могли избегнуть зависти, и Он даровал им все причины, в согласии с которыми, как ведал Он, те ангелы в будущем ниспадут. Это совершенно очевидно, в частности, по отношению к Богу, Который полностью знал все будущее, в Котором все причины, по каковым те ангелы должны были в будущем поддаться зависти, были известны изначально, благодаря Которому все всегда происходит необходимым образом, как это уже должно было стать совершенно ясным, особенно при обсуждении свободной воли.

Таким образом, мудрому очевидно, что, согласно вышеприведенному учению, Бог не может оправдать Себя на разумных основаниях, поскольку Он не избрал предотвращение того зла, но искусно и в полном сознании сотворил Своих ангелов таковыми, что им было невозможно не позавидовать Его красоте и совершенству.

Исходя из всего этого следует знать, что те ангелы не получили от Бога свободной воли, благодаря которой они могли бы всецело избегнуть зависти, и, в частности, [не получили ее] от Бога, Который знал все будущее, благодаря Которому тому, что пребывает в будущем (со всеми причинами, предопределяющими это [событие]), невозможно не произойти. В частности это верно потому, что, если существует только одно Первоначало, Оно – непосредственная причина всех причин[81]. В результате из рассматриваемого учения с необходимостью следует, что Бог был бы первой причиной всяческой зависти и, действительно, всего зла, как написано: "Тот, кто предоставил возможность для [нанесения] вреда, должен считаться нанесшим вред"[82]. Нельзя, конечно, поверить в то, что [это сказано] об истинном Боге.

Пер. Р.В. Светлова

У ИСТОКОВ ОККАЗИОНАЛИЗМА: ЛАФОРЖ

А.А. Кротов

Окказионализм представляет собой 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 становится

[81] Аллюзия на название знаменитого псевдоаристотельского трактата.

[82] См. Corpus iuris civilis. Digest IX.2.30 (ссылка A. Dondaine, одного из первых исследователей настоящего сочинения).

связующим звеном и переходным этапом в развитии рационалистических систем новоевропейской философии. Форму всеохватывающей метафизической системы окказионализм приобрел в трудах Гейлинкса и Мальбранша, отдельные начальные 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" и с проектом создания "науки о человеческом уме" Лафоржа.

Луи де Лафорж (1632–1666) родился в г. Ла-Флеш, в семье врача. Юный Луи 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, проведший, 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 издал "Трактат 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 колледж. Лафорж поддерживал дружеские отношения со многими ораторианцами, он был частым гостем в Ардийе. Среди ораторианцев он пользовался репутацией главы картезианского кружка в Сомюре.

Лафорж никогда не встречался с Декартом, а с его сочинениями впервые познакомился, по-видимому, в последние годы своего пребывания в коллегии Ла-Флеш. 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 гораздо позднее. Жак Гуссе, протестант-картезианец, профессор сомюрской академии, сообщает точную дату: в 1658 г. Лафорж впервые устно изложил свое собственное учение небольшому кругу лиц[2]. Учитывая склонность Лафоржа к непременной проверке собственных идей посредством их обсуждения с людьми, компетентными в философских вопросах, можно с достаточно большой долей уверенности счесть названную дату соответствующей исходному пункту процесса развития 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 словами[3]. Далее, согласно автору "Трактата о человеческом уме", Декарт и Августин 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"[4].

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 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"[5]. "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"[6]. Стремясь 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 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 немыслимо 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, утверждает он, 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 обосно-

вать, 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 выведением всех возможных следствий, которые должны, по его мнению, вытекать из утверждений основателя "новой философии").

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, что привело к возникновению противоположных направлений в картезианстве. Хендрик Деруа в сочинении "Объяснение человеческого ума" (1647) объявил душу модусом тела. В ином направлении двигалась мысль Лафоржа.

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. Причем важно помнить, что союз души и тела представляет собой вовсе не единую субстанцию, а сочетание, хотя и тесное, двух разнородных сущностей.

Поскольку в уме человека присутствуют идеи только двух видов субстанций (телесной и духовной), то, согласно Лафоржу, 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 объединения можно только в сопоставлении с двумя другими. Главные средства познания – чувства, воображение, рассудок. Чувства (внутренние 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"[7]. 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 своего тела, ни времени 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"[8].

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 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 Лафоржем 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 не протяжен.

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 следует, таким образом, искать в физическом мире, где сталкиваются и передают движение друг другу материальные тела.

Какова же причина движений в материальном мире? Лафорж 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 Лафоржа, несостоятельно. Он полагает, что телам самим по себе движение не присуще, способность же к движению они получают извне, от высшего нематериального начала, Бога. Аргументы Лафоржа 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 протя-

женности (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, что, воздействуя 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"[9].

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"[10]. Частные причины служат поводом (хотя и не решающей причиной) к возникновению того или иного явления: "тело, двигаясь, дает повод уму производить некоторую 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"[11].

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 между тем 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 истина 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"[12]. Согласно Дамирону, было бы неверно относить Лафоржа к тем картезианцам, которые, хотя и опирались на принципы Декарта, однако значительно "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 относит также соображения сомюрского философа о возможности при помощи "естественного света", без опоры на откровение, получить знания о состоянии души после гибели тела[13]. 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 материализма[14].

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 окказионализма[15].

Подводя итоги сказанному, необходимо отметить: 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 божественной воли в процесс познания (на основе такого допущения

впоследствии Мальбраншем и было развито его знаменитое учение о ви́дении всех вещей в Боге). Лафорж же, защищая окказионалистский подход в сфере антропологии, так и не перенес его основные принципы на гносеологию.

Важно отметить также, 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 Ардийе (апрель–октябрь 1661 г.). 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, 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.

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

[2] См.: *Gussetio J.* Causarum primae et secundarum realis operatio rationibus confirmatur... 1716. P. 5.

[3] 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. М., 1989. Т. 1. С. 608–609.

[4] *La Forge L. de.* Op. cit. P. 106–107.
[5] Ibid. P. 77.
[6] Ibid. P. 110.
[7] Ibid. P. 210.
[8] Ibid. P. 226.
[9] Ibid. P. 241.
[10] Ibid. P. 245.
[11] Ibid. P. 213, 244.
[12] *Damiron Ph.* Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle. P., 1846. T. 1. P. LXX.
[13] См.: *Bouillier F.* Histoire de la philosophie cartésienne. P., 1868. T. I. P. 511–513.
[14] См.: *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. P., 1981. T. 2. P. 105–106.
[15] См., например: *Виндельбанд В.* История новой философии. М., 2000. Т. 1. С. 208; *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1996. Т. 3. С. 220.

К ВОПРОСУ О БЕСКОНЕЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

В.Н. Катасонов

Антиномии в существе своем приводятся к дилемме: *конечность или бесконечность.*

О. Павел Флоренский
Прибавление к статье
"Космологические антиномии Иммануила Канта"

1. ВВЕДЕНИЕ

Роль понятия бесконечности в философии И. Канта в высшей степени любопытна. Кант как бы резюмирует в своей философской системе 200-летний опыт развития науки нового времени. Однако при чтении его трудов создается впечатление, что все философские бури XVII в., касающиеся актуальной бесконечности, прошли мимо него. А ведь классическая механика, этот "чудо-ребенок" новой цивилизации, обоснованию которой и сам Кант уделяет немало страниц своих сочинений, прогрессирует именно с помощью дифференциального и интегрального исчислений, использующих актуально-бесконечно малую[1]. Разве Кант не понимал значения математиче-

[1] Во всяком случае в лейбницевском варианте анализа. Оценка кантовских построений с точки зрения концепции бесконечно малой развивалась Г. Когеном. Об этом см. *Длугач Т.Б.* Логическое обоснование научного мышления в марбургской школе неокантианства // Кант и кантианцы: Критические очерки одной философской традиции. М., 1978. С. 185–194.