

ПУБЛИКАЦИЯ

Жан-Люк Марион

О БЕЛОЙ ТЕОЛОГИИ ДЕКАРТА¹

Жан-Люк Марион (род. 1946) — один из самых известных (к сожалению, не в России) французских философов и теологов последних двух десятилетий. Богословские труды Мариона, в первую очередь книга «Бог без бытия», принадлежат к ярчайшим творениям так называемой постмодернистской теологии. Как философ, Марион формировался под влиянием столь разных мыслителей, как Деррида, Хайдеггер, Левинас. Среди относительно ранних работ Мариона-философа центральное место занимает трилогия о Декарте: «О серой онтологии Декарта», «О белой теологии Декарта» и «О метафизической призме Декарта». Эти книги принадлежат к большой философии не в меньшей, а может быть, даже в большей мере, чем к историко-философским трудам в привычном смысле слова. Вся мощь профессорской эрудиции и вся утонченность исследовательской техники поставлены в них на службу философской задаче внушительного размаха: заново прочесть общеизвестные тексты Декарта не просто в свете предшествующей ему традиции, но в свете онтологических первоначал философии как таковой. В публикуемом ниже «Введении» к «Белой теологии Декарта» (1981) Марион так определяет свой замысел: выявить подспудную связь декартовского начинания в философии со старым средневековым вопросом об аналогии сущего и показать, каким образом закрытие этого вопроса у Декарта становится открытием фундаментального вопроса об основании.

Перевод и примечания выполнены в рамках проекта РГНФ N 06-0300486а

¹ Marion J.-L. Sur la théologie blanche de Descartes, Quadrige / PUF, 1981, 2^e éd. 1991; 492 p.

«... Во всяком случае, думаю, что я нашел способ доказать метафизические истины с большей очевидностью, нежели очевидность доказательств в геометрии; говорю — по моему разумению, ибо не знаю, смогу ли убедить в этом других».

(Декарт — Мерсенну, 15 апреля 1630)

«Blanc, blanche (белый, белая)... 5) То, на чем ничего не написано... *Перен.*: дать карт-бланш кому-либо — предоставить полную свободу. Карт-бланш: чистая бумага, на которой пишут что угодно».

(Э. Литтре, Словарь французского языка, с. V.)

Введение: вопросы

1

Вопрос о Декарте: творение вечных истин и утраченная аналогия

Всякая мысль являет свое величие лишь в меру тех утверждений, которые она допускает, — но и тех вопросов, которые она вызывает; вернее, которыми она питается. Ибо вопрос — лучшая пища для мысли, нежели утверждение. Утверждение стóбит столько, сколько стоят его доказательства, и если они ставятся под вопрос, оно рушится. Вопрос же выживает, когда его ставят под вопрос, и при этом не только не ослабевает, но даже укрепляется. Вопрос по определению не перестаёт порождать сам себя — по крайней мере, если он действительно разворачивается как вопрос.

Вопрос есть то, чего ответ не в силах ни упразднить, ни поставить под контроль; напротив, вопрос есть то, что продлевается ответом и осуществляется в нем. Ответ укрепляет и довершает вопрошание, потому что продолжает его. А сам ответ обращается в догматизм, который ничего не значит, так как больше не поддерживает огонек беспокойства в вопросе. Ведь, в отличие от идеологии, философия выдвигает тезис лишь для того, чтобы поддержать беспокойство, заключенное в вопросе, а вовсе не для того, чтобы замаскировать или устранить его. И наоборот: рискнем заявить, что философские тезисы заслуживают исследования лишь ради того, чтобы можно было с их помощью подняться к серьезности существенного вопроса, их породившего. Догматический ответ не отменяет изначального вопроса, но свидетельствует о нем, ибо рождается из него и позволяет вернуться к нему. Но этот обратный путь доступен только взгляду философа. Вот почему только философ способен увидеть историю философии как философский акт: он один видит ее философским взглядом. Но откуда к ответу возвращается его вопрос? Из вопрошания, которое провоцирует философа. Само это вопрошание появляется в пейзаже, уже определенном предшествующей историей мысли. Оригинальность никогда не бывает абсолютной; она тем менее абсолютна, что ее инновации в самом деле изменяют концептуальный пейзаж. И кто же не знает, что все мнимые превосходения или претензии на абсолютную (наконец-то) изначальность — эти сироты первоначала, вдовы

соотнесенности — тотчас терпят крушение, по крайней мере, когда наивно повторяют давно забытые банальности? Единственная стоящая оригинальность срastается с вопрошанием, колеблющим прежний концептуальный пейзаж. Более того: только такое колебание впервые позволяет явиться прежнему концептуальному пейзажу и выдаёт его ветхость. Этот переворот определяет собой разрыв, который в собственном смысле и составляет единственную оригинальность новой мысли. Вопрошание, разрыв: только так может начаться новая мысль.

Как начинается картезианская мысль — вернее, как Декарт начинает ее в мысли? Он притязает на абсолютную новизну: «Nemo ante me...», «... a nemine ante me...» [«Никто прежде меня...», «... никем прежде меня...»]¹. Но при этом он притязает — одновременно и весьма настойчиво — на абсолютную преемственность по отношению к философской традиции в целом: «Addo etiam, quod forte videbitur esse paradoxum, nihil in ea Philosophia esse, quatenus censetur peripatetica, et ab aliis diversa quod non sit novum; nihilque in mea, quod non sit vetus»; «... meam Philosophiam esse omnium antiquissimam, nihilque ab ea diversum esse in vulgari, quod non sit novum» [«Добавлю также — что, может быть, покажется парадоксальным, — что в этой философии, которая считается перипатетической и отличной от других, нет ничего, что не было бы новым; ни в моей нет ничего, что не было бы старым»; «... моя философия — самая старая из всех; а из того, что в общем отлично от нее, нет ничего, что не было бы новым»]². Тем самым Декарт прямо говорит, что именно в своих инновациях он остается старым. Но такая игра новизны и старины вовсе не предполагает повторения. Напротив, она предполагает, что инновация, выраженная в новых тезисах, вновь обращается не к старым утверждениям, а к старым вопросам; более того, она обращается к ним решительнее, чем соответствующие старые утверждения. Когда новые мыслители высказываются на старые темы, они являют больше старины: «больше старины» означает здесь не большую ветхость, а более строгое соответствие. Как измерить это соответствие и какой статус признать за ним? Чтобы ответить на тот вопрос, следовало бы определить, во-первых, в чем состоит наиболее оригинальный декартовский тезис, и, во-вторых, каким образом этот тезис соответствует более старому вопросу. Итак, в чем обнаруживается оригинальность Декарта? Метод, сомнение, *cogito*, доказательства существования Бога и т. д. знаменуют, конечно, радикальное продвижение вперед; но все эти положения — по крайней мере, взятые по отдельности — имеют прецеденты: их близость к источникам отмечалась и вымерялась со времен Мерсенна и Арно и вплоть до последних работ Бланше, Койре и Жильсона. Точно так же эти положения обнаруживаются после Декарта — разумеется, с изменениями и исключениями, но никогда не исчезаая до конца: напротив, филиации отмечаются и прослеживаются от Ф. Буийе до Ф. Алькие и П. Роди-Леви. В отношении всех этих положений оригинальность Декарта заключается не столько в том, что он их открыл и сформулировал, сколько в том, как он их упорядочил и какие соответствующие функции им придал. Материально выйдя из предшествующей доксографии, они стали составной частью всего последующего метафизического мышления. В каком-то смысле *cogito* — именно в силу того, что оно стало для нас картезианским — более не принадлежит Декарту, как онтологический аргумент не принадлежит одному лишь Ансельму. Однако есть тезис, который характерен для картезианской мысли в собственном смысле и который всякое другое мышление единодушно или почти единодушно отвергло или проигнорировало — до такой степени, что общепринятая интерпретация сумела принизить его значение у самого Декарта. Речь идет о творении вечных истин. Ника-

кая истина, сколь бы существенной она ни казалась человеческому разуму, не имеет абсолютной значимости для Бога, потому что Бог сотворил ее. Иначе говоря, горизонт рациональности обязан своей действительностью — для нас непреходящей — установлению, т. е. безусловному условию, которое делает саму рациональность обусловленной. Оригинальность этого утверждения, впервые высказанного в 1630 г. в трех письмах — странных и одиноких — к П. М. Мерсенну, дружно подчеркивают все критики. Оригинальность по отношению к предшественникам Декарта: «Из всех его метафизических концепций эта, быть может, является наиболее оригинальной: концепция, которая содержит менее всего добавочных элементов и наилучшим образом объясняется внутренними потребностями системы» (Э. Жильсон). «Нет ничего более противоположного схоластике, чем теория творения вечных истин» (Ф. Алькие). «Творение вечных истин освящает разрыв Декарта с любыми искушениями платонизма» (Г. Роди-Леви). (Мы еще будем подробно рассматривать, в чем состоит оригинальность этого разрыва). Оригинальность также — и, может быть, прежде всего — по отношению к преемникам Декарта, включая тех, которые — разумеется, фигурально — именуется «картезианцами»: «Теория творения вечных истин не была поддержана великими картезианцами XVII в. — Мальбраншем и Лейбницем; более того, она подвергалась более или менее ожесточенным нападкам с их стороны» (Э. Брейе). Этот вывод получил полное подтверждение в трудах И. Белавала о Лейбнице, М. Геру о Спинозе, Ф. Алькие о Мальбранше, А. Гуйе об августинианстве, и т. д.³ Мы надеемся впоследствии подробно рассмотреть способы и мотивы этого отвержения. Дело выглядит таким образом, словно, заявив о творении вечных истин, Декарт не только провозгласил радикально новое утверждение, но и — прежде всего — открыл некий вопрос, который после него все постарались закрыть. Мы спрашиваем: о какой новизне идет речь? Что она ставит под вопрос? Что означает единодушная критика, тотчас после смерти Декарта дисквалифицировавшая и отбросившая эту инновацию? Решительный разрыв, осуществленный этим тезисом, подразумевает некое сущностное вопрошание. Вот это сущностное вопрошание и надлежит восстановить в начинании Декарта.

И здесь вступает в силу последний парадокс: даже в декартовском тексте этот тезис не раскрывается с полной ясностью. Дело не в том, что, как часто — и ошибочно — полагают, это учение остается маргинальным, полускрытым или слишком скрытым, или слишком точно датированным: мы увидим, что, напротив, оно с очевидным постоянством развивается с 1630 по 1649 гг. Кроме того, названные тексты сами по себе не предоставляют непреодолимых трудностей для понимания, а их теоретическое содержание не вносит глубокого раскола между основными направлениями критики. В чем же тогда проблема? В том, что творение вечных истин остается как бы на обочине картезианской метафизики: «Эта концепция, при всей ее важности, не принадлежит к корпусу учения» (М. Геру). Разумеется, в этом вопросе — хотя бы методологически — мы должны следовать за Ф. Алькие, который усматривает в данном тезисе «ключ к картезианской метафизике»⁴; в противном случае мы утрачиваем почву для самого вопрошания. Но признать в нем ключ недостаточно: ключ открывает, но едва открытие состоялось, он теряет для нас всякое значение. Если письма 1630 г. (пусть даже на них существуют более поздние ссылки) открывают мысль навстречу «Бытию», они все еще остаются не более чем открытием, увертюрой. Но в философии, как и в музыке, увертюра должна смолкнуть, чтобы могло начаться действие; поэтому сама по себе она еще ни о чем не говорит, но пробуждает внимание — хотя бы звуком взрыва. Чтобы придать учению о творении

вечных истин его подлинный метафизический статус, нужно признать, конечно, за ним его собственную значимость, но прежде всего поместить его в центр всего картезианского мышления. Если держаться только за прямо высказанные положения 1630 г., последующих намеков, при всем их постоянстве, окажется для этого недостаточно. Основные моменты *Размышлений о первой философии* (сомнение, *ego*, Бог и т. д.) не предполагают названной доктрины и не ссылаются на нее: между слишком разными положениями не может быть преемственности. Поэтому такую преемственность можно установить, только отправляясь от инстанции более существенной, чем утверждения, но вдохновляющей их все, — от вопрошания. Итак, мы ищем вопрос: вопрос достаточно радикальный, чтобы он мог иметь следствием взрыв 1630 г., а также элементы метафизики 1641 г. и, что еще важнее, отсутствие специальной метафизики в промежуточном периоде. Эта скрытая нивелирующая сила, фокус любой перспективы, — этот вопрос должен явить также связь и разрыв, преемственность и ее отсутствие между Декартом и его предшественниками. Возможно ли опознать этот вопрос? Предложим гипотезу: речь идет о вопросе об аналогии. Именно вопрос об аналогии непосредственно вызвал к жизни письма 1630 г., где прямо подвергается критике доктрина Суареса по одной смежной проблеме и где, выступая против унивокальности сущего, Декарт заходит настолько далеко в требовании эквивокальности, что постулирует бесконечную пропасть между конечным и бесконечным — пропасть как онтическую, так и эпистемологическую. В этом зиянии *Размышления* развернут свои тезисы, чтобы утвердить, несмотря на эквивокальность, бесконечное основание для человеческой науки и конечного сущего. Короче говоря, вопрос об аналогии вдохновил в 1630 г. тезис о творении вечных истин, но вместе с тем и тезисы 1641 г., в коих предпринята попытка ответить на в каком-то смысле трагическое открытие 1630 г. Невысказанный вопрос стоит за высказанными положениями, обеспечивая их невидимую на первый взгляд взаимосвязь. Декарт как теоретик аналогии: вот наш первый диахронический парадокс, призванный снять подозрение в синхронической непоследовательности.

Еще не пришло время ни разбираться в деталях этого парадокса, ни доказывать его правоту. Однако напрашиваются несколько принципиальных подтверждений.

а) Хотя, насколько нам известно, никто систематически не исследовал декартовский *corpus* с точки зрения проблематики аналогии, некоторые комментаторы, из числа самых именитых, предчувствовали ее важность для понимания картезианского выбора. Вот что пишет Э. Жильсон: «Радикальное отрицание качественности есть радикальное отрицание аналогии между материальным и умопостигаемым; а поскольку аналогия была схоластическим методом *par excellence*, позволяющим подняться от мира к Богу, этот традиционный путь закрывается перед Декартом». Об этом же говорит А. Гуйе: «Он (Декарт) не мыслит даже возможности аналогического познания — по тем же причинам, какие диктовали ему его теорию творения вечных истин». «Чтобы избежать унивокальности, Декарт отказывается от всякого мышления, подразумевающего какое-либо сходство, — будь оно даже, подобно томистской аналогии, очищено от антропоморфных импликаций»; и поэтому он «вынужден искать нечто отличное от аналогии», «... противоположность аналогии»⁵. Оба исследователя сходятся в том, что радикальная и многообразная критика, которую навлекает на себя аналогия, только сильнее подчеркивает ее роль как определяющей инстанции. Оригинальность нашего исследования заключается в попытке выявить все импликации этой критики, заставить вполне проявиться и заговорить это отсутствие.

b) То утверждение, что редко или неясно формулируемый вопрос и прямо отвергаемая доктрина способны радикальным образом определить картезианскую проблематику, может быть оправдано лишь при том допущении, что аналогия — понятие, которое в ту эпоху являлось теологическим — сумела анонимно продолжить свое существование в новом, философском контексте. Это прекрасно сознавал Э. Жильсон: «Тот факт, что в XVII в. Декарт и Лейбниц решили считать философскими утверждения, до того считавшиеся богословскими, не изменил природы этих утверждений. Либо они так и не стали философскими, либо уже были таковыми. . . Неожиданно для себя историк обнаруживает, что в философские учения XVII в., бунтующие против теологии, переходит множество заключений, сделанных в XIII в. теологами, которые никогда и не желали быть никем иным»⁶. Речь идет не только о дехристианизации утверждений, но, возможно, и о дехристианизации вопросов. Вопрос об аналогии превращается в конечном счете в вопрос об отношении между конечным и бесконечным, и потому изоморфизм вопрошания выживает, несмотря на перемену наименований, хотя и испытывает на себе ее последствия. Во всяком случае, мы просим допустить возможность такого *континуума*.

c) Глубина изначального, собственно картезианского разрыва с этим *континуумом* требует наметить линии концептуального сближения Декарта с предшествовавшими авторами. Какими? Прежде всего, очевидно, с Суаресом. Боссюэ где-то заметил, что Суарес резюмировал в себе всю схоластику; это суждение, в несколько ином стиле, подхватывает М. Грабман: «*Disputationes Metaphysicae* Суареса представляют самое подробное систематическое изложение метафизики, какое когда-либо имело место»⁷. Кроме того, внимательное изучение текстов подтвердит — если в этом есть нужда — очевидность такой филиации, проистекающей из близости во времени и подкрепленной общностью образования, полученного в иезуитских коллегиях. Но следует также учесть мнения тех авторов, которых цитирует и с которыми открыто полемизирует Суарес в *Метафизических рассуждениях*. Совсе нет нужды предполагать, что Декарт непосредственно читал св. Фому (в чем он, впрочем, и сам признавался), Дунса Скота, Оккама и других, чтобы допустить, что он знал их основные темы: посредничество Суареса и полученное образование в достаточной степени гарантировали ему знакомство с ними. Но и в данном случае текстуальные исследования подтверждают это. Наконец, следует принять во внимание второстепенных авторов, которых Декарт, по его собственному признанию, читал или хотя бы просматривал: например, Евстахия де Сен-Поль или Ш.-Ф. Д'Абра (Абра де Ракониса)⁸. Мы также обратимся к другим *minores**, современникам Декарта поры его формирования: это Гоклениус, *Философский словарь*, Франкфурт 1613, Сципион дю Пле, *Метафизика, или сверхъестественная наука*, Париж, 1606, и, разумеется (помимо Галилея, Кеплера и Беруля), Мерсенн: все его труды, опубликованные до 1630 г.: *Самые известные вопросы относительно книги Бытия*, 1923; *О нечестии деистов, атеистов и свободомыслящих*, 1624; *Истина наук, или против скептиков*, 1625. Конечно, Декарт нигде не подтверждает, что прочитал все эти книги; а что касается Мерсенна, он даже имеет жестокость уверять в противоположном. Но помимо того, что здесь есть доля авторского кокетства, всякий знает, что вчера, как и сегодня, не было необходимости прочитать книгу, чтобы испытать ее косвенное влияние, — более того, чтобы испытать влияние того течения мысли, по отношению к которому эта книга выступает не более чем симптомом. Культурная среда первой половины XVII в. тяготеет над Декартом, который, хочет он того или нет, сформировался к 1630 г. — по крайней мере, в отношении к этой среде. Вообще говоря,

мы поверим комплименту, который сделал Декарту Мерсенн и который вставлен так удачно, что его нельзя не заметить: «В конце концов, вы сделали большое дело... показав, что не презираете или, по крайней мере, не игнорируете философию Аристотеля... Я также всегда уверяю в этом тех, кто думает, будто вы вообще не понимаете схоластической философии: я, напротив, доведу до их сведения, что вы знаете ее так же хорошо, как и преподающие ее мэтры, которые непомерно кичатся своим искусством»⁹. В конечном счете это признание лишь подтверждает собственное мнение Декарта о самом себе: «...и я отнюдь не видел, чтобы меня считали ниже моих соучеников, хотя среди них уже были некоторые, которых прочили на место наших учителей» (*DM* 5, 10–13). Таким образом, преемственность, без которой было бы напрасно искать в картезианстве эхо вопроса об аналогии, опирается на три гипотезы, требующие подтверждения: о сознательном и бессознательном разрушении любых учений об аналогии в картезианских текстах; о возможности для теологического вопроса перейти в область философии под другим или даже под тем же самым именем; и, наконец, о знании средневековых традиций, которым владел Декарт, — знании гораздо более точном, нежели предполагалось.

Итак, мы попытаемся вновь применить тот герменевтический подход, который уже был испробован нами в отношении *Правил для руководства ума*¹⁰. Тогда мы предположили, что постоянное соотнесение с мыслью и текстом Аристотеля позволит придать *Правилам* менее маргинальный статус и обнаружить в них уже не набросок эпистемологии (а именно, эпистемологии *Рассуждения о методе* и *Эссе*), ни даже законченную эпистемологию, а средство подрыва аристотелевской онтологии, который осуществляется посредством этой эпистемологии. Будучи поставлены в такую перспективу, *Правила* представляют собой серую онтологию Декарта, его общую метафизику. Сегодня сходным образом, но более основательно мы хотели бы применить этот герменевтический метод к учению о сотворенности вечных истин, постоянно соотнося его с вопросом об аналогии. Разумеется, вместо единого корпуса текстов (аристотелевского) нам предстоит обратиться к более обширному корпусу, который выстраивается вокруг Суареса и через него восходит к другим схоластам. Более того, корпус соотносимых текстов следует расширить, включив в него также современников Декарта из числа несхоластов, которые тоже рассматривали вопрос об аналогии — в качестве теологов (Беруль, Мерсенн) или естествоиспытателей (Кеплер, Галилей). Однако трудности сравнительного анализа не меняют замысла: мы хотим показать, что в перспективе вопроса об аналогии доктрина сотворенности вечных истин означает выбор определенной теологической позиции в философии; что она решительным образом определяет не только все отношения между человеческим и божественным знанием мирских сущих, но и всякое познание человеком того, что позднее составит тройную область специальной метафизики: души, мира и Бога. Итак, серой онтологии Декарта, проступившей из соотнесения *Правил* с Аристотелем, соответствует белая теология, определенная (или не определенная), исходя из аналогии¹¹. Таким образом, аналогия позволяет вновь поставить вопрос о Декарте и творении вечных истин — но позволяет, лишь исчезая сама, как таковая.

2

Вопрос о метафизике: творение вечных истин и искомое основание

Итак, тотчас возникает другой вопрос, касающийся не столько Декарта, сколько метафизики; вернее, того события, которое порождается в метафизике появлением

декартовской мысли. Фактически перед мыслью историка философии стоит тройное событие; предваряя его подробное описание, сформулируем его следующим образом: преемственность, закрытие и открытие.

Преемственность. Уже давно карикатурная модель радикального начинания Декартом метафизики Нового времени утратила достоверность. Открывается все более тесная связь, обуславливающая преемственность (пусть даже не лишенную трещин) между Декартом и мышлением Средневековья. Но обычно (за исключением, пожалуй, юношеской работы А. Койре) прослеживание филиаций не касается теологической области — разве Декарт не воздерживался самым тщательным образом от всякой теологии, кроме философской (по замыслу, если не фактически)¹²? — и осуществляется лишь в области метафизики, эпистемологии, морали и т. д. Поэтому исследование преемственности в частных вопросах (и разрыва, которым она чревата) рискует укрепить впечатление, будто поле мышления, взятое в целом, радикально изменилось. Ибо исторический поворот, осуществленный Декартом, затрагивает мышление в целом и возможен именно в той мере, в какой он, затрагивая все виды мышления, совершается также в области теологии. Разумеется, это не значит, что Декарт ознаменовал некий вновь возникший уклон в сторону обмирщения или в противоположную сторону: ведь такие утверждения (если допустить, что подобный спор в истории философии имеет смысл) зависят от принятого способа постановки вопроса, который только и делает возможной нововременную альтернативу при ответе. Декарт не сумел бы изменить существо этого вопроса, если бы не вступил в диалог с тем способом его постановки, который был принят до него. Короче говоря, преемственность следует распространить на область теологии, а в ней довести до учения об аналогии. Такая гипотеза позволяет прийти к выводу капитального значения: для эпохи Нового времени, решительно отделяющей рациональную теологию (специальную метафизику) от теологии откровения — примерно от Декарта до Канта, — определяющим оказывается вопрос об аналогии, т. е. вопрос из области христианской теологии, потому что он порожден проблемой божественных имен. Более того: коль скоро Декарт устанавливает свою специальную метафизику в споре по вопросу об аналогии, его конечная позиция, какой бы она ни была (включая радикальное критическое преобразование всякой аналогии), зачинает всю последующую проблематику, а потому позволяет объяснить ее как ответ на вопрос об аналогии. Иначе говоря, если Декарта делает зачинателем его спор с предшественниками по вопросу об аналогии, то именно этот спор определяет также всю последующую философию, которую начинает Декарт. Это значит, что метафизика даже того периода, когда она исключала из своей области теологию откровения, может быть представлена как подспудно определяемая этой теологией или, по крайней мере, связанная с ней: ведь тенденция к *univocitas*, характерная — хотя и в разных смыслах — для Спинозы, Мальбранша и Лейбница и противопоставляющая их картезианской тенденции к *aequivocitas*, принадлежит к кругу собственных проблем теологии откровения. Таким образом, метафизика ни на миг не переставала поддерживать с христианством отношение внутреннего сближения: ни до Декарта, ни после него. Во всяком случае, именно этот тезис предстоит обосновать герменевтике творения вечных истин, отправляющейся от вопроса об аналогии.

Закрытие. Парадоксальным образом эта герменевтика, якобы переоценивающая значение аналогии в XVII в. — у Декарта, а также у Беруля, Кеплера, Мерсенна, Галилея и других, — вынуждена прежде всего констатировать, что ни один из этих авторов непосредственно не разрабатывал учения об аналогии. Пожалуй, после Су-

ареса ни один оригинальный мыслитель больше не брался за этот вопрос, который постепенно уходил из поля зрения, скрываясь за несколькими окончательно установленными положениями. Мыслящая мысль больше не мыслила ни в направленности на аналогию, ни в попытке ответа на вопрос об аналогии. Как объяснить этот парадокс? Допустив, что вопрос об аналогии, как всякий настоящий вопрос, способен пережить формулы и тезисы, которые в данный момент кажутся исчерпавшими его. Подобное смещение наименования, которое продолжило вопрошание, не смягчив — по крайней мере, непосредственно — его остроты, обнаруживается уже у Суареса: аналогия связывается у него с проблемой независимости и вечности логических истин и тождеств не меньше, чем с проблемой *analogia entis* (аналогии сущего) в собственном смысле. Более того, можно констатировать, что продвижение Суареса к унивокальности в гораздо большей степени определяется в его дефиниции *ens ut sic* (сущего как такового), нежели в хрупком и, по всей видимости, дипломатичном компромиссе, к которому приводит в конечном счете аналогия внутренней атрибуции. Вся унивокальность, т. е. вся аналогия как вопрос, вступает в игру в объективном понятии бытия. В той мере, в какой Беруль, будучи духовным автором, остается чуждым изначальной догматике аналогии, его доктрина эманации, выражения и экземплиаризма подразумевает — в некоем, отличном от суаресовского, но равно неизбежном смысле — определенную разновидность унивокальности. Что касается Мерсенна, Кеплера и Галилея, то потребности математического прочтения физического мира и общее согласие не придавать Богу иного статуса, кроме гипотетического, вынуждали их говорить о «Боге-математике», а значит, принимать унивокальность математических истин: ведь Бог и люди понимают их в одном смысле, потому что они фактически допускают лишь один смысл. Так вопрос об аналогии переживает учения об аналогии и продолжает существовать на трех путях продвижения к унивокальности: онтологическом (Декарт), спиритуалистическом (Беруль), эпистемологическом (Мерсенн, Кеплер, Галилей). Эволюция лексики и перемена местоположения в теории маскируют его лишь на первый взгляд; в действительности же они свидетельствуют о его непреходящей актуальности. Когда Декарт сталкивается с этим вопросом, он рассматривает его в соответствии с этими тремя лексическими системами и противостоит трем категориям противников; в конечном счете именно этим, помимо иных причин, объясняется предельная сложность писем 1630 г., где переплетаются по меньшей мере три группы проблем. Отвергая, однако, поверхностную унивокальность, Декарт формулирует вопрос об аналогии посредством новой лексики — своей собственной, определяемой парными словосочетаниями: *конечное/бесконечное, тварное/нетварное, постижимое/непостижимое*. И важнее всего — что главным образом и позволит намеченному в 1630 г. развернуться в метафизику 1641 г. (и последующих лет) — то, что он переходит от аналогии к основанию. Декарт закрывает вопрос об аналогии, выводя его на вопрос об основании, т. е. открывая вопрос об основании. Как следует мыслить этот переход? Заранее можно предвидеть, что, если унивокальность более не гарантирует человеческому знанию непосредственной связи с абсолютным (через соотношенность или пропорциональность), то абсолютная эквивокальность всякой меры угрожает этому знанию полной произвольностью, обесценивающей всякую науку, даже истинную. Поэтому нужно предоставить науке гарантии со стороны абсолюта: предоставить гарантии — значит восстановить отношение обусловленности, поскольку только аналогия позволяет человеческому знанию сохранять определенную преемственность со знанием божественным. Предоставить гарантии — значит обеспечить знание посредством ин-

станции, внешней по отношению к самому знанию. Этот основывающий разрыв преемственности двояким образом противостоит аналогии: самой своей прерывностью, но также и тем, что она подразумевает, — неопределенностью инстанции, сохраняющей внешний характер по отношению к знанию, которое она делает возможным. Переход к вопросу об основании предполагает поиск основания. Поиск означает здесь не только то, что основание, как любое другое знание, требует исследования, но что основание, поскольку оно гарантирует извне всякое возможное человеческое знание, остается ему решительно чуждым, если не вовсе неизвестным. Основание становится вопросом для мышления только в виде *искомого* основания: ἀεί ζητούμενον [вечно искомого], если не ἀεί ἀπόροῦμενον [вечно неразрешимого]. Поэтому основание, как и аналогия, сопрягает знание с неизвестным, — но сопрягает радикально иным образом. Переход от одного к другому, несомненно, знаменует рождение Нового времени: закрытие аналогии как того посредничества между знанием и абсолютным, которое осуществляется неизвестным, и открытие поисков основания как непосредственного и лишённого преемственности отношения знания к абсолютному. Именно этот переход наиболее радикальным образом совершил Декарт. Вот почему, если вопрос об аналогии направляет первый шаг (тот шаг, на котором Декарт критикует всякую унивокальность в целом), то на втором шаге (на котором он стремится обеспечить достоверное знание, не прибегая ни к унивокальности, ни к аналогии) необходимо начать вслушиваться в вопрос об основании.

Открытие. Декарт, задавая вопрос об основании, выстраивает его, причем выстраивает, не отвечая на него слишком просто и слишком быстро; иначе говоря, позволяя развернуться всем измерениям этого вопроса. Основание появляется впервые как нечто отсутствующее; предполагаемое знание заключается не в чем ином, как в «iudicia absque fundamenta» [«суждениях, не имеющих основания»], в «... philosophorum rationes... (quae) fundamentis nitantur a nemine satis unquam perspectis» [«соображениях философов, (которые) опираются на основания, никогда никем не исследованные достаточным образом»]. Конечно, отсутствующее основание можно обнаружить в самих вещах — как *fundamentum reale*; но метод учит предпочитать то, что разум измышляет по своему усмотрению (*ex arbitrio excogitare*), т. е. предпочитать *fundamentum in intellectu*¹³. Поэтому на втором шаге Декарт предпринимает попытку поместить «основание наук» единственно в познающего субъекта, способного «строить на основании, целиком находящемся в моем распоряжении». Ведь даже если это основание ограничено вместительной способностью человеческого разума — «fundulis ingenii mei» [«слепой кишкой моего разумения»], — это ничтожное основание, которым наделяет меня мой разум, позволяет придать всему знанию самодостаточность математического знания: «... ipse Mathematicus tanquam αὐτάρκη et se ipso contentus»¹⁴. Знание основывается на субъекте, который хотя и притязает на самодостаточность, однако не заслуживает ни имени, ни статуса *ego*. Наконец, на третьем шаге вступает в действие доктрина творения вечных истин как открытие нового основания знания. Ибо в 1630 г. речь идет именно об основании: «И я скажу вам, что не сумел бы найти оснований физики, если бы не искал их таким путем». После *Правил*, но ранее *Рассуждения о методе* Декарт обнаружил: то, что он позднее назовет *certissima meae Physicae fundamenta* [«достовернейшими основаниями моей физики»]¹⁵, более существенным образом зависит от Бога, чем от познающего субъекта; от метафизики, чем от самого метода. Так следует ли констатировать здесь эволюцию, в ходе которой *ego* в качестве основания было замещено Богом? Такое банальное хронологическое согласование, помимо того, что оно нико-

им образом не разрешило бы теоретического противоречия, в любом случае рушится перед знаменательным текстуальным фактом: термин *fundamentum* фигурирует в едином тексте *Размышлений о первой философии* в трех значениях. Во-первых, речь идет о недостаточности обычно признаваемых оснований: о «*suffossis fundamentis*» [«подорванных основаниях»] (18, 11–12). Сомнение разрушает основания, а вместе с ними и всю совокупность знания, которое они притязали обосновать. В результате становится возможным сомневаться во всем, «*quamdiu scilicet non habemus alia scientiarum fundamenta, quam ea quae antehac habuimus*» [«пока у нас не будет иных оснований наук, нежели те, которые мы имели до сих пор»] (12, 3–4). Однако нельзя сказать, что перед нами простое повторение кризиса оснований, констатированного *Правилами*, поскольку нынешний кризис приводит не только к эпистемологическому субъекту, но к самому метафизически первичному *ego*. В *Ответях* на II размышление *ego* прямо называется основанием: «... *exponam hic iterum fundamentum, cui omnis humana certitudo niti posse mihi videtur...* *Ex his autem quaedam sunt tam perspicua, simulque tam simplicia, ut nunquam possimus de iis cogitare, quin vera esse credamus: ut quod ego, dum cogito, existam...*» [«... еще раз представлю это основание, на котором, как мне кажется, может быть основано всякое человеческое знание... Из них некоторые столь очевидны и в то же время столь просты, что для нас невозможно мыслить о них, не считая их истинными: например, что я, когда мыслю, существую...»] (144, 23–25, 145, 23–25). Нужно ли, как это делает Хайдеггер, говорить здесь о *fundamentum inconcussum* [незыблемом основании]¹⁶? Вообще говоря, *ego*, которое существует, мысля (себя), несомненно, присутствует как незыблемое основание, и Декарт прямо говорит об этом: «*Magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit et inconcussum*» [«Так что следует надеяться на многое, если я найду нечто хотя бы самое малое, что было бы достоверным и неколебимым»] (246 11–13); «... *a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum... in scientiis stabilire*» [«... следует вновь начать с первых оснований, чтобы когда-нибудь установить нечто твердое и постоянное... в науках»] (176 6–8); «... *aliquid certi atque indubitari*» [«... нечто достоверное и несомненное»] (20, 27). Однако что касается самого текста, следует подчеркнуть, что если *ego cogito* вполне удовлетворяло требованию «*minimum quid... quod certum sit et inconcussum*» [«чего-то самого малого... что было бы достоверным и неколебимым»], в этом тексте, как и в любом другом (даже во *II Responsiones!*), оно прямо не называется *fundamentum*. В тексте Декарта отсутствует слово *fundamentum*. Понять загадку его отсутствия — в этом и состоит, в каком-то смысле, весь наш замысел. Коротко говоря, почему Хайдеггер не ошибся, насилуя декартовский текст, хотя и не был по-настоящему прав? Потому что *ego* недостаёт титула *fundamentum* — в тот самый миг, когда оно самым неоспоримым образом исполняет его функцию. *Ego* следует считать не столько основанием, сколько заместителем основания, «*tanquam scientiae certae fundamenta*» [«как бы надежными основаниями науки»] (*VII Responsiones*, 465, 23–34). Как бы основанием, хотя оно не является действительным и выраженным основанием. Итак, в *Размышлениях* лишь наполовину признаётся достаточность *ego* как основания. Почему? Несомненно, потому, что в конечном счете основанием является сущность Бога: как всякая другая истина, существование Бога *est fundata in re positiva* [основано на позитивной реальности]. Какая же *res positiva* способна сыграть роль основания? «... *Fundatum in re positiva, nempe in ipsamet Dei immensitate, qua nihil magis positivum esse potest*» [«... основано на позитивной реальности, а именно, на самой безмерности Бога, позитивнее которой ничего быть не

может»] (*IV Responsiones*, 231, 25–232, 1). От *ego* роль основания переходит к Богу. Точнее, она колеблется от одного к другому, потому что тот факт, что Бог доверяет основание, не воспрещает *ego* замещать его. И сам текст можно понять двояко. Следовало бы даже — заранее — задаться вопросом, не нацелены ли *Размышления* на то, чтобы в некоем более радикальном смысле (не предвидя этого и не зная об этом) раскрыть основание: раскрыть — значит отделить, отъединить от самого себя; короче говоря, рассечь вплоть до расчленения. *Размышления* выстраивают вопрос об основании лишь для того, чтобы подступиться к сущности основания как вопроса; отсюда двойственность равно возможных и альтернативно реальных оснований — *ego* и Бога. Их двузначность обнажает нечто гораздо большее, чем конфликт, и, несмотря на досадную привычку многих критиков, не может быть сведена к нему. Двузначность указывает на возможную двойную идентичность основания, конститутивную анонимность которого она высвечивает: если в одном и том же тексте *fundamentum* осуществляется в двух инстанциях, это происходит потому, что само по себе, даже осуществленное, основание может оставаться неопределенным. Тот факт, что осуществленное основание остается неопределенным, найденное основание — анонимным, и есть парадокс, который делает основание внутренне искомым. Открывая вопрос об основании, Декарт прежде всего открывает основание как вопрос: вопрос о бесконечном и неведомом. И этот вопрос об основании, открываясь как неведомое бесконечное и как устремленность к этому неведомому бесконечному, принимает в себя, как существенное наследие, вопрос об аналогии. Остается выяснить, не поспешили ли последователи Декарта (если только до Канта у него были настоящие последователи) закрыть то, что он открыл с таким трудом и риском. Дойдя до этого пункта, мы вернемся к заданному вопросу.

В такой перспективе творение вечных истин становится вопросом и ставкой всего декартовского мышления и всей метафизики Нового времени. Пусть же внимание (*attention*) подвергнет испытанию то, что обещает замысел (*intention*), исследуя две импликации творения вечных истин: исчезновение аналогии и поиски основания.

Перевод Г. В. Вдовиной

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Соответственно, Aux Curateurs de l'Université de Leyde, 4 mai 1647 г., AT V, 9, 16, и VII *Objectiones*, 549, 20–21.

² Соответственно, Au Père Dinet, AT VII, 580, 16–19, 596, 12–15. См. фрагмент, цитируемый в AT X, 204, 2–5.

³ Соответственно, *Gilson E.* [3] *La liberté chez Descartes et la théologie*, 157; *Alquié F.* [2] *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 91; *Rodis-Lewis G.* [3] *L'oeuvre de Descartes*, 1, 100; *Bréhier E.* [2] *La philosophie et son passé*, 119. См.: *Belaval Y.* [1] *Leibniz critique de Descartes*, особенно 428 s.; *Gueroult M.* [5] *Spinoza, passim*; *Alquié F.* [3] *Le cartésianisme de Malebranche*, 177 s.; *Rodis-Lewis G.* [4] *Descartes et le rationalisme*, 36s., 92 s., etc.; *Gouhier H.* [7] *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle, Un cartésianisme sans création des vérités éternelles*, 156 s., и общие суждения M. Gueroult в Descartes, *Cahiers de Royaumont*, 56.

⁴ Соответственно, *Gueroult M.* [1] *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1, 24; *Alquié F.* [2] *La découverte*, 90. Что касается Леона Брюнсвика, он видел в этой доктрине «изнанку картезианства»: *Brunschvicg L.* [3] *L'esprit européen*, 97.

⁵ Соответственно, *Gilson E.* [12] *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 253; *Gouhier H.* [1] *La pensée religieuse de Descartes*, 263, и [6] *La pensée métaphysique de Descartes*, 231, затем 220 и 221. См. также *Labertonnière L.* [1] *Œuvres*, 140, etc.; *Maritain J.* [2] *Le songe de Descartes*, 226s.; *Coyré A.* [8] *Du monde clos à l'univers infini*, 99; *López García J.* [1] *El conocimiento de Dios en Descartes*, 134. Замечание Л. Брюнсвика о том, что аналогия не играет никакой роли у Декарта, поскольку соответствующая статья отсутствует в *Схоластическо-картезианском индексе* Э. Жильсона, можно перевернуть следующим образом: аналогия исчезает из картезианского дискурса, потому что он непрестанно и намеренно выталкивает ее, во избежание риска одноименности.

⁶ *Gilson E.* [5] *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, 655.

⁷ *Grabmann M.* [1] *Mittelalterliches Geistesleben* 1, 535 (высказывания — в том же смысле — других авторов цитируются на с. 536–539). О привилегированном характере отношения между Декартом и Суаресом см.: *Siewerth G.* [1] *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, 121; *Gilen L.* [1] *Über die Beziehung Descartes zur zeitgenössischen Scholastik, Scholastik*, 1957; *Jansen B.* [1] *Die Wesenart der Metaphysik der Suarez*, *Scholastik*, 1940; *Rast M.* [1] *Die Possibilenlehre des Franz Suarez*, *Scholastik*, 1935; *Heidegger M.* [11] *Gesamtausgabe*, Bd 24, 174–175.

⁸ См.: A Mersenne, 11 novembre 1640: «Я дочитал *Философию* П. Евстахия из Сен-Поля, которая кажется мне лучшей книгой из когда-либо написанных по данному предмету» (АТ III, 232, 5–7); 259, 19–260, 10; 286, 3–6; и A Mersenne, 22 décembre 1641: «Несомненно, я выбрал бы *Compendium* П. Евстахия как наилучший, если бы имел желание опровергнуть какой-либо из них» (470, 6–8). Речь идет о *Summa Philosophica quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus, physicis et metaphysicis*, Paris, 1609 и 1626. — Charles-François d'Abra (*Abra de Raconis*), *Totius Philosophiae, hoc est logicae, moralis, physicae et metaphysicae brevis... tractatio*, Paris, 1622: трактат, на который намекает *Письмо к Мерсенну* от 11 ноября 1640 г. (АТ III, 234, 7–8).

* Авторам меньшего значения (лат.) (*прим. перев.*).

⁹ Mersenne à Descartes, 1-er août 1638, АТ II, 287, 11–13, затем 16–23. В отношении так называемых вопросов влияния мы придерживаемся точки зрения, которую отстаивали в [2] René Descartes. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, XIV–XVI и [3] *Sur l'ontologie grise de Descartes*, § 1, 13–23.

¹⁰ Марион имеет в виду первую книгу своей трилогии — «О серой онтологии Декарта» (*прим. перев.*).

¹¹ См. наш очерк, [6] *L'ambivalence de la métaphysique cartésienne*, *Etudes philosophiques*, 1976.

¹² Мы имеем в виду проблемы евхаристии. См., в частности: *Armogathe J.-R.* [2] *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, La Haye, 1977.

¹³ Соответственно, *Regulae* АТ X, 365, 13 и 401, 14–17; о *fundamentum reale* 448, 14, 22; 449, 11; «*ex arbitrio... excogitare (dimensiones)*» 448, 15; наконец, о *fundamentum in intellectu* 370, 22–23.

¹⁴ Соответственно, A Hogelande (?), август 1638, АТ II, 346, 27; DM 15, 6; A Beeckman, 17 октября 1630, АТ I, 161, 6; A Hogelande, 8 февраля 1640, АТ III, 722, 7–9.

¹⁵ Соответственно, A Mersenne, 16 апреля 1630, АТ I, 144, 9–11, и A Morus, 5 февраля 1649, АТ V, 275, 17.

¹⁶ *Heidegger M.* *Der Satz vom Grund*, 29. — Мы обязаны Спинозе, несомненно, первым (неосознанным?) изменением картезианской формулы: «... *firma et inconcussa fundamenta scientiarum*» (*Principia Philosophiae Cartesianae*, I, Пролог). Очевидно, вовсе не случайно множественное число появляется одновременно с существительным.