бернар Лами (1640—1715), как и Мальбранш, был священником Оратории Иисуса, преподавал философию в Анжере. Обвиненный в распространении осужденных Римом картезианских идей и предпочтении демократии перед монархией, он впал в немилость, был лишен права преподавания и направлен в Дофине, где находился в течение десяти лет. Последовавшее затем кратковременное пребывание в Париже (1686—1689) завершилось новой ссылкой (в Руан), где Лами и провел последние годы своей жизни. В своем произведении «Беседы о науках» (1683), имевшем большой успех, он ставит своей целью ознакомить читателя с методом изучения всего «наиболее общего и необходимого» в науках. Он настаивает на том, что для достижения успеха исключительно важно «упорядочить» первые шаги в своем исследовании содержания наук. Формирование ученого, по Лами, не должно проходить в отрыве от религии. Научные исследования следует предпринимать ради познания Бога и служения ему. Таким образом, подчеркивает автор, «Беседы» предназначены для тех, кто ищет Бога «с простотой сердца». Подлинных ученых немного, так как человеческая слабость, сопряженная с греховностью, увлекает людей к чувственным объектам, которые отвлекают от созерцания духовных вещей. Намного легче оставаться в своем невежестве, чем предпринимать усилия для выхода из него. Люди, нисколько не боящиеся сложной работы в науках, нередко сбиваются с пути, впустую растрачивая целые годы напряженного труда.

Лами отмечает важность изучения иностранных языков: «это совсем иная вещь — видеть самому и видеть глазами других. Истина искажается, удаляясь от своего источника, и, так сказать, портится, проходя через столько рук»². К тому же во многих профессиях требуется знание вполне определенного языка. Так, например, теологам для понимания Св. Писания важно знать древнееврейский; военным теоретикам следует знать немецкий; изучающим науки, родившиеся в глубокой древности, необходимо освоить греческий. К этому следует

¹ Lelevel H. Op. cit. P. 159.

² Lamy B. Entretiens sur les sciences. Lyon, 1694. P. 12.

прибавить, что латинский — язык религии. Люди могут понимать друг друга только посредством слова: «итак, не следует им пренебрегать; оно есть факел нашей души»¹.

Далее, правильный порядок обучения требует обязательного обращения к истории. История полезна во многих отношениях. В частности, малейшие знания, касающиеся того или иного факта древней истории, могут служить прояснению какого-нибудь важного теологического вопроса. С помощью истории человек обозревает события, происходившие «во все века и во всех странах». Своего рода дополнением истории выступает география. Важна также математика, приучающая разум к точному рассуждению. Математика предоставляет образец ясных истин и доказательств, прививает способность «проникать в самые скрытые вещи». Решение геометрических задач способствует выработке умения концентрировать свое внимание, что необходимо при решении любых научных вопросов. Наконец, исключительно полезно знание истин философии и теологии. Все перечисленные познания можно приобрести лишь в ходе многолетних трудов.

Важно помнить, что если единственными побудительными мотивами деятельности ученого выступают гордость и праздное любопытство, то в своей области он вряд ли сильно продвинется вперед. Несмотря на различия темпераментов, ум у людей имеет одинаковую природу. «Бог поместил в людей семена учения, то есть первые истины, из которых другие текут как ручьи из своих источников»². Искусство обучения состоит в умении, обратившись к этим первым истинам, вывести из них необходимые следствия.

Исток всякой мудрости Лами ищет в Боге: «Опыт заставляет понять, что Бог предоставил душе принципы наук»³. Для их раскрытия важно правильно использовать различные умственные операции, поэтому обучение должно начинаться с освоения логики. Лами дает подробные рекомендации относительно того, в каком порядке предпочтительнее изучать книги, затрагивающие ту или иную науку. По его мнению, познание духа более важно, чем изучение внешних тел, причем «если хотят познать более глубоко природу души и ее идей, нужно читать сочинения отца Мальбранша»⁴.

¹ Ibid. P. 13.

² Ibid. P. 36.

³ Ibid. P. 38.

⁴ Ibid. P. 280.

Как справедливо отмечал Ф. Жирбаль, Бернар Лами — во все не «посредственный популяризатор», он не только друг Мальбранша, но и близкий ему по духу во многом самостоятельный философ¹.

Среди приверженцев Мальбранша в первой половине XVIII в. необходимо выделить Ива Мари Андре (1675—1764). Его учение о прекрасном — особая страница в истории западноевропейской философии, пока еще в нашей стране малоизученная. Именно Андре в систематической форме представил основные эстетические принципы картезианской школы. Он родился в местечке Шатолен в нижней Бретани. Учился в Кампере, в 18 лет принял решение посвятить свои силы монашеской жизни. В 1693 г. он вступил в орден иезуитов. В Париже познакомился с Мальбраншем, под влиянием которого стал сторонником картезианской философии. Поскольку картезианская система не одобрялась иезуитами, Андре был удален ими из Парижа. Его жалобы, адресованные генералу ордена, ситуацию не изменили. В 1709 г. Андре получил кафедру философии в Амьенском коллеже. Используя картезианские идеи в преподавании философии, он был вынужден старательно избегать открытых упоминаний о Декарте и Мальбранше. Найденная иезуитами в бумагах Андре рукопись, посвященная философскому творчеству Мальбранша, послужила основанием для обвинения в предательстве интересов ордена и заключения в Бастилию. В 1726—1759 гг. Андре преподавал математику в Кане.

Эстетическое учение Ива Андре находится в тесной связи с онтологией и гносеологией картезианства. Андре принимает онтологический дуализм Декарта, его характеристику человеческих познавательных способностей, его убеждение в наличии врожденного знания. В творчестве Мальбранша Андре привлекал синтез картезианских идей с августиновскими. Языческие мыслители, на его взгляд, смешивали «голос разума» с «шумом чувств», в то время как подлинная философия устанавливает согласие веры и разума. «Нужно, следовательно, быть христианином, чтобы быть хорошим философом»². Ученик Мальбранша, Андре находится под влиянием его концепции «видения вещей в Боге», разделяет его идеи о любви

¹ Girbal F. A propos de Malebranche et de Bernard Lamy // *Revue internationale de philosophie*. 1955. № 32. P. 290.

² André Y.M. La vie du R.P. Malebranche prêtre de l'Oratoire avec l'histoire de ses ouvrages. P., 1886. P. 2.

к порядку как основе морали, о разграничении спекулятивных и практических истин. В то же время Андре проявляет и оригинальность в философских суждениях, не пытается рабски следовать своим учителям (например, он отказывается принять теорию окказиональных причин, играющую ключевую роль в метафизике Мальбранша).

Человек — соединение души и тела, активной и пассивной субстанций. Душа — простая, мыслящая, судящая, рассуждающая сущность; тело — материальное, составное начало, получающее способность к движению из внешнего источника. Субстанции, не имеющие между собой ничего общего, могли быть соединены вместе только божественной волей. «Не странно ли, что человек, который настолько любит себя, столь мало хочет познавать себя?»¹ Именно себялюбие препятствует самопознанию. Соответственно «наиболее надежное» средство познания души заключается в том, чтобы полностью отвлечься, забыть о своем теле. В таком случае первый же объект, предстающий нашему вниманию, — мышление. Тщательно исследуя его, легко прийти к выводу, что душа — субстанция неделимая, единая, простая, обладающая активностью.

Андре заявляет о том, что, оставляя в стороне вопрос о происхождении идей, он намерен рассмотреть их природу, их реальное существование в уме человека. Многие полагают, даже не прибегая к анализу, будто душа является в мир совершенно пустой, лишенной всяких знаний. В действительности же Бог запечатлел в нашем уме различные принципы наук и искусств. Подобное утверждение, настаивает Андре, вполне согласуется с учениями Платона и Августина, подтверждается ими. Кроме того, убедиться в справедливости приведенного положения можно и на основе обыденного опыта: так, например, обучение детей математике было бы невозможно при отсутствии у них идей о числах, линиях и фигурах. Учителя напрасно тратили бы свои усилия, если бы не могли опереться на некоторые изначальные представления. Поэтому усвоение наук невозможно без обращения к внутреннему содержанию души.

Согласно Андре, непосредственным объектом исследований для разума во всех его поисках истины служат идеи. Именно через идеи человек постигает видимый мир, Бога, свою душу и тело. Данное положение, по мнению французского мыслителя, — «основание всех наук». Поэтому рассмот-

¹ *André Y.M. Oeuvres philosophiques. P., 1843. P. 191.*

рение природы идей исключительно важно как для понимания любой научной дисциплины, так и для самопознания. Главные способности души — чувство, воображение, разум. К области деятельности «чистого» разума относятся три бесспорных науки: арифметика, геометрия, мораль. Предмет арифметики — числа, т.е. идеи, позволяющие производить счет. Названная наука берет доказательства внутри себя самой, ничего не заимствуя извне. Предмет геометрии — идеи линий, фигур, углов, позволяющие проводить различные измерения. Объектом морали служат идеи порядка, закона, мудрости, справедливости. Мораль учит человека, что чувства должны быть подчинены нравственному порядку; все действия должны быть законны; все желания должны быть направлены к возвышенной цели. «Мы имеем идеи двух родов: чистые и абстрактные идеи, которые одни способны к очевидности, и чувственные идеи, которые могут иметь только ее отблески, довольно часто обманчивые»¹.

Для определения природы научных идей, по мнению Андре, необходимо решение следующей задачи: «Вопрос в том, чтобы знать, существуют ли они независимо от нашего ума или же это наш разум дает им бытие, когда мыслит их?»² Правомерно ли считать идеи справедливости, чисел, фигур лишь модификациями души? При решении названной задачи необходимо исходить из того факта, что всемогущий Бог также и всеведущ, что он имел знание обо всех вещах прежде их создания. Далее, один из главных логических принципов учит нас, что две вещи будут реально отличны в случае, если их свойства несовместимы. Идеи, используемые в «демонстративных науках», характеризуются вечностью, неизменностью, необходимостью, всеобщностью. В любое время и в любом месте земли они будут тождественны самим себе. Что же до наших восприятий, то они изменчивы, случайны, ограничены, подвижны, варьируются в зависимости от личности, времени и места. Отсюда следует, что идеи демонстративных наук и восприятия человеческого ума отличны друг от друга. Этот вывод может быть получен и другим способом. Предположение, смешивающее идеи и восприятия, ставит под сомнение сами основы научной достоверности. В научных изысканиях человек руководствуется двумя аксиомами: всякая вещь

¹ André Y.M. Oeuvres philosophiques. P. 179.

² Ibid. P. 240.

реально содержит все то, что можно ясно и отчетливо усмотреть в ее идее; нельзя в одно и то же время существовать и не существовать. При смешении идей и восприятий справедливость этих аксиом неочевидна, следовательно, сомнительны оказываются и критерии достоверности в науках и морали. Анализ содержания души приводит человека к мысли о Боге. Научные идеи, например, применяемые в арифметике и геометрии, являются неизменными, вечными, необходимыми. Здравый смысл подсказывает: беспричинных событий нет, следствие всегда соразмерно своей причине. Отсюда легко заключить, что имеется бесконечный высший разум, создавший неизменные принципы наук.

Таким образом, «ваш разум — лишь глаз, видящий свет, но не сам свет... Словом, признайте, что для обнаружения истины в ее истоке необходимо выйти из нас самих, чтобы созерцать предшествующий нашим умам свет, всегда существующий в самом себе»¹. Идеи демонстративных наук нельзя считать порождением человека, их источник — божественный свет.

Душа приобщается к добродетели посредством идеи порядка или справедливости. Названная идея связана не со спекулятивными, а с практическими истинами, «правилами нравов». Она предназначена регулировать человеческое поведение, определять и направлять уважение и любовь к ближним. В самой человеческой душе искони закреплён «первый принцип морали»: соблюдать справедливость в отношениях с разумными существами, руководствоваться в поступках идеей порядка. Этот принцип столь же всеобщ, как и геометрические аксиомы, не зависит от языков, времени, обстоятельств. Напрасно некоторые философы доказывают, что решения Бога произвольны, его воля реализует «вечный порядок справедливости», которому подчинены все сотворенные существа. Будучи зависимы от Бога, души вместе с тем обладают свободой. Создатель пожелал управлять не рабами, подчиняющимися принуждению, и не лишенными воли механизмами, а располагающими способностью выбора действий существами.

Согласно Андре, душа обнаруживает три объекта, которые разумная любовь ставит выше нашей собственной жизни. Священные законы соединяют нас с Богом, причиной всякого бытия, с королем, главой общества, с государством, политическим телом, к которому мы принадлежим.

¹ Ibid. P. 246.

Андре полагал, что согласно вечному божественному закону тело предназначено для подчинения душе. Стремящаяся к руководящей роли душа посредством простого рассуждения убеждается в том, что если Бог вложил в нее данную склонность, то наверняка для ее реализации предоставил и свободу. Моральное поведение человека определяется свободой, которая поэтому исключительно важна и для его самопознания. Люди обладают свободой разума, позволяющей находить взвешенные решения, и свободой сердца, связующей нас с нашими обязанностями.

«Опыт о прекрасном» (1741) Андре начинается с констатации недостаточной изученности вопроса: «Не знаю, какими судьбами случается, что вещи, о которых более всего говорят среди людей, обыкновенно наименее им известны. Таков, среди тысяч других, предмет, о котором я берусь трактовать. Это прекрасное; все о нем говорят»¹. Несомненно, что идея прекрасного имеется у каждого человека. Эта идея указывает на совершенное, исключительное, приятное, привлекательное, превосходное. Прекрасное мы рассматриваем как качество, ценное в нас самих, повышающее нашу привлекательность, и как свойство, достойное уважения у других. Согласно определению Андре, сущность и форму прекрасному придает единство. В этом вопросе он заявляет о себе как об ученике Августина. Теоретический анализ, настаивает французский мыслитель, побуждает выделить три вида прекрасного. Это независимое от любых, даже божественных, постановлений сущностное прекрасное, независимое от человеческих мнений природное, естественное прекрасное и создаваемое людьми произвольное прекрасное. Каждый из названных видов может быть отнесен к двум областям: духовной и телесной. С этой точки зрения прекрасное может быть рубрифицировано также на умопостигаемое и чувственное. Конечно, прекрасное и в духовной, и в телесной сферах может восприниматься только с помощью разума. В первом случае воспринимаются идеи «чистого ума», во втором представление о прекрасном возникает вследствие внимания к идеям, приходящим от чувств.

Зрение и слух позволяют разуму судить о телесной красоте. В этом случае прекрасное выступает как видимое (оптическое) или музыкальное (акустическое). Видимая красота может быть сущностной, природной, произвольной. Этим ее

¹ André Y.M. Oeuvres philosophiques. P. 1.

разновидностям присущи свои, легко отличимые характерные черты. Несомненно для всякого, что должен существовать неизменный порядок, выражающийся в видимой нами телесной красоте. Этот порядок, это вечное правило для видимого мира — сущностная красота. Она включает постоянство, пропорцию, симметрию. Таким образом, это — своего рода «геометрическая красота», необходимая и вечная. Сущностная красота служит изначальным образцом для телесных вещей.

Естественную красоту Андре призывает тщательно отличать от сущностной. Даже беглого взгляда на природу достаточно, чтобы убедиться в наличии естественной красоты. Она не зависит от наших мнений и вкусов, ее источник — божественная воля. «Сущностное прекрасное, рассматриваемое в структуре тел, только, так сказать, основа естественного прекрасного»¹. Природная красота многообразна и восхитительна. Ее мерилom выступает свет, он рождает различные цвета, оживляет их, ослабляет, удаляясь, убивает. Иерархия главных исходных цветов (выстроена Андре по принципу ослабления света) такова: желтый, красный, зеленый, синий, фиолетовый. Наблюдая разнообразные предметы, мы считаем их цвета тем более прекрасными, чем более они оказываются чистыми, однородными, единообразными. По мнению французского философа, если бы в мире существовал только один цвет, люди быстро пресытились бы им. Поэтому природная красота явлена человеку многообразием цветов. Третья разновидность телесной красоты — произвольная, или искусственная. Это красота моды, привычка к украшениям, к той или иной одежде, к определенной манере художественного творчества. Такого рода красота по-разному понимается у различных народов. Происхождение ее случайно: пришедшаяся по вкусу некоторой группе людей, она затем начинает задавать тон в целом обществе. Многие философы ошибочно посчитали эту разновидность красоты единственной: так сформировалось ложное учение о том, что представление о прекрасном полностью зависит от воспитания, предрассудков, воображения.

Декарт в своем кратком трактате о музыке утверждал, что ее цель — «доставлять радость и возбуждать в нас разнообразные аффекты», причем «все ощущения способны сопровождаться тем или иным удовольствием»². Согласно Андре, цель музыкального искусства — доставлять удовольствие слуху,

¹ Ibid. P. 8.

² *Descartes R. Oeuvres*. T. 10. P., 1996. P. 89, 91.

своему «естественному судье» и разуму, управляющему чувствами. Подобное удовольствие служит средством возбуждать в душе самые возвышенные способности. Сущностно прекрасное в музыке абсолютно, это — незыблемое основание, правило гармонии. Естественная красота в музыке проистекает из божественной воли, которая отмерила с помощью чисел тоны, созвучия, аккорды. Наконец, искусственная красота в музыке проистекает от вмешательства гения, от вкуса, зачастую от прихоти композитора.

Прекрасное в человеческих нравах выражается совершенно иначе, чем в области телесного. Красота нравов может возрастать по степеням совершенства, она приобретается собственными усилиями, она может быть утрачена. Она в полной мере может считаться заслугой того или иного человека, поскольку зависит от свободного выбора сердца. Красота нравов, проявляющаяся в чувствах, образе действия, основывается на собственном законе, всегда отражает некоторый порядок: «идея порядка необходимо входит в понятие морально прекрасного»¹.

В сфере морали, по мнению Андре, можно обнаружить три разновидности порядка. Сущностный порядок абсолютен и не зависит от любых установлений. Естественный порядок не зависит от вкусов и мнений, он определяется божественной волей. Гражданский, или политический, порядок установлен согласием людей ради поддержания государства и защиты прав каждого. Изначальный, сущностный порядок моральной жизни характеризуется следующими положениями: Богу должно быть отведено высшее место среди человеческих привязанностей, любви, почитания; разуму принадлежит руководящая роль по отношению к телу. Естественный порядок в морали основывается на принципе, вытекающем из священной истории: Бог вменил первому из людей в обязанность быть отцом всему человеческому роду. Из естественной связи отец — дети закономерно возникает другая: король — подданные. Отец, король, господин — отсюда происхождение рангов в человеческом обществе. Наше сердце хранит порядок естественных обязанностей по отношению к другим людям, выражающийся «прекрасным правилом»: всякий человек — наш брат. Порой в противоречие с этим порядком вступают эгоистические страсти, влекущие человека к несчастьям. Политический порядок устанавливается среди людей благодаря

¹ André Y.M. Oeuvres philosophiques. P., 1843. P. 22.

законам. Жизнь человечества до появления законов — череда насилий, грабежей, хищений, убийств.

Конечно, констатирует Андре, гражданский порядок демонстрирует поразительное неравенство в положении людей. Но это неравенство в распределении материальных благ, по мнению французского философа, необходимо и в своем роде даже прекрасно. Легко доказать, полагает Андре, что наблюдаемое неравенство неизбежно для нынешнего состояния человеческой природы: «Осуществите сегодня среди людей самый равный и самый геометрический раздел земных благ; неравенство восстановится завтра через насилие одних или плохую экономию других»¹. Данное положение дел нельзя изменить, было бы бесполезно жаловаться на него. Более того, видимые нами недостатки социальной жизни уравниваются порядком, охватывающим систему рангов, из которого проистекает особый вид (политически) прекрасного.

Андре настаивает на том, что подлинная красота гражданской жизни заключена в законах. Именно «законы уравнивают всех. Можем ли мы разумно желать быть более равными?»² При всех своих недостатках гражданское устройство намного прекраснее того хаотического состояния, которое предшествовало появлению законов. На смену всеобщему беспокойству приходит общественная безопасность, состоянию страха — спокойствие, силе — справедливость, смешению — упорядоченность, своеволию — подчинение. Законами устанавливаются различные формы государственного устройства, право управлять общественными делами получает либо король, либо сенат, либо народное собрание. Красота в политической сфере предполагает согласие сердца с гражданским порядком, выступающим общим законом для жителей того или иного государства.

Прекрасное в области «литературной республики» («в произведениях ума») Андре также подразделяет на три разновидности. Первая из них доставляет удовольствие чистому уму, независимо от каких-либо установлений. Вторая приносит удовлетворение разуму, соединенному с телом, подчиняясь божественным законам, запечатленным в порядке природы. Третья — произвольна, искусственна, подчиняется тем правилам, которые введены различными выдающимися людьми. В целом красота творений разума нравится нам своим со-

¹ Ibid. P. 30—31.

² Ibid. P. 31.

вершенством, внутренней привлекательностью, точностью, соразмерностью, изяществом. Сущностно прекрасное в литературной области характеризуется истинностью, порядком, безупречностью, приличием. Поэма, роман, история, чтобы быть признаны прекрасными, должны сообщать какую-либо истину нашему уму, пояснять ее, выражая в слове. Поскольку все истины взаимосвязаны, лишь один порядок их соединения является правильным и прекрасным. Кроме того, здравый смысл готов признать совершенными лишь такие произведения, которым присуще соблюдение приличий.

Наконец, безупречность неразрывно соединена с добродетелью, справедливостью, уважением к религии. Естественная красота литературных трудов проявляется в образах, чувствах, движениях. Образы придают художественным произведениям особую привлекательность, умение их использовать — важная черта красноречия. Красота образов, приятных для ума, состоит в их возвышенности и изяществе, утонченности. Красота чувств заключается в их благородстве и деликатности. То и другое, возвышая человека над низменным и убогим, доставляет ему истинное удовольствие. Далеко не всегда уместно сильное выражение чувств, но в ряде случаев — в поэме, историческом повествовании и т.п. оно бывает просто необходимо. Патетические движения, увлекающие своей красотой душу читателя, вполне органичны в драматическом произведении. Людям свойственно восхищаться патетическими движениями и любить их различные виды за выражаемую в них силу и нежность.

Произвольная красота в области литературы неразрывно связана со следующими элементами: выражение, манера речи, стиль. Красота выражения состоит в ясности. Манера речи отличает способ формулирования, передачи людьми своих мыслей. Зачастую люди, постигая одну и ту же истину, высказывают ее по-разному, модифицируя свою речь в зависимости от «расположения души». Великих авторов легко отличить от посредственных именно по манере речи. У одних она суха, безжизненна, у других — захватывающая, жива, прекрасна. Стиль — именно тот элемент, который позволяет рассматривать литературное произведение как создание «единой кисти», в котором слова сведены и упорядочены в гармоническое единство. «Таким образом, в трех словах, вот все черты, которые заключает идея прекрасного в стиле: последовательность, отмеченная в темах, мыслях, рассуждениях, которые образуют

основу речи; точный набор оборотов речи и фигур, которыми их представляют; род гармонии в выборе терминов, которые выражают их связь; и сверх того все остальное, некоторый огонь, всюду распространенный, не допускающий ни бесполезных, всегда холодных, размышлений, ни ложных, всегда скучных, красот, ни поверхностных, всегда холодных, слов»¹. Важно понимать, настаивает Андре, что красота в произведениях ума предполагает наличие не только некоторых специфических черт прекрасного, но и подлинного единства между всеми частями произведения, между стилем и предметом обсуждения, между личностью автора и обсуждаемыми вещами.

Андре полагал, что «Любовь к прекрасному рождается вместе с разумом, как день вместе с солнцем»². Ошибочно думать, будто стремление к красоте — результат воспитания. Оно заложено в душу самим Создателем, так же как и склонность к предпочтению одного вида красоты другому.

Исследователи, анализировавшие эстетическое учение Ива Андре, оценивали его довольно высоко. Виктор Кузен отмечал, что «Опыт о прекрасном» имел «большой успех» и позволил автору занять место в «первом ряду» известных писателей ордена³. Франсиск Буйе относит к заслугам Андре учение о существовании абсолютно прекрасного, разграничение абсолютно и произвольно прекрасного, борьбу в эстетике с тенденциями чистого эмпиризма, большое число тонких и искусных наблюдений о красотах искусства и природы⁴. По мнению Адольфа Франка, «Опыт о прекрасном» содержит «множество приятных и изобретательных мыслей»⁵.

Рассмотрение философского учения Ива Андре позволяет дополнить некоторыми штрихами сложившуюся картину философского развития XVIII в. Рационалистическая эстетика Андре противостояла сенсуалистическим установкам просветительской мысли. Эстетическое учение Андре было также лишено той социальной заостренности, которая характерна для позиции многих его современников. Политический консерватизм, приверженность религиозным ценностям, стремление последовательно применять картезианский рационалистический метод при системном решении философских

¹ André Y.M. Oeuvres philosophiques. P. 58.

² Ibid. P. 168.

³ Cousin V. Fragments philosophiques. T. III. P., 1847. P. 439.

⁴ Bouillier F. Histoire de la philosophie cartésienne. T. 2. P., 1854. P. 380.

⁵ Franck A. André // Dictionnaire des sciences philosophiques. P., 1875. P. 67.

проблем — таковы особенности мировоззренческой позиции Ива Андре. Вдохновляясь картезианским идеалом научного знания, предполагающим логическую взаимосвязь всех истин, Андре выдвинул новаторскую классификацию видов прекрасного, развернул ее детальное обоснование. Именно поэтому его учение представляет собой важный этап как в развитии картезианской школы, так и западноевропейской философии искусства.

Во второй половине XVIII в. идеи Мальбранша отстаивал Шарль Эркуль Керанфлекс (1711—1789). В «Соображениях о новом картезианстве» (1774) он проводит следующее различие: «Есть два картезианства: старое и новое. Первое заключается в системе вихрей г. Декарта с ее тремя материями — остроконечной, шаровидной и разветвленной, которые он считал достаточными для объяснения всего, что видел в мире»; «наконец, эта трансформация трех картезианских материй в маленькие вихри различного порядка создала то, что мы называем здесь *новым картезианством*»¹. Основателем нового картезианства он объявляет Мальбранша, прибавляя, что его творчество было продолжено другими. Автор «Соображений» констатирует, что система Декарта победила перипатетизм, но затем сама столкнулась с возражениями. «Разум и опыт» говорили о некоторых неточностях этой системы в деталях, ее защитники признали необходимость «углубить идею вихря». Таким путем признававшиеся Декартом большие вихри были разделены на множество маленьких. «Эта идея вовсе не новая гипотеза, добавленная к гипотезе Декарта. Это расширение последней, развитие его системы, которое ее улучшает»².

Автор «Соображений» призывает читателей не отказываться от ясных идей и доказанных истин нового картезианства, которые, по его собственному признанию, «имеют несчастье не быть модными»³. Хотя против идеи малых вихрей «предубеждения» сильны как никогда, «эта гипотеза удачно применяется ко всем феноменам природы, нужно лишь следовать ей, чтобы объяснить все действия, и именно на этом фундаменте надлежит строить, если желают создать хорошую физику»⁴. Заметим, что последователь Мальбранша

¹ Keranflech C.-H. Observations sur le cartésianisme moderne. Rennes, 1774. P. 3, 5—6.

² Ibid. P. 5.

³ Ibid. P. 8.

⁴ Ibid. P. 9.

стремился отстоять не только физические взгляды своего идейного вдохновителя. Женеви́ева Роди-Леви справедливо подчеркивала черты философии бретонского мыслителя, которым он обязан ораторианцу: признание простоты божественных путей, дуалистическая трактовка человека, окказионалистская характеристика союза души и тела, учение о просвещающем людей божественном свете, механистическое понимание животных и др.¹

В Англии крупнейшим последователем Мальбранша выступил Джон Норрис (1657—1712). В своем труде «Опыт теории идеального, или интеллигибельного мира» (1701—1704) он развивал учение о «видении вещей в Боге». Идеальный мир, по Норрису, — основание всех наук и всех истин. Английский мыслитель констатирует его недостаточную изученность: «мир идей, который находится в нас (если не должны скорее сказать, что мы находимся в нем), с которым наши души тесно соединены, в котором мы созерцаем все вещи... он остается чем-то вроде неизвестной земли»². Согласно Норрису, Мальбранш «поистине великий Галилей умопостигаемого мира. Он нам предоставил точку зрения и всякое новое открытие, которое произойдет, осуществится через его телескоп»³.

Вместе с тем английский философ говорил о том, что Мальбранш не дал исчерпывающего анализа умопостигаемого мира. Норрис ставил перед собой цель восполнить этот пробел. Прежде всего он стремился доказать существование умопостигаемого, отличного от природного мира. Представим себе, рассуждает он, что в нашем мире оказался человек, уже в момент своего появления здесь обладающий полнотой разума. Такому человеку сразу же придет на ум вопрос: имел ли окружающий его мир свое начало? Аналогия с собственным существованием подскажет ему правильный ответ. Он придет к выводу, что мир сотворен бесконечным и неограниченным создателем. Мудрый творец прежде создания мира должен был мыслить его. Поэтому вещи существовали в своей сущности, в идее прежде чем в воспринимаемом нами мире. Далее, наличие умопостигаемого мира подтверждается еди-

¹ Rodis-Lewis G. Un malebranchiste méconnu: Keranflech // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1964. № 1. P. 21—25.

² Norris J. An essay towards the theory of the ideal or intelligible world. Vol. 1. L., 1701. P. 3.

³ Ibid. P. 4.

нообразием вещей. Оно может быть объяснено лишь тем, что все представители того или иного вида существ образованы по общим законам и согласно единой идее. Кроме того, сама природа науки приводит человека к мысли об умопостигаемом мире. Схоласты вслед за Аристотелем принимают, что всякая наука содержит необходимое и неизменное знание. Но если дело обстоит таким образом, то она соприкасается с сущностями или идеями, которые сами необходимы и вечны.

Идеальный мир, настаивает Норрис, существует не сам по себе, а в Боге. По мнению английского философа, это легко доказать. Идеи постоянны, вечны, они могут быть постигнуты везде и в любой момент. Но только Бог присутствует вечно и повсюду, поэтому идеи должны пребывать в Боге. Вслед за Мальбраншем Норрис говорил об отсутствии точного, очевидного метафизического доказательства существования внешних тел. Подобно ораторианцу, он связывает убежденность в их реальном бытии с верой. Во втором томе своего обширного трактата Норрис обстоятельно воспроизводит аргументы Мальбранша в пользу учения о «видении вещей в Боге», добавляя к ним собственные.

К числу английских мыслителей, испытавших влияние Мальбранша, относится также Артур Колиер (1680—1732). Его главный труд «Универсальный ключ, или новое исследование истины, доказывающее несуществование или невозможность внешнего мира» (1713) состоит из двух частей. В первой он стремится доказать, что видимый мир не является внешним по отношению к разуму, во второй — невозможность существования внешнего мира. Кажущееся внешним существование видимого мира, известного нам посредством ощущений, не может рассматриваться в качестве объективно реального во многом потому, что цвета, звуки, вкусы и другие чувственные качества, хотя и кажутся существующими вне нашей души, на деле пребывают именно в ней. По Колиеру, это доказано Декартом, Мальбраншем и Норрисом. Но если цвета и свет находятся в душе, то же самое следует сказать и о видимых телах.

Колиер выдвигает целый ряд аргументов, призванных доказать невозможность существования материального мира. Если видимый мир не может быть внешним по отношению к нам и мы не имеем никакого знания о внешнем невидимом мире, то зачем же предполагать наличие этого сомнительного бытия? Кроме того, неясно назначение мира, который не может быть никем воспринят. Могла ли совершенно бесполез-

ная вещь быть сотворена Богом? Далее, философы доказывают как конечность, так и бесконечность протяженного мира. Признающие истинной одну часть названной дилеммы не в состоянии убедительно опровергнуть другую. Мир, который можно с равным успехом считать и конечным, и бесконечным, противоречив, не может существовать¹. Аналогичным образом можно с равной убедительностью обосновывать как бесконечную делимость материи, так и наличие ее неделимых элементов. Данная дилемма также приводит к выводу о невозможности существования описываемого ею мира. Кроме того, не может существовать мир, относительно которого можно доказать возможность и невозможность движения. Предположение существования внешнего протяженного мира приводит к выводу о том, что и Бог обладает протяжением, ведь он действует повсюду. Отсюда противоречие: два вида протяженного бытия не могут занимать одно пространство.

В Италии наиболее влиятельным последователем Мальбранша был Джердил (1718—1802). В своем труде «Нематериальность души» (1747) он полемизирует с Локком. Итальянский мыслитель ставил своей целью опровергнуть выдвинутые Локком представления о соотношении материи и мышления, развеять его «сомнения о природе духа», избежав тем самым «опасных следствий», касающихся вопроса о бессмертии души. Локк, высказывавший предположение о способности материи мыслить, оказался «главой» явившихся следом философов. Автор «Нематериальности души» настаивает на противоречивости позиции английского философа. По его мнению, используемые Локком при доказательстве бытия Бога принципы легко могут быть обращены и в пользу тезиса о нематериальности души. В частности, доказывая существование Создателя, Локк рассматривает материю как «протяженную твердую массу», делимую и подвижную, лишенную силы, не способную произвести мысль. Тщательный анализ идей субстанции, модуса, способности, соединенный с упомянутыми принципами Локка, приводит, по мнению итальянского мыслителя, к выводу о «нематериальности всякой мыслящей субстанции». «Одно из самых убедительных доказательств, которое могла бы представить философия, нематериальности

¹ «Мир, который столь же конечен, как и бесконечен, не существует; но это как раз случай внешнего мира; следовательно, нет такого мира» (Collier A. Clavis universalis, or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world. L., 1713. P. 73).

души и всякого мыслящего существа — это, без сомнения, доказательство... которое полностью основано на принципе: материя не что иное, как твердая протяженность, способная только к фигуре и движению»¹.

Утверждая невозможность для материального бытия обладать «активными способностями», автор «Нематериальности души» защищает теорию окказиональных причин. «Поскольку именно в силу установления нашего Создателя, достойного его мудрости и доброты, некоторые воздействия, производимые на наше тело... сопровождаются чувством удовольствия или боли, которое удостоверяет душу в том, что она должна сделать для сохранения своего тела, то не будет ли более естественным и более простым, более соответствующим разуму и здравому смыслу думать, что Бог... производит в душе человека ощущения удовольствия и боли, посредством которых он хотел, чтобы она была уведомлена о воздействиях, которые происходят в человеческом теле, таким образом, что эти воздействия были бы лишь условием или поводом, который он установил, чтобы возбуждать душу такими ощущениями»².

Отстаивал итальянский философ и гносеологическое учение ораторианца. В своей «Защите мнения отца Мальбранша о природе и происхождении идей против Исследования г. Локка» (1748) он обстоятельно анализирует возражения британского автора против теории «видения вещей в Боге» и стремится показать их несостоятельность. Вслед за ораторианцем автор «Защиты» полагал, что мы не можем познавать материальные объекты непосредственно. «Когда говорят, что мы видим все вещи в Боге, это вовсе не метафорическое выражение, но оно имеет буквальный смысл»³. Критика итальянского философа в значительной степени направлена против сенсуализма британского мыслителя, аргументация которого зачастую истолковывается как непоследовательная: «ничто не кажется мне более странным во всем исследовании г. Локка, чем способ, каким он нападает на различие идеи и ощущения»⁴. Важно отметить, что автор «Защиты» отстаивает также учение ораторианца о четырех способах человеческого познания.

¹ Gerdil G.S. L'immatérialité de l'âme. Turin, 1747. P. 76.

² Ibid. P. 131—132.

³ Gerdil G.S. Defense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'Examen de M. Locke. Turin, 1748. P. 101.

⁴ Ibid. P. 134.

Суммируя сказанное, можно сделать вывод о том, что последователей Мальбранша характеризуют приверженность рационалистической методологии, критическое отношение к сенсуализму, интерес к проблемам теологии и склонность использовать аргументацию из ее области при решении философских вопросов. Окказионализм ораторианца далеко не всегда привлекает его последователей, в отличие от теории «видения вещей в Боге». Именно названная теория в определенной степени объединяет их и нередко трактуется ими как продолжение августинианской линии рассуждений. Без преувеличения можно утверждать, что гносеологические идеи ораторианца существенно видоизменили вектор развития картезианства¹.

Разумеется, учение Мальбранша привлекло к себе внимание ведущих мыслителей его эпохи. Многие классики новоевропейской философии в той или иной форме выразили свое отношение к системе знаменитого ораторианца, а двое — Локк и Лейбниц — посвятили специальные работы ее анализу.

Джон Локк в своем сочинении «Исследование мнения отца Мальбранша о видении всех вещей в Боге» (1694, опубл. 1706) детально анализирует гносеологические идеи знаменитого картезианца. Английский мыслитель находит ложной «гипотезу» о «видении в Боге». Он полагает, что способ обоснования названной «гипотезы», применяемый французским философом, небезупречен: ведь даже если неверны четыре отвергнутые Мальбраншем теории, объясняющие способ познания внешних тел, отсюда не следует, что будет истинна пятая, его собственная (т.е. теория «видения в Боге»). По Локку, Мальбранш «берет на себя большую смелость, утверждая, что мы должны получать идеи только одним из этих способов и не можем понимать предметы никаким иным»².

Кроме того, вывод о «пустоте» и «несообразности» теории «видения вещей в Боге» Локк стремится подкрепить целым рядом аргументов, призванных выявить внутренние сложности и противоречия в концепции французского мыслителя. По мнению английского философа, тезис Мальбранша о на-

¹ Конечно же, глубокое влияние Мальбранша на развитие картезианской школы не означает, что все ее последующие представители принимают его учение. На рубеже XVII—XVIII вв. продолжают публиковаться труды, отмеченные воздействием картезианских идей, но отнюдь не находящиеся в орбите влияния построений ораторианца, например: Dupuy du Grez B. *Traité sur la peinture*. P., 2011.

² Локк Д. Соч. Т. 2. М., 1985. С. 444.

личии «тесного соединения» Бога и человеческой души (выражающегося в созерцании идей) не отличается ясностью, содержит «один лишь звук». Сама мысль о тесном соединении может быть заимствована только из наблюдения над телами, и совершенно неправомерна любая попытка ее применения к проблеме взаимоотношения между духами.

Далее. Провозглашая невозможность непосредственного познания душой материальных тел, Мальбранш ссылается на качественную разнородность субстанций, на их «несоразмерность». Но, возражает Локк, душа и Бог еще более разнородны и «несоразмерны», чем душа и тело: ведь душа ограничена, а Бог бесконечен. Следовательно, довод о разнородности субстанций не только не подтверждает теорию «видения в Боге», но, напротив, с успехом может быть направлен как раз против нее.

Еще один аргумент, выдвигаемый английским философом против концепции Мальбранша, сводится к положению о том, что последний нисколько не разъяснил природы идей, так как предложил противоречивую их трактовку. Мальбранш объявляет идеи особыми духовными сущностями, но при этом не считает их субстанциями. Однако, настаивает Локк, идеи не могут быть и модусами, ибо в противном случае они были бы модусами божественной субстанции. Предположение о том, что модусы Бога раскрывают людям природу их собственных идей, маловероятно. Согласно Локку, признавать такое предположение означает одно неизвестное объяснять другим неизвестным.

Следующий аргумент автора «Исследования...» против теории «видения в Боге» состоит в том, что она с необходимостью должна приводить к сомнению в существовании материальных тел. «Или же откуда мы знаем или можем знать, что вообще существует такая вещь, как тело? Ведь мы видим только идеи, находящиеся в Боге, а само тело не видим, да, вероятно, и не можем видеть. Как же в таком случае нам известно, что существует такая вещь, как тело, если мы ни в коем случае не можем видеть или воспринимать его нашими органами чувств, которые являются нашим единственным средством для познания существования материальных тел?»¹ Кроме того, простота божественных действий даже прямо требует обходиться минимумом средств применительно к ходу познавательного процесса: если Бог может напрямую сообщить

¹ Локк Д. Цит. соч. С. 481.

людям знание идей, для чего тогда ему творить реальные физические объекты, не способные действовать ни на душу, ни друг на друга?

Согласно Локку, концепция «видения в Боге» несостоятельна еще и потому, что не находит подтверждения в опыте «самый веский из всех доводов» в ее пользу. Таким доводом Мальбранш считал ссылку на «обычный» порядок «созерцания вещей», который, по его мнению, предполагает предварительный общий обзор бытия, предшествующий рассмотрению отдельного предмета.

Далее, автор «Исследования» выдвигает такой аргумент: если бы люди действительно созерцали идеи в Боге, то они все имели бы совершенно одинаковые представления о материи (а этого нет). Локк говорит также о невозможности «видения в Боге» в связи с тем, что, на его взгляд, знание, находящееся в Боге, не может быть доступно человеку. Бог созерцает все вещи сразу, человек идет к истине, сравнивая одну идею с другой. Поэтому ошибочно считать, будто люди постигают материю через посредство божественного разума. Таковы некоторые из наиболее важных возражений, сделанных Локком против гносеологической концепции французского философа.

Готфрид Вильгельм Лейбниц рассмотрел взгляды знаменитого картезианца в своей работе «Критика основоположений преподобного отца Мальбранша» (1711, опубл. 1720, заголовок дан издателем). Свое внимание Лейбниц сосредоточил главным образом на онтологии Мальбранша, подвергнув критике учение последнего о материи. Лейбниц отрицает субстанциальность материи, отождествляя «первоэлементы» с монадами, духовными сущностями. По его мнению, протяжение не исчерпывает собой природу тел, так как они, например, обладают еще и непроницаемостью. Значит, недостаточно констатировать наличие протяженности, чтобы заключить о существовании телесной субстанции. Кроме того, тела всегда зависимы от других тел, а субстанции должны быть чем-то самостоятельным. «Одни бестелесные субстанции независимы от всякой другой сотворенной субстанции. И кажется, со строго философской точки зрения, тела не заслуживают названия субстанций»¹.

Вместе с тем Лейбниц как в своей переписке², так и в «Критике основоположений...» заявляет о согласии с учением

¹ Лейбниц Г.В. Соч. Т. 1. М., 1982. С. 395.

² Там же. Т. 3. М., 1984. С. 307.

Мальбранша о «видении вещей в Боге». Конечно, он принимает это учение с определенными оговорками. По Лейбницу, истинно в этом учении то, что именно Бог признается единственной сущностью, способной воздействовать на души и определять их мысли. «Я убежден, что для души единственный внешний непосредственный объект — это Бог, так как один он, находясь вне души, непосредственно действует на нее. И мысли наши, и все, что находится в нас, поскольку включает в себе какое-нибудь совершенство, непрерывно производится его постоянной деятельностью. Таким образом, поскольку мы принимаем наши конечные совершенства от его бесконечных совершенств, мы получаем от него непосредственное воздействие. Этим способом дух наш подвергается непосредственному воздействию находящихся в Боге вечных идей, когда наш дух имеет мысли, к ним относящиеся и к ним причастные. В этом смысле мы можем сказать, что наш дух видит все в Боге»¹.

Кроме того, Лейбниц солидаризируется с Мальбраншем в связи с вопросом о путях деятельности Божества, которые, по его мнению, характеризуются простотой и совершенством. Важно отметить и то, что на взгляды Лейбница, по-видимому, оказало влияние учение Мальбранша о невозможности естественного взаимодействия между сотворенными субстанциями².

¹ Лейбниц Г.В. Соч. Т. 1. С. 403.

² Вопрос о влиянии Мальбранша на Лейбница остается дискуссионным. Анри Жоли ясно дает понять о несомненной преемственности: Мальбранш «предвосхитил, подготовил Лейбница, который, впрочем, мы все это знаем, глубоко изучил малейшие из его идей» (*Joly H. Malebranche. P., 1901. P. 287*). Напротив, Андре Робине утверждал, что к моменту своей встречи Лейбниц и Мальбранш уже сформировали присущий им круг собственных идей (*Robinet A. Malebranche et Leibniz. P., 1955. P. 12*). «Иллюзия считать, что они проделали некоторый путь вместе... их фразеология, их положения, их системы несходны» (*Ibid. P. 9*). Робине признает, что некоторые идеи Лейбниц вырабатывает «в прямом контакте с произведениями Мальбранша», но при этом, будучи подлинным гением, остается вполне самостоятельным. Жак Жалабер акцентирует внимание на том обстоятельстве, что «Лейбниц, не колеблясь, признает известное влияние Мальбранша на собственную мысль» (*Jalabert J. Leibniz et Malebranche // Les études philosophiques. 1981. № 3. P. 279*, имеется в виду письмо маркизу Лопиталю, 1695). Отмечая существенные различия в учениях двух философов, Жалабер обращает внимание и на сходство: «в той и другой философии существование творения есть вечный диалог со своим создателем, и этот диалог несовместим со всяким другим. Творения не имеют никакого прямого отношения между собой» (*Ibid. P. 291*).

Джордж Беркли в своих главных сочинениях («Трактат о принципах человеческого знания», «Три разговора между Гиласом и Филонусом») заявил о несогласии с теориями окказиональных причин и «видения в Боге». Основной недостаток названных теорий Беркли видит в том, что ими признается существование материальной субстанции, против тезиса о реальном бытии которой английский мыслитель выдвигает целый комплекс аргументов. В то же время можно обнаружить известную близость позиций Беркли и Мальбранша по ряду вопросов (непосредственные объекты познания — идеи, а не вещи; Бог — главный источник человеческих знаний; познание душой других конечных духов осуществляется по аналогии; Бог постоянно воздействует на человеческую душу; в основе причинных связей — божественная воля). Отметим, что теоретические параллели между позициями двух мыслителей проводят многие авторы¹.

Дэвид Юм, как и Беркли, не разделял концепцию «видения всех вещей в Боге» и теорию окказиональных причин. При этом нужно заметить, что многие исследователи усматривают определенную преемственность между позициями Юма и Мальбранша в вопросе о причинности (критика рас-

¹ Luce A.A. Berkeley and Malebranche. L., 1934; Luce A. Malebranche et le Trinity College de Dublin // Malebranche. P., 1938. P. 167—174; Robinson L. Le "cogito" cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1937. № 5—8. P. 331—335; Gueroult M. Perception, idée, objet, chose chez G. Berkeley // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1953. № 4—6. P. 183—186; Moreau J. La présence du monde et l'ouverture à l'être // Les études philosophiques. 1959. № 4. P. 430; Desoche P. Le vocabulaire de Malebranche. P., 2001. P. 23. Наиболее обстоятельно данный вопрос изучен в работах Люса. Британский исследователь отмечает оригинальность обоих классиков новоевропейской философии. По его мнению, было бы неправильно считать Беркли всего лишь «учеником» Мальбранша. Вместе с тем он обращает внимание на влияние, оказанное ораторианцем на Беркли в «период формирования мысли» последнего. Беркли был хорошо знаком с текстом «Разысканий». Сообщение о «гибельном споре» между Мальбраншем и Беркли во время их предполагаемой встречи он называет «абсурдной легендой», не имеющей исторической ценности. Основные пункты влияния ораторианца, намеченные исследователем, таковы: метод, эпистемология, теория зрения, аргументация имматериализма, учения о духовной причинности и «видении в Боге». Он подчеркивает, что в контексте взаимосвязи учений Беркли и Мальбранша последние два пункта имеют наибольшее значение.

пространенных представлений о механизме причинно-следственной связи)¹.

Представители просветительской философии в целом негативно оценивали творческое наследие Мальбранша. При этом просветители воспринимали его религиозную философию как весьма влиятельного противника, большинство из них относило Мальбранша к выдающимся мыслителям.

Вольтер в «Философских письмах» (1733) характеризует учение Мальбранша о душе как ошибочное, помещая знаменитого ораторианца в ряду мыслителей, которые «рассуждали о том, что такое человеческая душа, но... ничего ровным счетом в этом не понимали»². Согласно Вольтеру, учение о «видении всех вещей в Боге» получило признание со стороны некоторых философов «потому, что именно самые дерзновенные басни лучше всего усваиваются слабым воображением людей»³. Взглядам Мальбранша Вольтер противопоставляет идеи «мудрого Локка», который «развернул перед человеком картину человеческого разума, как превосходный анатом объясняет механизм человеческого тела»⁴.

Жан Мелье в своем «Завещании» с атеистических позиций рассмотрел некоторые из основных идей работы «О разыскании истины». Мелье довольно обстоятельно анализирует взгляды Мальбранша по вопросу о бытии Бога и бессмертии души. По мнению Мелье, онтологическое доказательство бытия Бога — «чистейший самообман». Это доказательство (в ходе которого от идеи бесконечно совершенного существа переходят к утверждению о реальном существовании объекта данной идеи) — «софизм», поскольку с помощью подобного рассуждения можно прийти к выводу о наличии в мире заведомо отсутствующих в нем предметов. «Пользуясь вышеприведенным умозаключением, так же легко доказать, что существует бесконечно совершенный человек, бесконечно совершенная лошадь или бесконечно совершенная птица, как и то, что существует некое другое бесконечно совершенное существо»⁵. Кроме того, онтологическое доказательство несостоятельно

¹ Delbos V. La philosophie française. P., 1921. P. 125—126; Lemoine A. Des vérités éternelles selon Malebranche. P., 1936. P. 206; Robinet A. La philosophie française. P., 1969. P. 70; Desoche P. Le vocabulaire de Malebranche. P., 2001. P. 9.

² Вольтер. Философские сочинения. М., 1996. С. 36.

³ Там же. С. 41.

⁴ Там же. С. 37.

⁵ Мелье Ж. Завещание. Т. 3. М., 1954. С. 133.

«потому, что идея бесконечного совершенства есть только фикция ума»¹, заключающая противоречие: «ясно и очевидно также, что существо, не имеющее протяжения, нельзя представлять себе всеобщим и бесконечным. Это, говоря я, есть внутреннее противоречие, это уничтожается само собой»². По Мелье, объект, не имеющий составных частей, нельзя мыслить бесконечным без противоречия. Наконец, он настаивает на том, что в доказательстве бытия Бога, используемом Мальбраншем, осуществляется подмена понятий: понятие бесконечного, присутствующее в человеческом уме и имеющее реальное основание (так как бесконечным бытием вообще на самом деле является материя), отождествляется с понятием бесконечно совершенного существа (коего нигде нет). Идея бесконечного бытия совпадает с идеей материи и никак не доказывает наличие сверхъестественного существа. Важно отметить, что отвергая аргументацию Мальбранша, Мелье в то же время заявляет о возможности доказать положение об отсутствии в мире какой бы то ни было Верховной сущности. Отрицая существование Бога, он ссылается на наличие в мире несправедливости, пороков и преступлений (если бы благой, мудрый и всемогущий творец действительно существовал, он не допустил бы зла). По Мелье, все вещи в мироздании являются видоизменениями материи, которая обладает способностью к самодвижению.

Отвергая учение о бессмертии души, автор «Завещания» утверждает, что только материальное образование может быть чем-то реальным и субстанциальным. Душа может действовать на тело лишь потому, что она одинаковой с ним природы (и то и другое — разновидность материи). Душа — тонкая и подвижная материя, которая в момент смерти растворяется в воздухе. Критикуя принимаемое Мальбраншем доказательство бессмертия души (душа — нечто неделимое, следовательно, непротяженное, бестелесное и неразложимое), Мелье возражает, что некоторые модусы материи (например, движение) также непротяженны и неделимы, однако же только благодаря этому они не становятся бестелесными сущностями. Кроме того, душа не может быть бессмертной, поскольку все, испытывающее перемены, подвержено разложению и гибели (а ведь в душе постоянно сменяются мысли, чувства, страсти). Далее, еще одним подтверждением смерт-

¹ Там же. С. 140.

² Там же. С. 141.

ности души, по Мелье, является ее зависимость от строения и состояния тела.

Кондильяк в своем «Трактате о системах» (1749) анализирует взгляды Мальбранша с позиции сенсуализма. Кондильяк выделяет три вида философских систем. Первый вид опирается на абстрактные принципы, второй — на гипотезы или предположения, третий — на твердо установленные факты. Истинная философия должна опираться только на факты, прочие же виды систем бесполезны и не способствуют развитию наук. Заявляя, что «Мальбранш был одним из величайших умов истекшего столетия»¹, Кондильяк выражает несогласие с принципами его философии. По его мнению, Мальбранша следует поставить в ряд крупнейших создателей «абстрактных систем». Обладая «методическим умом» и «литературным талантом», Мальбранш в своих размышлениях исходил из отвлеченных понятий, а не из подтверждаемых чувственным опытом фактов. В результате он создал систему, построенную на ненадежном фундаменте. Отвлеченные понятия не могут служить основой научной философии, так как они на самом деле сами должны быть выведены из «частных» идей. Кроме того, абстрактные принципы недостаточны в деле построения истинной философии, поскольку они не позволяют анализировать сложные проблемы всесторонне, с нескольких точек зрения. Абстрактные принципы всегда ориентированы на какой-то один аспект проблемы, упускают из вида массу остальных, в силу чего они непригодны для полного и исчерпывающего объяснения изучаемого явления. Чрезмерное доверие к абстрактным принципам помешало Мальбраншу правильно понять природу человека и реальный ход познавательного процесса. «Два принципа были причиной его неведения в этом пункте: первый — что мы видим все в Боге; второй — что мы любим все лишь благодаря нашей любви к Богу или к благу вообще. Действительно, исходя из подобных принципов невозможно ни добраться до происхождения человеческих знаний и страстей, ни проследить за всем дальнейшим развитием их»².

Крупнейшие просветители-материалисты довольно категорично оценивали философские идеи Мальбранша. Ламетри в «Кратком изложении философских систем...», перечислив

¹ Кондильяк Э.Б. Соч. Т. 2. М., 1982. С. 63.

² Там же.

некоторые идеи Мальбранша, дает следующее резюме: «подобные химеры не заслуживают серьезного опровержения. Мало ли что может вообразить мозг, разгоряченный абстрактными размышлениями?»¹ Ламетри утверждал, что человек не может «видеть» бесконечное: одного этого, по его мнению, вполне достаточно, чтобы опровергнуть систему Мальбранша (так как этим доводом он рассчитывал одновременно поставить под сомнение как онтологическое доказательство бытия Бога, используемое знаменитым картезианцем, так и теорию последнего о «видении вещей в Боге»). Дидро в статье «Мальбраншизм», помещенной в знаменитой «Энциклопедии», не вдается в сколько-нибудь аргументированный разбор взглядов ораторианца и заканчивает кратким приговором: «одна страница Локка содержит больше истины, чем все тома Мальбранша». Правда, далее он прибавляет: «но одна строка последнего содержит больше тонкости, воображения, остроты ума и гениальности, быть может, чем самая толстая книга Локка»². Гельвеций, хотя и причисляет Мальбранша к «великим людям», однако дает такую оценку его философии: «Метафизика отца Мальбранша — это воображение без образа»³. Гольбах подобно Гельвецию относит Мальбранша к числу «гениальных философов». Причем, по мнению Гольбаха, главную помеху «полету мысли» Мальбранша составляла теология, что заставило видного последователя Декарта защищать «остроумную химеру» — окказионализм⁴. Отвергая также и теорию «видения в Боге», Гольбах объявляет ее производной от ложного учения о бестелесности души⁵.

Прямо полемична в отношении системы ораторианца знаменитая, изданная анонимно работа «Воин-философ, или Затруднения о религии, предложенные отцу Мальбраншу» (1767). Авторство исходной рукописи, имевшей широкое хождение в списках, принадлежит Роберу Шаллю (1659—1721). Деистического характера текст был составлен им в начале XVIII в. Во второй половине столетия рукопись была переработана Гольбахом и Нежоном с атеистических позиций и опубликована в Амстердаме (на титуле местом издания был намеренно указан Лондон). В книге проводится мысль о лож-

¹ Ламетри Ж.О. Соч. М., 1976. С. 162.

² Дидро Д. Соч. Т. 2. М., 1991. С. 547.

³ Гельвеций К.А. Соч. Т. 1. М., 1973. С. 460, 94.

⁴ Гольбах П.А. Избранные произведения. Т. 1. М., 1963. С. 138.

⁵ Там же. С. 185.

ности всех существующих религий. Единственным руководителем в поисках истины объявляется разум, лишенный суеверных предрассудков. По мнению авторов рукописи, история свидетельствует, что христиане постоянно попирали принципы гуманности и терпимости. «Если соберут все доказательства, на которых основывается каждая религия, то увидят, что они ложны и смешны и что менее абсурдные двусмысленны»¹. Религия — личное дело каждого, и всякий должен быть свободен в этом вопросе.

Авторы рукописи отрицают истинность Св. Писания: «бесконечная мудрость может использовать только безошибочные средства... Книга вовсе не является ни общим, ни надежным средством наставления»². Используя тезис Мальбранша о том, что Бог всегда действует самыми простыми и короткими путями, авторы рассматриваемой работы делают вывод о ложности распространенных в мире религий. «Книги и человеческие рассуждения не являются самыми краткими и простыми путями. Следовательно, религии, основанные на книгах и человеческих рассуждениях, вовсе не установлены путями, достойными Бога. Следовательно, они вовсе не исходят от Бога»³. Кроме того, существующие религии противоречат морали: «все искусственные религии разделяют людей и сообщают им ложные идеи о божестве. Откуда следует, что все искусственные религии противоречат морали или по крайней мере полностью бесполезны для нее»⁴.

Отметим, что несмотря на общий критический тон, присущий высказываниям просветителей в отношении Мальбранша, историки мысли прослеживают определенную преемственность между XVIII веком и наследием ораторианца. Жан Валь замечал о Мальбранше, что «своей настойчивостью в идее закона он один из предшественников философии XVIII века и позитивизма»⁵. Дезире Рустан говорил о воздействии идей Мальбранша на Монтескье и Руссо⁶. Эмиль Брейе убедительно показал, что формирование идей Руссо проис-

¹ *Holbach et Naigeon. Le militaire philosophe ou Difficultés sur la religion proposées au père Malebranche.* Tanger, 2008. P. 33.

² *Ibid.* P. 93.

³ *Ibid.* P. 98.

⁴ *Ibid.* P. 127.

⁵ *Wahl J. Tableau de la philosophie française.* P., 1946. P. 58.

⁶ *Roustan D. La première édition des oeuvres complètes de Malebranche //* Malebranche. P., 1938. P. 2—3.

ходило в атмосфере чтения сочинений Мальбранша и авторов, принадлежащих к кругу последователей ораторианца¹.

В XIX в. Мальбранш сохраняет репутацию одного из крупнейших метафизиков Нового времени. Некоторые его идеи, как и прежде, подвергаются критике, другие же встречают одобрение.

Мен де Биран утверждал, что Мальбранш недостаточно учитывал данные внутреннего чувства, недооценивал активность человеческого «я»: «но не менее истинно, согласно внутреннему опыту, что имеется познание, тождественное чувству, которое мы имеем о нас самих или о нашем желающем и действующем я, которое тем более заслуживает быть выделенным и отмеченным особо, что именно от этого внутреннего познания зависит всякое объективное знание»². Не принимает Биран и теории окказиональных причин. Вместе с тем Дельбос справедливо подчеркивал близость позиции обоих мыслителей по вопросу о невозможности исчерпывающего познания души³.

Гегель в своих «Лекциях по истории философии» относит творчество Мальбранша к «периоду мыслительного рассудка». Он рассматривает историю философии как отражение диалектического развития логической идеи. Каждая великая философская система — изображение определенной ступени в процессе развития субстанции. В этом смысле Гегель говорит о том, что каждое подлинно философское учение «не может быть опровергнуто». Нет совершенно ложных великих систем. Поэтому история философии имеет дело с вечным содержанием. Различные системы — этапы в развитии единой философии. По Гегелю, главный элемент философии Мальбранша — «представление о происхождении нашего познания»⁴. Весьма важным для понимания сути учения

¹ Bréhier E. Les lectures malebranchistes de Jean-Jacque Rousseau // *Revue internationale de philosophie*. 1938. № 1. P. 99—120. «Беседы о науках» Бернара Лами Руссо, по собственному свидетельству, «читал и перечитывал сто раз». Поэтому не выглядит преувеличением утверждение Брейе о «нестираемых впечатлениях», почерпнутых Руссо из картезианских текстов. Подчеркивая оригинальность и самостоятельность Руссо, Брейе отмечает в его наследии общие темы с рассуждениями ораторианца: внутреннее «доказательство чувства», сознание как носитель божественного, «любовь к порядку».

² Biran Maine de. *Oeuvres*. T. 11. P., 1939. P. 158.

³ Delbos V. Malebranche et Maine de Biran // *Revue de métaphysique et de morale*. 1916. № 1. P. 156—157.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 373.

французского мыслителя Гегель считал то обстоятельство, что «Мальбранш также признает существенным всеобщее, мышление вообще, ставя его впереди особенного»¹. В общем же система Мальбранша — необходимое звено в раскрытии философией субстанциальной основы мира.

Фейербах в «Истории философии Нового времени» трактует учение Мальбранша как закономерный результат, вытекающий из попытки устранить трудности и непоследовательность системы Декарта. Эту непоследовательность Фейербах связывает с учением Декарта о том, что две разнородные субстанции каким-то образом могут взаимодействовать при посредстве шишковидной железы. Ссылаясь на волю Бога как главную причину взаимосвязи субстанций, Мальбранш оказывается «последовательнее» Декарта в проведении его собственных принципов. Именно поэтому «философия Декарта нашла свое полное развитие, разработку и завершение у Мальбранша»; «из философии Декарта с необходимостью вытекает философия Мальбранша»². «Самой интересной и существенной мыслью» системы Мальбранша, ее ядром Фейербах считал учение о «видении всех вещей в Боге». Интересно, что критику данного учения со стороны Локка Фейербах считал неосновательной: хотя Локк прав в «отдельных пунктах», но «в существенных вопросах неправильно понимает» Мальбранша, «не вникает в истинный смысл»³.

Основной недостаток системы Мальбранша Фейербах усматривает в свойственном ей соединении теологических представлений с философскими. Причем, по мнению немецкого мыслителя, хотя Мальбранш так и не сумел освободиться от теологии (а ведь именно в этом направлении, согласно Фейербаху, развивалась новоевропейская философия), однако очень часто теологические представления служили лишь «внешним основанием» его идей. В целом, по Фейербаху, система взглядов знаменитого картезианца — необходимый и закономерный этап в развитии новоевропейской мысли от Декарта к Спинозе: «философия Мальбранша содержит уже в более определенном и развитом виде, чем философия Декарта, элементы философии Спинозы»; «остается только соединить то, что у Мальбранша еще формально разделено, и понять материю как то, чем она является в действительности,

¹ Гегель Г.В.Ф. Цит. соч. С. 374.

² Фейербах Л. История философии. Т. 1. М., 1974. С. 290, 293.

³ Там же. С. 324—325.

т.е. как простую форму, не имеющую постоянства или существования для себя, как модификацию существа Бога, и мы получим Спинозу»¹.

Шопенгауэр в своей работе «О четверояком корне закона достаточного основания» с одобрением высказывается об «идеализме» Мальбранша, направленном против «общепринятого понимания» мира, т.е. «реализма» (правда, он добавляет, что на более высокий уровень идеализм был впоследствии поднят Кантом). В своем главном труде «Мир как воля и представление» Шопенгауэр говорит о «глубоком смысле» и «полной истине» теории окказиональных причин Мальбранша. Шопенгауэр утверждает, что совершенно независимым способом он пришел к тому же выводу, который защищал и автор «Разыскания истины». «Действительно, Мальбранш прав: каждая естественная причина — лишь случайна, дает только возможность, повод для проявления единой и нераздельной воли»². Правда, необходимо отметить, что природа этой действующей воли по-разному понималась двумя мыслителями: для Мальбранша — это воля всемогущего Творца, о котором сообщает Св.Писание, для Шопенгауэра — это безличная первооснова бытия, слепой, бессознательный порыв «без замысла и цели».

Основатель позитивизма Конт рассматривал окказионализм Мальбранша как проявление теологического понимания мира, для которого характерно стремление объяснять происходящие события вмешательством «сверхъестественной силы»³. Подобный подход Конт считал ненаучным, связанным с ложным представлением о возможности получить абсолютное знание о сущности мира.

Один из крупнейших представителей французского спиритуализма В.Кузен, напротив, считал, что идеи Мальбранша сохраняют актуальность для научной философии. Правда, Кузен неодобрительно оценивает теорию окказиональных причин, а также стремление Мальбранша «постоянно смешивать» философию и теологию. Однако он заявляет о большой ценности учения Мальбранша о «необходимых и всеобщих истинах». Весомой заслугой Мальбранша Кузен считал выдвинутую им теодицею.

¹ Там же. С. 327, 328.

² Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1993. С. 262.

³ Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 2001. С. 10.

Теодор Жуфруа, сторонник «эклектизма» Кузена, критиковал Мальбранша с позиции своей философии морали. «Фундаментальной максимой» метафизики ораторианца Жуфруа считал положение о «видении вещей в Боге». Основным недостатком учения Мальбранша о природе блага он считал его неопределенность, расплывчатость. «Его недостаток... в придании благу столь метафизического определения, что когда стремятся установить, согласно этому определению, что такое добро и зло и, как следствие, как нужно себя вести, оказываются сильно затруднены в этом поиске»¹. Сама неопределенность названного учения о благе вытекает, по Жуфруа, из тесной связи морали Мальбранша с его метафизикой. «Моральную идею», по Жуфруа, нужно было бы выводить из наблюдений над человеческой природой, а не из метафизического учения.

В XX столетии система Мальбранша привлекает к себе значительно меньшее внимание лидеров различных философских направлений, чем в предшествующие века. Характерно, что некоторые авторы даже больше говорят о Мальбранше как о выдающемся психологе, чем как о великом метафизике. Например, Макс Дессуар в «Очерке истории психологии» оценивает достижения Мальбранша в области исследования «фактов сознания» выше, чем результаты, полученные в данной сфере Декартом, Гоббсом и Спинозой. Мальбранш, по Дессуару, ограждал психологию от «двойной опасности»: превращения в гносеологию и превращения в ветвь естествознания.

Вместе с тем Мальбранша продолжают с одобрением цитировать представители религиозной философии. Рене Ле Сенн, один из основателей католической «философии духа», в своем «Введении в философию» рассматривает систему Мальбранша как важный этап на пути движения к спиритуализму, раскрывающему подлинную природу человека. По мнению Ле Сенна, Мальбранш с очевидностью продемонстрировал, что неверно считать все идеи исключительно созданиями человеческого ума; истина (как и любая из духовных ценностей) объективна, не зависит от человека и чтобы ее воспринять, мы должны соприкоснуться с более высокой реальностью, с Богом². Луи Лавель усматривал центр философии Мальбранша в идее причастности конечного бесконечному. Бог явлен человеку всегда, в этом, по Лавелю, — центр всякой

¹ Jouffroy T. Cours de droit naturel. T. 2. P., 1866. P. 222—223.

² Le Senne R. Introduction à la philosophie. P., 1947. P. 20—35.

истинной философии. «Таким образом, наука человека есть видение в Боге», причастность же высшему бытию — гарантия нашей свободы¹. В связи с проблемой причастности, понимаемой в указанном аспекте, Анри Гуйе подчеркивал, что Лавель переносит темы Мальбранша в свою философию². Влияние Мальбранша на Лавеля, единую направленность их философий отмечал Эме Форэ³. В свою очередь Эмманюэль Мунье причисляет Мальбранша к предшественникам персонализма. В этом контексте важным достижением последнего он объявляет «Трактат о морали».

Значение теоретического наследия Мальбранша историки европейской философии и науки последних двух столетий интерпретировали в самом разнообразном ключе.

Видный последователь Кузена, знаменитый историк философии Франсиск Буйе утверждал, что «великие истины», открытые Мальбраншем, заключены «в доктрине безличного разума, которой он превзошел Декарта, и в естественной теологии, которой он опередил Лейбница». Вместе с тем Буйе говорил и об «ошибках Мальбранша», которые проистекают из «желания поместить человека в абсолютную зависимость от Бога»⁴.

Эмиль Сессе настроен более критично, он высказывал в адрес Мальбранша следующий упрек: «Я восхищен Вашей системой, но не убежден». Развивая принципы Декарта, Мальбранш их преувеличивает, делает ложными. Человек не должен считаться «полностью пассивным в поисках истины». «Этот реальный и живой мир Вы замещаете геометрическим понятием». В то же время Сессе говорил и о достижениях Мальбранша, к каковым, в частности, относил «великую и чистую» концепцию личного Бога, чуждую «пантеистам»⁵.

Огюст Гратри утверждал, что Мальбранш «оказал философии бессмертную услугу, показав, лучше чем кто-либо до него, присутствие Бога в разуме»⁶. Поль Жане отмечал «глу-

¹ Lavelle L. Panorama des doctrines philosophiques. P., 1967. P. 181—182.

² Gauthier H. Malebranche et le problème de la participation // Revue d'histoire de la philosophie. 1938. № 22. P. 110.

³ Forest A. Levelle et Malebranche // Les études philosophiques. 1958. № 1. P. 32—36. Останавливается Форэ и на расхождениях названных мыслителей, в основе которых, на его взгляд, лежат представления о пассивности человеческого духа (Мальбранш) и его активности (Лавель).

⁴ Bouillier F. Histoire de la philosophie cartésienne. T. 2. P., 1868. P. 155.

⁵ Saisset E. Essai de philosophie religieuse. P., 1859. P. 61—63.

⁶ Gratry A. De la connaissance de Dieu. T. 1. P., 1856. P. 431.

бину и возвышенность мыслей» ораторианца; по его мнению, отныне «невозможно говорить о человеческих ошибках», не обращаясь к Мальбраншу¹. Историк философии и политический деятель Жюль Симон именует метафизические умозрения Мальбранша «школой мудрости и глубокой философии»².

Жорж Лешала утверждал, что в некотором отношении (научные аспекты его творчества) Мальбранш — предшественник позитивистов³. Определенные параллели между позитивизмом Конта и наследием Мальбранша проводил и Пьер Дюкассе⁴.

Жорж Лион характеризовал Мальбранша как одного из ведущих творцов новоевропейского идеализма, который, «единый в своем принципе, изменялся в своей форме по мере того, как спекулятивная мысль обновляла свои точки зрения»⁵. Основной принцип названного идеализма Лион формулирует таким образом: «существование материального мира есть бесполезная гипотеза, и объекты мысли образуют всю реальность»⁶.

Фр. Пиллон в сходном ключе рассматривал Мальбранша как родоначальника «радикального и абсолютного идеализма, учения, которое отрицает протяженную субстанцию, материю». Пиллон утверждал, что названная форма идеализма представляет «значительный прогресс по сравнению с картезианским дуализмом», из которого, тем не менее, исторически происходит⁷.

По мнению Матвея Ершова, «в своей гносеологии Мальбранш действительно указал богословскому мышлению путь к логической обработке данных религиозного опыта и путь к рациональному обоснованию истины религиозного мирозерцания»⁸.

Виктор Дельбос, подчеркивая оригинальность философии ораторианца, утверждал, что именно ему принадлежит «честь

¹ Janet P. Les maitres de la pensée moderne. P., 1883. P. 172.

² Simon J. Introduction // Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P., 1884. P. XLIII.

³ Lechallas G. L'oeuvre scientifique de Malebranche // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1884. T. XVIII. P. 293.

⁴ Ducassé P. Malebranche. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. P., 1947. P. 54.

⁵ Lyon G. L'idéalisme en Angleterre au XVIII siècle. P., 1888, P. 480—481.

⁶ Ibid. P. 5.

⁷ Pillon F. L'évolution de l'idéalisme au dix-huitième siècle. Malebranche et ses critiques // L'année philosophique. 1893. P., 1894. P. 109.

⁸ Ершов М.Н. Проблема богопознания в философии Мальбранша. Казань, 1914. С. 224.

быть первым, поставившим ясно в новой философии проблему причинности»¹. По мнению Жозефа Видгрена, «Мальбранш был основателем новой христианской философии. Традиционалист и революционер, преданный вере и методическому сомнению, он создал оригинальную систему»².

Леон Брюншвик категорично утверждал: «историческая значимость мальбраншизма в том, что это первая система, быть может, единственная, где христианская догма была прямо поставлена в соответствие с философией духа, разума и истины»³. Кроме того, Брюншвик рассматривал ораторианца как мыслителя, осуществившего «замечательное предвосхищение» психологических идей Дестюта де Траси и Мен де Бирана благодаря осознанию того факта, что именно опора на внутреннее чувство — «краеугольный камень» эмпирической доктрины причинности⁴.

Льюис Робинсон вслед за Пиллоном заявлял: «Система Мальбранша есть первая современная идеалистическая система»⁵. Генезис философии нового типа Робинсон связывал с картезианским *cogito*, скрывавшим в себе, по его мнению, принцип радикального идеализма, неизвестного ни Античности, ни Средневековью. Такого рода идеализм, по Робинсону, отрицает или по меньшей мере ставит под сомнение существование материальных вещей, поэтому он может быть назван «имматериалистическим идеализмом»⁶.

Эмиль Брейе считал, что учение Мальбранша о материи объективно вело к вытеснению из структуры философского знания креационистской проблематики. По его мнению, в концепции Мальбранша «материальное творение не является данным», а потому ораторианец может защищать креационизм единственно по догматическим соображениям⁷. В результате физика Мальбранша не имеет отношения к существующим вещам, но лишь к их вечным сущностям, «она

¹ Delbos V. La philosophie française. P., 1921. P. 125.

² Vidgrain J. Le christianisme dans la philosophie de Malebranche. P., 1923. P. 422.

³ Brunschvicg L. Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. T. 1. P., 1927. P. 209.

⁴ Brunschvicg L. L'expérience humaine et la causalité physique. P., 1922. P. 8.

⁵ Robinson L. Le "cogito" cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1937. № 5—8. P. 309.

⁶ Ibid. P. 308.

⁷ Bréhier E. Matière cartésienne et création // Revue de métaphysique et de morale. 1937. № 1. P. 29.

нисколько не нуждается в том, чтобы эта материя была реальной». Отсюда само обсуждение проблемы творения должно неизбежно утрачивать свою остроту. Соответственно, по Брейе, «картезианская физика, так, как она была интерпретирована Мальбраншем и Спинозой, имеет, следовательно, непосредственным объектом реальность, о которой абсурдно говорить, что она была сотворена»; «картезианская физика со своей протяженной субстанцией не утверждала, как и не отрицала творение; она запрещала саму постановку проблемы»¹.

Эдуард Леруа, видный представитель католического модернизма, знаменитый приверженец бергсонизма, настаивал на том, что учение Мальбранша «глубоко оригинально». В наследии ораторианца он усматривал определенные черты, важные для метафизики будущего: способность к синтезу, «поучительная» критика воображения и др.²

Дезире Рустан характеризовал Мальбранша как «одного из самых глубоких, самых сложных, самых поэтических» французских философов. В качестве примера, подтверждающего актуальность идей знаменитого мыслителя XVII в., он приводит его вклад в психологию. Согласно Рустану, множество плодотворных размышлений способно вызвать даже единственное положение Мальбранша: душа познается чувством, но не идеей³. П. Шрекер усматривал ценность учения французского мыслителя в том, что в своем гносеологическом аспекте оно включает «теорию оснований науки»⁴.

Андре Шоме настаивал на том, что Мальбранш не только «теолог, философ, моралист», но еще и «великий писатель». Изучение стиля Мальбранша, полагал исследователь, позволяет лучше понять его философию. Особенности стиля Мальбранша — «естественность», «замечательная непринужденность», «простота, обнаруживающая большое воспитание». У читателя не складывается впечатления, будто Мальбранш борется с препятствиями, «для него все кажется легким». Ему свойственны «вежливость без пышности», «слегка сдерживаемая изысканность», учтивость, честность⁵. «Его мысль развивается без поиска, с непрерывной прозрачностью»⁶.

¹ Bréhier E. Op. cit. P. 33—34.

² Bulletin de la Société française de philosophie. 1938. № 3. P. 90—91.

³ Ibid. P. 94, 98.

⁴ Ibid. P. 112.

⁵ Ibid. P. 80—81.

⁶ Ibid. P. 80.

Жак Роже главными чертами стиля Мальбранша считал «абстрактность, интеллектуализм, обесцвечивание чувственного мира». Требования логического порядка при построении фраз доминируют над грамматическими соображениями. По мнению Роже, интеллектуализм стиля — выражение не столько личного темперамента, сколько духа эпохи, своего рода «пост-классицизма»¹.

Жан Лапорт полагал, что учение французского мыслителя об интеллектуальной протяженности (условие опыта, «бесконечно выходящее из границ» индивидуального субъекта) предвосхищает кантовскую концепцию пространства и с этой точки зрения его актуальность не подлежит сомнению: «быть может, лучше, чем всякая другая, философия Мальбранша... доказывает нам невозможность объяснения бытия протяжения, в том, что оно имеет специфического, через другой вид бытия»; «в этой перспективе, которая является перспективой истинной "феноменологии", всякая попытка "заменить" протяжение или произвести его из чего-то им не являющегося немедленно предстает лишенной смысла»².

Шарль Блондель, отмечая психологические идеи французского философа, их значение характеризовал следующим образом: «своей теорией окказиональных причин, своим отрицанием идеи души, своим психологическим эмпиризмом Мальбранш оказывается одним из предтеч, хотя бессознательным и невольным, скептицизма Юма, ассоцианистского феноменализма и психологий без души, основанных на одном опыте»³.

Жозеф Моро видел ценность учения Мальбранша в продолжении платоно-августинианской линии, согласно которой «всякий поиск истины соотносится с трансцендентным идеалом, что имеется Истина, которую не исчерпывает никакая формула»⁴. Согласно Моро, приведенное положение характеризует условия человеческого познания. В другой своей работе Жозеф Моро актуальность философии Мальбранша, ее «значение и ценность» для современности напрямую свя-

¹ Roger J. L'expression littéraire chez Malebranche // Malebranche. L'homme et l'oeuvre. P., 1967. P. 58—60.

² Laporte J. L'étendue intelligible selon Malebranche // Revue internationale de philosophie. 1938. № 1. P. 57—58.

³ Blondel C. La psychologie de Malebranche // Revue internationale de philosophie. 1938. № 1. P. 76.

⁴ Moreau J. Saint Augustin et Malebranche // La philosophie et ses problèmes. P., 1960. P. 136.

зывает с учениями последнего о познании внешнего мира и человеческой воле. Мальбранш, по мнению исследователя, развивает одну из «привычных» для философии XX века тем: реальность внешнего мира (недоказуемая, но и несомненная) неотделима от нашего существования, которое предстает как «присутствие в мире»¹. Кроме того, Моро, подчеркивая важность истории философии для самой философии, говорил о «примере Мальбранша», позволяющем осознать, что подлинное решение проблемы соотношения реализма и идеализма заключается в отказе от субстанциализма².

Бернар Рошо — один из немногих исследователей, занимающих резко критическую позицию. По его мнению, стремление Мальбранша защищать теологию философскими средствами (введение иррационального в сферу философии) снижает актуальность идей последнего³.

Фердинанд Алкье убедительно показывает преемственность между некоторыми теоретическими установками Мальбранша и мировоззрением просветителей. Алкье выдвигает тезис, который на первый взгляд может показаться парадоксальным и ложным: «Нужно ли думать, что Мальбранш, желая использовать картезианство для чисто христианского наставления, в действительности трансформировал его в учение, в котором мог бы себя узнать абстрактный деизм, даже атеизм? Со всеми оговорками и нюансами, которые надлежит вносить в изучение столь сложного вопроса, действительно следует так считать»⁴. Но все же доводы исследователя достаточно весомы. Алкье полагает, что универсальные неизменные законы природы, признаваемые Мальбраншем, весьма близки мировосприятию энциклопедистов и поэтому философия ораторианца представляет собой «точку разрыва и нарушения равновесия, позволяющую перейти от Бога веры к Богу физики»⁵. Для Мальбранша именно механицизм представлялся той «естественной философией», которая соответствует монотеизму. Но в результате последующего «диалектического преворачивания» механицизм превращается в натурализм.

¹ Moreau J. "Vision en Dieu" et "presence au monde" // Malebranche. L'homme et l'oeuvre. P., 1967. P. 182—183.

² Moreau J. La presence du monde et l'ouverture à l'être // Les études philosophiques. 1959. № 4. P. 419—431.

³ Rochot B. Malebranche en son temps // Revue de synthèse. 1964. № 36. P. 59—61.

⁴ Alquié F. Le cartésianisme de Malebranche. P., 1974. P. 17.

⁵ Ibid. P. 270.

«Бог создает все, но через волю, которую принуждают всеобщность законов и простота путей. Такой Бог есть то, что всякий называет Природой»¹. Механистическая Вселенная, образ которой создает ораторианец, может мыслиться без участия личного Бога. «Учение Мальбранша ведет к натурализму. Оно занимает место в движении мысли, итогом которого будет философия просвещения»². С линией рассуждений Алкье солидаризируются Фредерик Неф³ и Дени Моро⁴.

На идеи Лапорта опирался Жан Феррари, который стремился установить различные точки соприкосновения учений Мальбранша и Канта (отсутствие точного исчерпывающего знания о субъекте, несоизмеримость божественной и человеческой природы, аналогия между умопостигаемой протяженностью и пространством как априорной формой чувственности и др.). В итоге исследователь рассматривает Мальбранша как одного из предшественников Канта, хотя и признает отсутствие прямого влияния: «Мальбранш подготовил появление кантовского критицизма»; «ничто не позволяет заключить, что Кант читал сочинения Мальбранша, но он имел о них опосредованное знание через истории философии своего времени, Словарь Бейля, книги Беркли и Юма»⁵.

Бруно Паншар констатирует существенное различие между современной философской ситуацией и мировосприятием Мальбранша. «Мы могли бы напомнить, что сегодня для нас с существованием Бога все обстоит точно так же, как с существованием мира для Мальбранша: мы имеем, быть может, моральную уверенность в его существовании, но не имеем никакого очевидного доказательства»⁶. Он говорит о том, что современное обсуждение идей Мальбранша покинуло «орбиту "христианской философии"», а «будущее мальбраншизма» связывает с исследованием различных аспектов окказионализма, в данном контексте высказывая предположение о возможном появлении нового синтеза «между мыс-

¹ Ibid. P. 294.

² Ibid. P. 453.

³ Neff F. Brèves remarques sur l'occasionalisme épistémologique // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998. P. 53—54.

⁴ Moreau D. Malebranche. P., 2004. P. 188—189.

⁵ Ferrari J. Les sources françaises de la philosophie de Kant. Lille, 1981. P. 90, 89.

⁶ Pinchard B. Souveraineté de Malebranche: un amour dominant du possible? // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998. P. 13.

лю и действием и мыслью и эффективностью»¹. В другой своей статье Паншар именует Мальбранша «одним из наших современников», которому «удался шедевр» одновременно языческого и христианского бытия². Метафизика Мальбранша «предлагает видение сущностей в Боге, т.е. самую радикальную десубстанциализацию мира и души от имени умопостигаемого, которая когда-либо была предпринята»; окказионализм оборачивается своего рода «потерей онтологии мира»³.

Натали Депра, сопоставляя учение Мальбранша с феноменологией Гуссерля, усматривает некоторые родственные им черты⁴. Жан Луи Вьейар-Барон оригинальность и привлекательность Мальбранша для современности связывает не с его теорией познания как таковой, а «скорее с созерцательным сосредоточением», неким «неповторимым тоном, безвозвратно потерянным великим демонтажом умствующего разума»⁵.

Жан-Кристоф Барду в своем тщательном исследовании проблемы единичного в философии Мальбранша приходит к следующему выводу: «невозможность определить в мальбраншизме истинный статус идеи конечного, невозможность выведения знания о вещах рассмотрением самих вещей должна была привести к удалению единичного вне сферы представления». Ценность наследия Мальбранша названный исследователь видит в том, что, по его мнению, окказионализм позволяет избежать ненужных ошибок, отказаться «от интеллектуалистских описаний восприятия»⁶.

Фредерик Неф ставит своей целью решение вопроса о том, насколько «эпистемологический окказионализм» Мальбранша сохраняет свое значение для современности⁷. Исследователь настаивает на наличии существенных теоретических затруднений, встающих перед названной концепцией. В целом

¹ Pinchard B. Op. cit. P. 27–28.

² Pinchard B. Sensibilité de Malebranche: l'occasionalisme au-delà du tragique? // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998. P. 263, 268.

³ Ibid. P. 267, 282–283.

⁴ Depraz N. De la phenomenology de la perception à la gnose transcendante // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998. P. 224–225, 228.

⁵ Viellard-Baron J.-L. Malebranche ou la pensée méditante // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998. P. 55.

⁶ Bardout J.-C. Toute-puissance et singularité // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998. P. 103, 119.

⁷ Nef F. Brèves remarques sur l'occasionalisme épistémologique // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998. P. 47.

его решение довольно оригинально. «Этот окказионализм глубоко несовременен своим отказом от интенциональности, своим пренебрежением к форме, которое доходит до вытеснения логики, своим прямолинейным актуализмом, не оставляющим ни малейшего пространства для мысли возможного... Его современность, быть может, состоит в том факте, что идеализм Мальбранша в своей основе лишь материализм, откуда его обращение к физиологии»¹. Неф говорит о «парадоксальной актуальности» в истории философии выдвинутого Мальбраншем тезиса, в соответствии с которым мысль есть аналог топологии пространства (на этот раз физического), восприятие (физическое) служит моделью для познания, субстанциальная причинность должна быть заменена простой временной последовательностью»².

Дени Моро, характеризуя теодицею Мальбранша, называет ее «смелым и философски плодотворным усилием мыслить зло и страдание»³. Вместе с тем исследователь подробно останавливается на затруднениях, с этой теодицеей связанных. Он подчеркивает, что характер затруднений был ясен и самому Мальбраншу. Тем не менее ораторианец не считал возможным отказаться от «самого нерва» выдвинутой им теодицеи — концепции простоты божественных путей. Подобное положение дел, констатирует Моро, можно объяснять вслед за Арно, Фенелоном и Лейбницем противоречивостью позиции французского философа. Но есть и другое объяснение: Мальбранш «приоткрывает поле метафизического исследования», о котором спустя 300 лет после него будет говорить Карл Барт. С этой точки зрения Мальбранш «предчувствовал невозможность логически оградить христианскую метафизику, поставленную напротив зла, и понял, что зло представляет это слепое место, где всякая рациональная теология... встречает свои границы». В итоге, заключает Моро, «Мальбранш отказался от метафизики оправдания и утешения, которая говорит, что все, даже невыносимое, созидает смысл»⁴.

В своей последней монографии, посвященной Мальбраншу, Моро связывает современное значение наследия оратори-

¹ Ibid. P. 53.

² Ibid. P. 54.

³ Moreau D. Malebranche, le désordre et le mal physique: et noliit consolari // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998. P. 170.

⁴ Ibid. P.171—172.

анца с тем обстоятельством, что «посещение интеллектуальной вселенной, не являющейся более нашей, приводит прежде всего к постановке под вопрос некоторых из наших очевидностей»¹. По мнению Моро, изучение Мальбранша, как и других великих философов прошлого, позволяет обнаружить и осознать «наши теоретические конформизмы». Кроме того, в текстах французского мыслителя мы находим «глубокие размышления и поучительные ответы» на вечные философские вопросы, что само по себе достаточно, чтобы привлечь интерес к его творчеству².

Возможно ли выделить суммарный итог приведенного многообразия оценок и подходов к учению Мальбранша? Как представляется, неизменным элементом его наследия, вызывавшим самый пристальный интерес исследователей, выступает сам способ постановки философских проблем французским мыслителем³. Разнообразные его аспекты, связанные с отдельными областями философского знания, послужили поводом для самых различных, порой неожиданных интерпретаций. Как и любая выдающаяся система «классического века», философия ораторианца оставила глубокий след в последующей истории мысли. Ее значение постоянно переосмысливалось сквозь призму различных представлений о характере и природе философского знания. По-видимому, пока трансцендентный принцип находит свое выражение в философии, учение ораторианца будет получать все новые прочтения, различные составляющие его системы будут приобретать все новое звучание.

¹ Moreau D. Malebranche. P., 2004. P. 15.

² Ibid. P. 17.

³ Этот способ соединяет в себе требования картезианской ясности и отчетливости с установками апологетического характера.

В философии Мальбранша нашли свое выражение ведущие идейные тенденции XVII столетия. Своеобразный «дух времени» проявлялся в бурном развитии и все более возраставшем влиянии науки. Крупнейшие представители новоевропейской философии стремились в той или иной форме согласовать философию с наукой, придать философии научный характер. Мальбранш, как и многие мыслители его эпохи, ставил своей целью построение подлинно научной метафизики, которой были бы свойственны систематичность, доказательность, способность к объяснению важнейших фактов нашего опыта, опора на очевидные принципы разума. С учетом сказанного отнюдь не представляется случайностью интерес Мальбранша к естествознанию, так же как и факт его избрания в Академию наук.

Учение Мальбранша — одно из ответвлений рационалистической линии в философии Нового времени. Проблемы метода (которые имели для философии XVII в., в силу ее ориентации на науку, исключительное значение) трактовались французским мыслителем с позиций картезианского рационализма. Рационализм философии Мальбранша проявлялся также в убеждении в возможности познать сущность внешнего мира, раскрыть его главные закономерности. В системе Мальбранша мир предстает как упорядоченный, в целом гармонично и целесообразно устроенный, как «проницаемый» для взора человеческого разума (хотя и не без помощи свыше).

Представителей картезианской школы объединяет критическое отношение к схоластическому аристотелизму, стремление в своих исследованиях опираться на основные правила метода, установленные Декартом, признание онтологического дуализма; приверженность механистическому истолкованию природы.

Мальбранша часто именуют крупнейшим картезианцем XVII в. Действительно, в философии Декарта и Мальбранша имеется немало общих идей, что позволяет говорить о несомненной преемственности. Вслед за Декартом Мальбранш

1) принимает онтологический дуализм (дух — материя); 2) рассматривает в качестве критерия истины ясность и отчетливость идей и, кроме того, 3) отстаивает и остальные «основные правила метода»; 4) защищает представление о субъективности «чувственных качеств» (т.е. цветов, вкусов, запахов, — они впоследствии получили название «вторичных качеств»); 5) развивает своеобразное учение о природе и функциях рассудка, а также 6) о роли и назначении чувств; 7) полагает, что человеческая воля — главная причина заблуждений; 8) признает, что изменения в физическом мире подчинены постоянным законам механики; 9) негативно оценивает господствующую «школьную философию», опирающуюся на авторитет Аристотеля.

В то же время Мальбранш выдвигает ряд новых по отношению к философии Декарта идей и концепций, свидетельствующих о значительной оригинальности его системы. В отличие от Декарта Мальбранш 1) разрабатывает теорию окказиональных причин; 2) выдвигает особую гносеологическую концепцию, в которой центральное место занимает учение о «видении вещей в Боге»; 3) стремится обосновать истинность религии средствами философии (в связи с этим можно говорить об отличии в понимании назначения и функций философии); 4) считает допустимым использование в рамках метафизики аргументации сугубо теологического характера; 5) предлагает своеобразное решение проблемы познания души; 6) отстаивает учение об «интеллектуальной протяженности»; 7) отказывается принять идею эволюции физического мира, выраженную космогонической гипотезой; 8) подробно развивает систему религиозно-этических представлений.

Между философией Мальбранша и учениями других окказионалистов также имеются точки соприкосновения и расхождения. Мальбранш принимает предложенное окказионалистами решение психофизической проблемы, использует и развивает некоторые выдвинутые ими аргументы. Он соглашается с тезисом о полном соответствии учений Августина и Декарта, с идеями о том, что тела не способны передавать движение друг другу, что сотворенные духи не могут только своими силами вызывать изменения в телесных вещах и др. Вместе с тем Мальбранш отвергает учение об атомах и пустоте (по Кордемуа), представление о познавательном процессе (по Лафоржу). В целом же именно Мальбранш придал окказионализму форму детально разработанной метафизической

системы, развил и обобщил различные следствия, вытекавшие из учения о божественной воле, рассматриваемой в качестве главной причины взаимосвязи духовной и телесной субстанций.

Мальбранш выступил завершителем одной из тенденций в развитии картезианства. С другими картезианцами (не только окказионалистами) его объединяют признание главных принципов рационалистического метода, разработанных Декартом; критическое отношение к «общераспространенной философии» (сопровожаемое уверенностью в том, что «новая философия» Декарта открывает эпоху господства научной метафизики); принятие учения о воле и рассудке как основных модусах души. Главные же отличия системы Мальбранша от учений представителей других направлений картезианства связаны с теорией окказиональных причин и с концепцией «видения вещей в Боге».

Как представляется, причины диверсификации различных ветвей внутри картезианства многообразны. Они связаны с тенденциями научного развития эпохи, с общекультурным контекстом, в частности, с острыми теологическими дискуссиями о благодати, спасении, свободе воли; с нерешенными философской системой Декарта или едва лишь намеченными ею проблемами.

Мальбранш бесспорно является одним из ведущих религиозных мыслителей XVII в. Его учение вряд ли может быть объяснено исключительно особыми биографическими фактами. Трансформация религиозной философии в Новое время во многом была определена изменением метода исследования и знаний о природе.

Можно ли считать наследие Мальбранша одним из теоретических источников просветительской мысли? Философы-просветители довольно критично оценивали систему ораторианца. Кроме того, многие идеи его последователей, публиковавших труды в XVIII столетии (Андре, Джердил), так или иначе полемичны в отношении просветительских установок. И все-таки значительная доля истины заключена и в упоминавшейся аргументации Фердинанда Алкье. Механистическая трактовка природы связывает XVII и XVIII вв. В концепции божественных действий согласно «теолого-геометрическим» законам можно обнаружить известное родство с деистическим подходом. Другое дело, что наряду с учением Мальбранша существовали гораздо более мощные факторы

формирования культурной среды Просвещения. Это и социальные конфликты, и достижения различных естественных наук, и влияние классиков эмпирической философии. Сам опыт философов новой эпохи был иным, не сводимым к выраженному в учениях предшествующего столетия.

Важно тем не менее подчеркнуть, что пример Мальбранша и Режи показывает: одной из тенденций, способствовавшей формированию просветительского мировоззрения, послужила внутренняя логика развития картезианской школы.

Окказионалистская теория Мальбранша была выдвинута в результате стремления устранить непоследовательность позиции Декарта в вопросе о взаимоотношении субстанций. В этом смысле философия Мальбранша — закономерный и необходимый этап в развитии рационалистической метафизики Нового времени. Не слишком убедительное учение основателя «новой философии» о роли шишковидной железы было заменено одним из виднейших последователей Картезия совершенно иной концепцией. Но эта развитая Мальбраншем концепция, хотя и лишенная недостатков прежнего, устраненного ею подхода, сама в свою очередь сталкивалась с внутренними трудностями. Дуалистическую онтологию оказалось весьма непросто соединить с учением о Божестве, понимаемом в качестве единственной верховной причины всего совершающегося в мире. Своеобразная трактовка причинности, которой придерживался Мальбранш, позволяла выводить следствия, могущие привести к построению монистической метафизики. При этом сам Мальбранш стремился дистанцироваться от подобных выводов (пантеистического характера) как в силу приверженности христианскому вероучению, так и вследствие нежелания отбрасывать картезианский дуализм (и в этом отношении он был все же достаточно последователен). Таким образом, вопреки намерениям ее создателя, дуалистическая метафизика французского мыслителя содержала в себе принципы, исходя из которых можно было бы развить монистическую систему.

Подобное обстоятельство вело к возникновению специфических трудностей в сфере гносеологии, антропологии, философии религии. (Кроме того, следует отметить, что аргументация, используемая французским философом при обосновании важнейших положений его системы, отнюдь не всегда выглядит убедительной и бесспорной.) Поэтому вполне естественно, что даже крупнейший среди всех последователей

Декарта так и не сумел, внося изменения в доктрину учителя, сообщить ей форму окончательной, всеми признанной научной философии. В то же время сложно отрицать, что Мальбранш систематически продумал и довольно последовательно развил главные положения картезианства, в известном смысле приведя их к логическому завершению (в рамках своей философии). Поэтому далеко не случайно то, что в ряду признанных классиков философии XVII в. Мальбранш оказался последним значительным и во многом оригинальным защитником онтологического дуализма. Представляется, на примере философии Мальбранша допустимо говорить как о сильных сторонах дуалистической метафизики (которые можно было бы усматривать в наличии определенных решений ряда теоретических проблем), так и о ее ограниченности.

То обстоятельство, что Мальбраншу не удалось в полной мере устранить слабости картезианского дуализма, конечно же, оказало свое стимулирующее воздействие на ход развития новоевропейской метафизики (показателен в этом плане интерес ряда последующих мыслителей к новым формам монизма и плюрализма). В данном аспекте философия Мальбранша также может быть признана необходимым звеном в развитии европейской мысли.

Оригинальность и даже уникальность Мальбранша среди других крупных представителей картезианства связана главным образом с его масштабным проектом соединения философии и религии в рамках «научной метафизики». Убеденный в необходимости обновления философии на основе сочетания ее с наукой, придания ей научного характера, Мальбранш вместе с тем попытался привлечь эту обновленную философию для защиты христианского вероучения. В то время как многие мыслители XVII столетия полагали, что прежняя формула «философия — служанка богословия» безнадежно устарела и утратила свою актуальность, Мальбранш, напротив, стремился подчинить философию религиозным установкам. Свою цель он видел в том, чтобы защищать старые (уже казавшиеся некоторым сомнительными) ценности новыми средствами. Французскому мыслителю представлялись совершенно неприемлемыми любые попытки изолировать друг от друга философию и религию.

Соединение философии и религии в его системе происходит как бы по двум направлениям. С одной стороны, Мальбранш использует философские доводы для объяснения и

обоснования «истин религии», стремится выразить их на современном ему «философском языке» (типичный пример — попытка «философского доказательства» учения о творении мира Богом). С другой стороны, он привлекает теологическую аргументацию для обоснования своей гносеологической концепции, своей теории окказиональных причин, для объяснения «причины соединения» души и тела, которое предлагается в рамках его антропологии и т.д. Неповторимое своеобразие позиции Мальбранша (по сравнению с другими выдающимися мыслителями его века) заключается именно в оригинально реализуемом стремлении прочно связать «новую» (картезианскую) метафизику с религией, которое, конечно же, неизбежно приводило к тому, что «новая философия» утрачивала светский характер и ее задача виделась уже не в достижении мудрости с целью приобретения власти над природой¹, а в приближении человека к Богу.

¹ Декарт, в частности, говорил в «Рассуждении о методе» о том, что «вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой... мы могли бы... стать, таким образом, как бы господами и владельцами природы» (Декарт Р. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 286).

- Арно А., Лансло К. Грамматика общая и рациональная Пор-Рояля. М., 1990.
- Арно А., Николь П. Логика, или искусство мыслить. М., 1991.
- Асмус В.Ф. Декарт. М., 1956.
- Беркли Д. Сочинения. М., 1978.
- Быховский Б.Э. Философия Декарта, М.; Л., 1940.
- Введенский А.И. Декарт и окказионализм. Берлин; Пб.; М., 1922.
- Виндельбанд В. История новой философии. Т. 1. М., 2000.
- Вольтер. Философские сочинения. М., 1996.
- Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994.
- Гельвеций К.А. Сочинения. Т. 1—2. М., 1973—1974.
- Гольбах П.А. Избранные произведения. Т. 1—2. М., 1963.
- Декарт Р. Сочинения. Т. 1—2. М., 1989—1994.
- Дидро Д. Сочинения. Т. 1—2. М., 1986—1991.
- Ершов М.Н. Проблема богопознания в философии Мальбранша. Казань, 1914.
- История философии: Запад—Россия—Восток / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. Кн. 2. М., 1996.
- Кондильяк Э.Б. Сочинения. Т. 1—3. М., 1980—1983.
- Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 2001.
- Ламетри Ж.О. Сочинения. М., 1976.
- Лейбниц Г.В. Сочинения. Т. 1—4. М., 1982—1989.
- Локк Д. Соч. Т. 1—3. М., 1985—1988.
- Мальбранш Н. Размышления истины. Т. 1—2. СПб., 1903—1906.
- Мелье Ж. Завещание. Т. 1—3. М., 1954.
- Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999.
- Нарский И.С. Западноевропейская философия XVII века. М., 1974.
- Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. СПб., 1996.
- Соколов В.В. Европейская философия XV—XVII веков. М., 2003.
- Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994.
- Фейербах Л. История философии. Т. 1—3. М., 1974.
- Фишер К. История новой философии. Т. 1. Декарт, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1906.
- Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. М., 1979.
- Хомский Н. Картезианская лингвистика. М., 2005.
- Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1993.
- Юм Д. Соч. Т. 1—2. М., 1996.
- Acworth R. La disparition de le matière chez les malebranchistes anglais John Norris et Arthur Collier // La passion de la raison. P., 1983.
- Adam M. La notion d'archétype chez Malebranche // Les études philosophiques. 1984. № 1.
- Adam M. Malebranche et le problème moral. Bordeaux, 1995.
- Adam M. Sur la terre comme au ciel. L'homme et Dieu selon Malebranche // Les études philosophiques. 1996. № 4.

Allard E. Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche im Journal de Trevoux. Halle, 1914.

Alquié F. Sources cartésiennes de Malebranche. De l'influence sur Malebranche de la conception substantialiste du sujet pensant // Les études philosophiques. 1974. № 4.

Alquié F. Le cartésianisme de Malebranche. P., 1974.

Ameline C. Traité de la volonté. P., 2009.

André Y.M. Oeuvres philosophiques. P., 1843.

André Y.M. La vie du R.P. Malebranche prêtre de l'Oratoire avec l'histoire de ses ouvrages. P., 1886.

Arnauld A. De la frequente communion. Lyon, 1739.

Arnauld A. Oeuvres philosophiques. P., 1843.

Arnauld A. Des vraies et des fausses idées. P., 1986.

Arnauld A. Textes philosophiques. P., 2001.

Augustyn W. Malebranche et Einstein // Malebranche. L'homme et l'oeuvres. P., 1967.

Baillet A. Vie de monsieur Descartes. P., 1946.

Balz A. Cartesian studies. N.Y., 1951.

Banfi A. Malebranche et l'Italie // Malebranche. P., 1938.

Bardout J.-C. Malebranche ou l'individuation perdue // Les études philosophiques. 1996. № 4.

Bardout J.-C. Toute-puissance et singularité // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998.

Beaude J. Bérulle, Malebranche et l'amour de Dieu // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1989. № 2.

Bertrand A. La critique condillacienne de l'amour du bien chez Malebranche // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998.

Bérulle P. Oeuvres complètes. P., 1856.

Bitbol-Hespériès A. Connaissance de l'homme, connaissance de Dieu // Les études philosophiques. 1996. № 4.

Blampignon E.A. Etude sur Malebranche. P., 1862.

Blanchard P. L'attention à Dieu selon Malebranche. P., 1956.

Blanchet L. Les antécédents historiques du "je pense, donc je suis". P., 1920.

Blondel C. La psychologie de Malebranche // Revue internationale de philosophie. 1938. № 1.

Blondel M. L'anti-cartésianisme de Malebranche // Revue de métaphysique et de morale. 1916. № 1.

Bonnet P. De la raison à l'ordre. Genèse de la philosophie de Malebranche. P., 2004.

Bordas-Demoulin J.B. Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences. T. 1. P., 1843.

Bossuet J.B. Oeuvres choisies. T. XXI—XXII. Versailles, 1822.

Bossuet J.B. Oeuvres complètes. Vol. XI. P., 1836.

Bossuet J.B. Oeuvres. P., 1979.

Bossuet J.B. De la connaissance de Dieu et de soi-même. P., 1990.

Bouillier F. Histoire de la philosophie cartésienne. T. 1—2. P., 1868.

Bouillier F. Histoire et critique de la révolution cartésienne. Lyon, 1842.

Boutroux E. L'intellectualisme de Malebranche // Revue de métaphysique et de morale. 1916. № 1.

Boutroux E. La philosophie allemande au XVII^e siècle. P., 1948.

Bréhier E. Matière cartésienne et création // Revue de métaphysique et de morale. 1937. № 1.

Bréhier E. Les "jugements naturels" chez Malebranche // Malebranche. P., 1938.

Bréhier E. Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau // Revue internationale de philosophie. 1938. № 1.

- Bréhier E. Sur la nouvelle édition de Malebranche // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1939. № 1—2.
- Bréhier E. Histoire de la philosophie. P., 2004.
- Bridet L. La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche. P., 1929.
- Bruch J.L. La méthode de m.Gueroult et son application à la philosophie de Malebranche // *Revue de métaphysique et de morale*. 1958. № 2—3.
- Bruch J.L. La combinatoire de Malebranche // *Revue de métaphysique et de morale*. 1963. № 3.
- Brunschvicg L. Les étapes de la philosophie mathématique. P., 1912.
- Brunschvicg L. L'expérience humaine et la causalité physique. P., 1922.
- Brunschvicg L. Spinoza et ses contemporains. P., 1923.
- Brunschvicg L. Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. T. 1. P., 1927.
- Brunschvicg L. La pensée intuitive chez Descartes et les cartésiens // *Revue de métaphysique et de morale*. 1937. № 1.
- Bulletin de la Société française de philosophie. 1938. № 3.
- Buzon F. Malebranche. Les Conversations chrétiennes. P., 2004.
- Callof E. Problèmes du cartésianisme. Descartes, Malebranche, Spinoza. Annecy, 1956.
- Cassirer E. Die philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert. P., 1939.
- Chastaing M. L'abbé de Lanion et le problème cartésien de la connaissance d'autrui // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1951. № 4—6.
- Chevalier J. Histoire de la pensée. T. 3. P., 1961.
- Chrétien J.L. L'obliquité humaine et l'obliquité divine dans les "Conversations chrétiennes" de Malebranche // *Les études philosophiques*. 1980. № 4.
- Church R.W. A study in the philosophie of Malebranche. L., 1970.
- Clauberg J. Opera omnia philosophica, Amstelodami. Vol. 1—2. 1691.
- Clauberg I. Logique ancienne et nouvelle. P., 2007.
- Collier A. Clavis universalis, or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world. L., 1713.
- Compayré G. Histoire critique des doctrines de l'éducation en France. T. 1. P., 1904.
- Connell D. The vision in God, Malebranche's scholastic sources. Louvain, 1967.
- Connell D. Malebranche et la scolastique // *Les études philosophiques*. 1974. № 4.
- Cordemoy G. de. Oeuvres philosophiques. P., 1968.
- Costabel P. La participation de Malebranche au mouvement scientifique // *Malebranche. L'homme et l'oeuvre*. P., 1967.
- Cousin V. Fragments de philosophie cartésienne. P., 1845.
- Cousin V. Histoire générale de la philosophie. P., 1867.
- Cresson A. Les courants de la pensée philosophique française. T. 1—2. P., 1927.
- Cresson A. La philosophie française. P., 1956.
- Cuvillier A. Essai sur la mystique de Malebranche. P., 1954.
- Damiron J.P. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle. T. I—II. P., 1846.
- Daval R. Histoire des idées en France. P., 1953.
- Delbos V. Malebranche et Maine de Biran // *Revue de métaphysique et de morale*. 1916. № 1.
- Delbos V. La philosophie française. P., 1921.
- Delbos V. Etude de la philosophie de Malebranche. P., 1924.
- Depraz N. De la phenomenology de la perception à la gnose transcendante // *La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche*. P., 1998.
- Descartes et le cartésianisme hollandais. P., 1950.

- Descartes R. Oeuvres. T. 1—11. P., 1996.
- Desoche P. Le vocabulaire de Malebranche. P., 2001.
- Dibon P. Sur l'histoire de la philosophie cartésienne. Groningen, 1955.
- Dreyfus G. Les différents aspects de la liberté humaine chez Malebranche // Revue de métaphysique et de morale. 1946. № 3.
- Dreyfus G. La volonté selon Malebranche. P., 1958.
- Dreyfus G. A propos d'études sur le thème "De la connaissance de Dieu" // Revue internationale de philosophie. 1960. № 53—54.
- Dreyfus J. Le problème de la liberté de l'homme dans la philosophie de Malebranche // Malebranche. L'homme et l'oeuvre. P., 1967.
- Dreyfus J. Philosophie et religion chez Malebranche // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1976. № 1.
- Ducassé P. Malebranche. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. P., 1947.
- Duhem P. L'optique de Malebranche // Revue de métaphysique et de morale. 1916. № 1.
- Dumas J.L. Les études malebranchistes en France // Les études philosophiques. 1965. № 3.
- Dupuy du Grez B. Traité sur la peinture. P., 2011.
- Elungu P.E. Etendue et connaissance dans la philosophie de Malebranche. P., 1973.
- Esquirol L. Le mérite et la grâce dans l'oeuvre de Malebranche // Archives de philosophie. 1938.
- Famy E. Etude sur la morale de Malebranche. Chaux-de Fonds, 1886.
- Ferrari J. Les sources françaises de la philosophie de Kant. Lille, 1981.
- Fontenelle B. Oeuvres. Vol. 1—8. P., 1790—1792.
- Forest A. Leveillé et Malebranche // Les études philosophiques. 1958. № 1.
- Franck A. Moralistes et philosophes. P., 1872.
- Franck A. André // Dictionnaire des sciences philosophiques. P., 1875.
- Gaudemar M. L'inquiétude de l'être (Malebranche et Leibniz) // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998.
- Gazier A. Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours. T. 1. P., 1924.
- Gerdil G.S. L'immatérialité de l'âme. Turin, 1747.
- Gerdil G.S. Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'Examen de M. Locke. Turin, 1748.
- Geulincx A. Opera philosophica. Vol. 1—3. Hagae, 1891—1893.
- Geulincx A. Choix de textes. P., 1970.
- Gilson E. Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. P., 1951.
- Gilson E. La polémique de Malebranche contre Aristote et la philosophie scolastique // The moderne schoolman. 1997. Vol. 74. № 3.
- Girbal F. A propos de Malebranche et de Bernard Lamy // Revue internationale de philosophie. 1955. № 32.
- Gouhier H. La première polémique de Malebranche // Revue d'histoire de la philosophie. 1927. № 1—2.
- Gouhier H. La vocation de Malebranche. P., 1926.
- Gouhier H. L'esprit de la métaphysique cartésienne // Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation. 1937. Fasc.18.
- Gouhier H. Philosophie chrétienne et théologie. A propos de la seconde polémique de Malebranche // Malebranche. P., 1938.
- Gouhier H. Sur l'unité de la pensée de Malebranche // Bulletin de la Société française de philosophie. 1938. № 3.

- Gouhier H. Introduction bibliographique à l'œuvre et à la pensée de Malebranche // *Revue internationale de philosophie*. 1938. № 1.
- Gouhier H. Malebranche et le problème de la participation // *Revue d'histoire de la philosophie*. 1938. № 22.
- Gouhier H. La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse. P., 1948.
- Gouhier H. La pensée métaphysique de Descartes. P., 1962.
- Gratry A. De la connaissance de Dieu. T. 1. P., 1856.
- Grimaldi N. Religion et philosophie chez Descartes et Malebranche // *Archives de philosophie*. T. 53. 1990.
- Grimm E. Arnold Geulincx Erkenntnistheorie und Occasionalism. Jena, 1875.
- Gueroult M. Etendue et psychologie chez Malebranche. Strasbourg, 1939.
- Gueroult M. Perception, idée, objet, chose chez G. Berkeley // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1953. № 4—6.
- Gueroult M. Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche // *Revue de métaphysique et de morale*. 1954. № 1—2.
- Gueroult M. Malebranche. T. 1—3. P., 1955—1959.
- Hoffmann G. Das Gottesproblem bei Geulincx und Malebranche. 1931.
- Holbach et Naigeon. Le militaire philosophe ou Difficultés sur la religion proposées au père Malebranche. Tanger, 2008.
- Hubert R. Le cartésianisme et le mouvement des idées philosophiques au XVII^e siècle // *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*. 1937. Fasc. 18.
- Jalabert J. Leibniz et Malebranche // *Les études philosophiques*. 1981. № 3.
- Janet P. Les maîtres de la pensée moderne. P., 1883.
- Joly H. Introduction // Malebranche. *Traité de morale*. P., 1882.
- Joly H. Malebranche. P., 1901.
- Jouffroy T. Cours de droit naturel. T. 1—2. P., 1858—1866.
- Jungst W. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei den Cartesianern Malebranche, Poiret und Spinoza. Leipzig, 1912.
- Keransflech C.-H. Observations sur le cartésianisme moderne. Rennes, 1774.
- Kolesnik-Antoine P. Introduction // Malebranche N. De l'imagination. P., 2006.
- Labbas L. L'idée de science dans Malebranche et son originalité. P., 1931.
- Laberthonnière L. Œuvres. Etudes de philosophie cartésienne. P., 1938.
- La Forge L. de. Œuvres philosophiques. P., 1974.
- Lallemand P. Histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France. P., 1889.
- Lamy B. Entretiens sur les sciences. Lyon, 1694.
- Lamy B. La rhétorique ou l'art de parler. Amsterdam, 1712.
- Lanion F. Méditations sur la métaphysique. *Fédé R. Méditaitons métaphysiques*. P., 2009.
- Laporte J. L'étendue intelligible selon Malebranche // *Revue internationale de philosophie*. 1938. № 1.
- Laporte J. Etudes d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle. P., 1951.
- Laporte J. La doctrine de Port-Royal. Vol. 1—2. P., 1951—1952.
- Lardic J.-M. Malebranche et l'argument ontologique // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1996. № 4.
- Lattre A. La ferveur malebranchiste et l'ordre des raisons // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1961. № 1.
- Lattre A. La volonté chez Malebranche et les contradictions de la doctrine // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1964. № 1.
- Lattre A. de. L'occasionalisme d'Arnold Geulincx. P., 1967.
- Lavelle L. Panorama des doctrines philosophiques. P., 1967.
- Lechais G. L'œuvre scientifique de Malebranche // *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. 1884. T. XVIII.

- Leduc-Fayette D. Malebranche. P., 1998.
- Leibniz G.W. Die philosophischen Schriften. Berlin, 1875—1890. Bd. I—VII.
- Leivel H. La vraie et la fausse métaphysique. Rotterdam, 1694.
- Lemaire P. Le cartésianisme chez les bénédictins. Dom Robert Desgabets, son système, son influence et son école. P., 1901.
- Lemoine A. Des vérités éternelles selon Malebranche. P., 1936.
- Le Senne R. Introduction à la philosophie. P., 1947.
- Lewin J. Die Lehre von den Ideen bei Malebranche. Berlin, 1912.
- Lewis G. L'âme et la durée d'après une controverse cartésienne // Revue internationale de philosophie. 1950. № 12.
- Lewis G. L'intervention de Nicole dans la polémique entre Arnauld et Malebranche d'après des lettres inédites // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1950. № 10—12.
- Luce A.A. Berkeley and Malebranche. L., 1934.
- Luce A. Malebranche et le Trinity College de Dublin // Malebranche. P., 1938.
- Lyon G. L'idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle. P., 1888.
- Maine de Biran. Oeuvres. T. XI. P., 1939.
- Malbreil G. Malebranche et le libéralisme // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1889. № 2.
- Malebranche N. Oeuvres / Ed. par J. Simon. T. 1—4. P., 1871—1884.
- Malebranche N. Correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan. P., 1947.
- Malebranche N. Oeuvres complètes / Ed. par A. Robinet. T. 1—20. P., 1958—1967.
- Malebranche N. Oeuvres / Ed. par G. Rodis-Lewis. T. 1—2. P., 1979—1992.
- Mallet S. L'infini indéfini de Malebranche // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998.
- Masset P. Jacques Paliard et Malebranche // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1980. № 2.
- Matter M. Le mysticisme en France au temps du Fénelon. P., 1863.
- Mauchaussat G. La signification du cartésianisme. De la liberté au "cogito" // Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation. 1937. Fasc. 18.
- McCracken C.J. Malebranche and British philosophy. Oxf., 1983.
- Merleau-Ponty M. L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. P., 1968.
- Montcheuil I. Malebranche et le quietisme. P., 1946.
- Moreau D. Malebranche, le désordre et le mal physique: et noli consolari // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998.
- Moreau D. Deux cartésiens. P., 1999.
- Moreau D. Malebranche. P., 2004.
- Moreau J. Malebranche et le spinozisme // Malebranche N. Correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan. P., 1947.
- Moreau J. La présence du monde et l'ouverture à l'être // Les études philosophiques 1959. № 4.
- Moreau J. Saint Augustin et Malebranche // La philosophie et ses problèmes. P., 1960.
- Moreau J. "Vision en Dieu" et "présence au monde" // Malebranche. L'homme et l'oeuvre. P., 1967.
- Mouy P. Les lois du choc des corps d'après Malebranche. P., 1927.
- Mouy P. Le développement de la physique cartésienne. P., 1934.
- Nedelkovitch D. Malebranche et Bosovich // Malebranche. L'homme et l'oeuvre. P., 1967.
- Nef F. Brèves remarques sur l'occasionalisme épistémologique // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998.
- Nicole P. Oeuvres philosophiques et morales. P., 1845.

- Nicole P. Pensées. Traité de la paix avec les hommes // Pascal B. Pensées. P., 1850.
- Norris J. An essay towards the theory of the ideal or intelligible world. Vol. 1–2. L., 1701–1704.
- Novaro M. Die Philosophie des Nicolaus Malebranche. Berlin, 1893.
- Ollé-Laprune L. La philosophie de Malebranche. T. 1–2, P., 1870.
- Pillon F. L'évolution de l'idéalisme au dix-huitième siècle. Malebranche et ses critiques // L'année philosophique. 1893. P., 1894.
- Pillon F. L'évolution de l'idéalisme au dix-huitième siècle. Spinozisme et malebranchisme // L'année philosophique. 1894. P., 1895.
- Pinchard B. Souveraineté de Malebranche. La constance d'une philosophie de l'Ordre // Les études philosophiques. 1996. № 4.
- Pinchard B. Souveraineté de Malebranche: un amour dominant du possible? // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998.
- Pinchard B. Sensibilité de Malebranche: l'occasionalisme au-delà du tragique? // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998.
- Pollnow H. Réflexions sur les fondements de la psychologie chez Malebranche // Malebranche. P., 1938.
- Poulain de la Barre F. De l'égalité de deux sexes. De l'éducation des dames. De l'excellence des hommes. P., 2011.
- Prost J. Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne. P., 1907.
- Regis P.S. Cours entier de philosophie. Vol. 1–3. Amsterdam, 1691.
- Regis P.S. L'usage de la raison et de la foy, ou l'accord de la foy et de la raison. P., 1704.
- Regius H. Fundamenta physices. Amstelodami, 1646.
- Regius H. De affectibus animi dissertation. Utrecht, 1650.
- Regius H. Philosophia naturalis. Amstelodami, 1654.
- Reiter J. System und Praxis. Zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphysik im Werk von Malebranche. Freiburg-München, 1972.
- Remaud O. Des phénomènes au système. Notes sur Leibniz face à Locke et à Malebranche // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998.
- Rénusat C. De la philosophie de l'Oratoire // Revue des Deux Mondes. 1854. T. VII.
- Renouvier C. Philosophie analytique de l'histoire. Les idées. Les religions. Les systèmes. T. 1–4. P., 1896–1897.
- Rivaud A. Histoire de la philosophie. T. 3. P., 1950.
- Robinet A. Malebranche et Leibniz. P., 1955.
- Robinet A. Les manuscrits de Malebranche (Le fonds Adry) // Revue internationale de philosophie. 1956. № 38.
- Robinet A. Un opuscule inédit de Malebranche // Revue de métaphysique et de morale. 1957. № 1.
- Robinet A. Considérations sur un centenaire (Notes soumises aux historiens de Fontenelle) // Revue de métaphysique et de morale. 1958. № 2–3.
- Robinet A. Un ami de Malebranche: Pierre Berrand // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1958. № 3.
- Robinet A. La vocation académicienne de Malebranche // Revue d'histoire des sciences. 1959. № 1.
- Robinet A. Le groupe malebranchiste introducteur du calcul infinitesimal en France // Revue d'histoire des sciences. 1960. № 4.
- Robinet A. La philosophie malebranchiste des mathématiques // Revue d'histoire des sciences. 1961. № 3–4.
- Robinet A. Malebranche dans la pensée de Fontenelle // Revue de synthèse. 1961. № 21.

- Robinet A. Conception tragique et conception optimiste de la nature humaine dans la philosophie de Malebranche // Les études philosophiques. 1965. № 3.
- Robinet A. Philosophie et théologie: Malebranche et son temps // Malebranche. L'homme et l'oeuvre. P., 1967.
- Robinet A. La philosophie française. P., 1969.
- Robinet A. Malebranche de l'Académie des sciences. L'oeuvre scientifique. P., 1970.
- Robinet A. Aux sources jansénistes de la première oeuvre de Malebranche // Les études philosophiques. 1974. № 4.
- Robinet A. Un siècle d'études malebranchistes: courants dominants // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998.
- Robinson L. Un solipsiste au XVIII^e siècle // L'année philosophique. 1913. XXIV.
- Robinson L. Le "cogito" cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1937. № 5—8.
- Rochot B. Malebranche en son temps // Revue de synthèse. 1964. № 36.
- Rodis-Lewis G. Le problème de l'inconscient et le cartésianisme. P., 1950.
- Rodis-Lewis G. Nicolas Malebranche. P., 1963.
- Rodis-Lewis G. Un malebranchiste méconnu: Keranflech // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1964. № 1.
- Rodis-Lewis G. La connaissance par idée chez Malebranche // Malebranche. L'homme et l'oeuvre. P., 1967.
- Rodis-Lewis G. Sources scientifiques du premier ouvrage de Malebranche // Les études philosophiques. 1974. № 4.
- Rodis-Lewis G. Les limites initiales du cartésianisme de Malebranche // La passion de la raison. P., 1983.
- Rodis-Lewis G. Une lettre de Malebranche // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1988. № 4.
- Rodis-Lewis G. Philosophes européens et confucianisme au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1989. № 2.
- Rodis-Lewis G. L'anthropologie cartésienne. P., 1990.
- Rodis-Lewis G. L'âme et le corps chez Descartes et ses successeurs: la naissance de l'occasionalisme // Les études philosophiques. 1996. № 4.
- Roger J. L'expression littéraire chez Malebranche // Malebranche. L'homme et l'oeuvre. P., 1967.
- Rohault J. Traité de physique. T. 1—2. Brux., 1708.
- Rohault J. Entretiens sur la philosophie // Claire P. Jacques Rohault. P., 1978.
- Rolland E. Le surnaturel dans la philosophie de Malebranche // Archives de philosophie. 1938.
- Roustan D. La première édition des oeuvres complètes de Malebranche // Malebranche. P., 1938.
- Roux A. La grâce et la légèreté de l'être chez Malebranche // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998.
- Royer-Collard P.P. Fragments philosophiques. P., 1913.
- Saisset E. Essai de philosophie religieuse. P., 1859.
- Saisset E. Descartes, ses précurseurs et ses disciples. P., 1865.
- Schmaltz T.M. Malebranche's theory of the soul: a cartesian interpretation. Oxf., 1996.
- Schrecker P. Le parallélisme théologico-mathématique chez Malebranche // Malebranche. P., 1938.
- Schrecker P. Malebranche et le préformisme biologique // Revue internationale de philosophie. 1938. № 1.
- Schuhl P.M. Malebranche et Quesnay // Malebranche. P., 1938.
- Senofonte C. Arnauld et Malebranche. Le débat sur les idées // Revue internationale

nale de philosophie. 1994. № 4.

Simon J. Introduction // Malebranche N. Oeuvres. T. 1. P., 1884.

Sinaceur M.A. Al-Ghazali et l'ironie de Malebranche sur Averroes // Arabica. 1987. Fasc. 3.

Stieler G. Nikolaus Malebranche. Stuttgart, 1925.

Stieler G. Leibniz und Malebranche das Theodiceeproblem. Darmstadt, 1930.

Taillandier S.-R. Nicole // Dictionnaire des sciences philosophiques. Sous la dir. de Ad. Franck. P., 1875.

Terraillon E. La morale de Geulincx. P., 1912.

Thamin R. Le Traité de morale de Malebranche // Revue de métaphysique et de morale. 1916. № 1.

Trottmann C. La vision en Dieu chez Malebranche, Thomas et Suarez // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998.

Van Biéma E. Comment Malebranche conçoit la psychologie // Revue de métaphysique et de morale. 1916. № 1.

Vernière P. Spinoza et la pensée française avant la Révolution. T. 1—2. P., 1954.

Veto M. Le rien de la liberté: Malebranche et la philosophie de la volonté // Revue de métaphysique et de morale. 1987. № 4.

Vidgrain J. Le christianisme dans la philosophie de Malebranche. P., 1923.

Vielliard-Baron J.-L. Méditation malebranchiste sur le problème de l'illusion // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1989. № 2.

Vielliard-Baron J.-L. De Descartes à Malebranche: la question de l'homme // Les études philosophiques. 1996. № 4.

Vielliard-Baron J.-L. L'âme et l'amour selon Malebranche // Les études philosophiques. 1996. № 4.

Vielliard-Baron J.-L. Malebranche ou la pensée méditante // La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche. P., 1998.

Vorlander K. Französische Philosophie. Breslau, 1923.

Wahl J. Tableau de la philosophie française. P., 1946.

Weber A. Histoire de la philosophie européenne. P., 1914.

Научное издание

Кротов Артем Александрович
МАЛЬБРАНШ И КАРТЕЗИАНСТВО

Редактор И.Е. Новикова

Обложка художника В.А. Чернецова

Художественный редактор Ю.М. Добрянская

Технический редактор Н.И. Матюшина

Компьютерная верстка Ю.В. Одинцовой

Подписано в печать 30.07.2012 г.
Формат 60×90 1/16. Бумага офс. № 1. Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 20,0. Уч.-изд. л. 18,0.
Тираж 500 экз. Изд. № 9670. Заказ № .

Ордена «Знак Почета»
Издательство Московского университета.
125009, Москва, ул. Б. Никитская, 5/7.
Тел.: 629-50-91. Факс: 697-66-71.
939-33-23 (отдел реализации)
E-mail: secretary-msu-press@yandex.ru
Сайт Издательства МГУ:
www.msu.ru/depts/MSUPubl2005
Интернет-магазин: www.msupublishing.ru

Адрес отдела реализации:
Москва, ул. Хохлова, 11 (Воробьевы горы, МГУ).
E-mail: izd-mgu@yandex.ru. Тел.: (495) 939-34-93.

Отпечатано в типографии МГУ.
119991, ГСП-1, г. Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 15.