

Картезианское *cogito* в свете высокой схоластики.

Метафизическое значение картезианского *cogito sum* весьма своеобразно, если не сказать парадоксально: оно заключается в свободе от всех метафизических предпосылок, так или иначе разделявшимися всеми представителями средневековой схоластики. Вся многовековая история мысли сводится здесь к нулевой точке *cogito*, которое с одной стороны полагает абсолютный разрыв с историей, а с другой – столь же абсолютное начало *новой истории*, которая должна начаться взамен прежней, столь перегруженной, в глазах Декарта, ложными допущениями и ошибочными толкованиями. Этот Великий Отказ от истории иллюстрируется самим Декартом посредством метафизической притчи о корзине яблок, которую проще и надежнее опустошить, высыпав ее содержимое на землю, чтобы убедиться в отсутствии там испорченных яблок, нежели перебирать эти яблоки в самой корзине. Картезианское *cogito* – это аннигиляция истории, сведенной к метафизическому нулю, предельная, по сути равная Ничто, пустота, откуда Декарт, как Господь Бог, должен сотворить *новый мир*.

Эта своеобразная *а-историчность cogito sum* особенно видна в свете идущей от Аристотеля традиции, в рамках которой мышление никогда не рассматривалось как определенное сущее. Мышление есть мышление *о сущем*, и эта видимая тавтология означает следующее: мышление есть не сущее, а то, посредством чего всякое сущее может быть нам *явлено*. Так, мысль лежащий у обочины дороги камень, я тем самым отнюдь не полагаю метафизического тождества мышления и мыслимого, что обернулось бы абсурдным утверждением, что сама мысль есть камень. Мышление есть горизонт, в незримом контуре которого сущее становится зримым, представимым, мыслимым, короче говоря, раскрывается как *явление*. Однако *мышление способно явить сущее только потому, что само оно не есть сущее*.

Таким образом, произведенный *cogito sum* разрыв с историей заключается в том, что мышление возводится в статус сущего, что и отражается в избранной Декартом метафизической терминологии, зафиксировавшей мышление как мыслящую вещь. В этом становлении мышления как сущего, демонстрирующем нам картезианскую метафизику сознания *in statu nascendi*, заключается тайна декартовского *cogito sum*, полагающего вместо онтологического различия мышления и мыслимого их метафизическую идентичность. Картезианское *cogito* есть мышление, направленное на самое себя, *сделавшее себя своим собственным предметом*, и в силу этого, утвердившее себя как своеобразное сущее – *res cogitans*. Эта самоданность мышления, явленность его самому себе и есть то, что мы именуем *сознанием*, которое в этом смысле означает не констелляцию психических данных, не психологическую репродукцию реальности, а позицию метафизического тождества мышления и мыслимого. Сознание – это не мышление, в том его понимании, которое мы встречаем у Аристотеля и схоластических мыслителей. *Сознание – это мышление в статусе бытия*, так что бытие (*sum*) впервые становится здесь *реальным предикатом* мышления (*cogito*). Таким образом, сознание, как предельная явленность мышления самому себе, знаменует собой тождество мышления и мыслимого, в котором и заключается метафизическая сила *cogito*. Действительно, между мышлением и мыслимым, *cogitatio* и *cogitatum*, здесь нельзя обнаружить ни малейшего зазора, поскольку такой зазор, будь он обнаружен, лишил бы *cogito* всякого метафизического значения, сведя его к обыкновенному психологическому трюизму.

Тем самым, можно понимать *cogito* как триумфальную *победу сознания над мышлением*. Сознание как бытие мышления противопоставляет себя схоластике как мышлению, лишенному бытия, то есть, мышлению, отданному во власть прихотливого «мнения». В схоластическом мышлении истина настолько перепутана с ложью, что требуется радикальная редукция знания к абсолютному нулю, в котором нам впервые только и может быть

явлена абсолютная истина как абсолютное тождество мышления и мыслимого. Именно сознание лишает мышление его собственной истории, полагая себя как абсолютную точку отсчета, с которой начинается история уже не мышления, а *разума*, т.е. мышления, методически выверяющего каждый свой шаг в свете сознания. В следующем восемнадцатом веке новоевропейский разум бросит уже не метафизический, как у Декарта, а революционно-практический вызов целым столетиям человеческого «неразумия».

Однако *cogito* таило в себе и другие, куда более серьезные, претензии. Поскольку в *cogito* мы имеем метафизическое тождество мышления и мыслимого, то сознание как бытие мышления оказывается, вместе с тем, и *бытием всего мыслимого*. Так, бытие камня заключается отныне не в его «каменности», характеризующей его физическую структуру, а в его мыслимости, т.е. в способности мышления сделать этот камень предметом представления; камень лежит на обочине дороги, но как *камень* он присутствует исключительно в сознании.¹ Другими словами, *cogito* концентрирует в себе *бытие мира*, выступая той непредставимой метафизической точкой,² в которой *a priori* представлен мир как целое.³ Само *cogito* достигается Декартом в опыте универсального сомнения, представляющего собой технику методической дистилляции сознания от всех «примесей» мира. Тем самым, *cogito* есть вещь, которую никоим образом нельзя обнаружить среди вещей мира, это – позиция «внезаходимости» миру, которая оказывается позицией *всеприсутствия* сознания, Ничто, которое включает в себя Все. Таким образом, картезианское

¹ Гуссерлевская феноменология, которую сам Гуссерль, в своих «Картезианских размышлениях», охарактеризовал как «неокартезианство», занято исключительно вопросом о способах данности предметов сознанию, представляя собой методическую экспликацию многообразных интенциональных модусов, в которых вещи даны сознанию.

² Эта метафизическая точка *cogito* была разъяснена самим Декартом следующим образом: «Архимед искал всего лишь надежную и неподвижную точку, чтобы сдвинуть с места всю Землю; так же и у меня появятся большие надежды, если я измыслу даже самую малую вещь, которая была бы надежной и несокрушимой» (См. Р. Декарт. Размышления о первой философии. Второе размышление).

³ Отсюда претензии последующей лейбницево-вольфианской метафизики быть онтологией как наукой о мире в целом, беспочвенность которых была показана Кантом на примере космологических антиномий чистого разума.

cogito есть *бесконечный разум*, или, лучше сказать, человеческий разум в статусе разума *божественного*.

Именно здесь пролегает абсолютный водораздел между картезианской метафизикой сознания с одной стороны, и классической, представленной трудами Фомы Аквинского, ноэтикой средневековья, чьей базисной предпосылкой было понимание *конечности* человеческого разума, с другой. Однако сам абсолютный характер различия между ними означает, что ни одна метафизическая позиция не может быть упразднена другой, ей противоположной, что, следовательно, томистская ноэтика ни в коей мере не может быть девальвирована картезианским *cogito*. В свою очередь это позволяет нам поставить своеобразный метафизический эксперимент, а именно, – выявив основные посылки томистского учения о познании, оценить картезианское *cogito* в свете этих посылок, чтобы, благодаря различию метафизических позиций Аквината и Декарта, постараться увидеть в *cogito* такое измерение, которое неким образом скрыто от самого *cogito*.

Прежде всего, томистское учение о познании покоится на той фундаментальной теологической послылке, согласно которой человеческий разум есть разум *сотворенный*, и, следовательно, *конечный*. При этом конечность человеческого разума усматривалась не в его экстенсивных характеристиках, а скорее в *несоединимости мышления и бытия*, выражаемой тем обстоятельством, что способность мыслить определенную сущность сама по себе не является свидетельством существования этой сущности. Поэтому человеческое познание представляет собой не целостный познавательный акт, а композицию двух независимых актов познания: *интуиции*, в которой нам дано существование вещи, и *интеллекта*, способного мыслить сущность этой вещи. Человеческий разум может, опираясь на данное ему в интуиции существование вещи, постулировать ее сущность, однако он не имеет права на обратную процедуру, и постулировать существование сущности, обладая одним лишь ее интеллектуальным представлением. Именно в этой онтологической

невозможности исключительно интеллектуального представления *существования* вещи и проявляется конечность человеческого интеллекта. Одно только интеллектуальное представление сущности, каким бы ясным и отчетливым он ни было, не может служить критерием существования мыслимого. Таким образом, наше высказывание о вещи может считаться истинным только в том случае, если оно *соразмерно структуре самой вещи* данной нам в интуиции, т.е. в непосредственном опыте присутствия самой этой вещи.

Разумеется, человеческий интеллект способен к образованию понятий, которые, выражаясь языком Канта, никогда не могут быть даны нам в созерцании. Так, мы способны ясно и отчетливо мыслить такую сущность как «русалка», и при этом даже построить целую классификацию русалок. Однако возможность мыслить русалку является сугубо логической возможностью, которая как таковая не представляет собой никакой действительной возможности когда-либо встретить русалку как явление нашего мира. В отличие от действительной возможности, логическая возможность указывает всего лишь на отсутствие в содержании мыслимого нами объекта логического противоречия, что является тем необходимым условием, без которого никакой объект не может быть мыслим. Конечно же, «русалка» фактически отсутствует в нашем мире, но эта фактическая невозможность существования мыслимого нами предмета отнюдь не является его *логической* невозможностью. Итак, из одного лишь акта мышления еще не вытекает бытие мыслимого, равно как отсутствие логического противоречия еще не является критерием существования. Поэтому основополагающий принцип томистской ноэтики гласит: *из того, что нечто мыслится нами существующим, вовсе не вытекает существование мыслимого*. Поэтому такие объекты как «русалка», «кентавр» или «золотая гора» обладают всего лишь *объективной реальностью*, в которой заявляет о себе способность нашего интеллекта обратить сугубо логическую возможность предмета (*realitas*) в объект своего представления.

Таким образом, сущность вещи и ее существование не могут быть даны человеку в одном познавательном акте. Такая способность присуща только Богу как *бесконечному интеллекту*, в котором совпадают сущность и существование, сама сущность которого, следовательно, есть Его существование. Поэтому божественный интеллект проявляет себя не как познающий, а как *креативный* интеллект, ибо, по словам Фомы Аквинского, вещь, сущность которой включает в себе ее существование, содержит в себе всю *мощь бытия*. Поскольку сущность и существование совпадают в божественном разуме, то в каждом представлении сущности Бог непосредственно творит ее существование. Божественное Слово есть Слово, ставшее плотью, ибо *божественная мысль есть бытие мыслимого*. Человеческий разум не креативен, поскольку имеет дело не с творением мира, а с тварным миром, в котором он принужден *соединять* данные ему в чувственной интуиции вещи со своей способностью интеллектуального постижения. Как вновь напомним несколько столетий спустя Кант, наше познание представляет собой *синтез* чувственных созерцаний и рассудочных понятий. В противном случае человеческий разум был бы равен божественному, и это означало бы, что мое представление ста талеров (если воспользоваться этим знаменитым кантовским примером) тотчас бы стало действительной суммой в моем кармане, подобно слову, ставшему плотью.

Даже этот, предельно краткий, анализ посылок томистского учения о познании позволяет нам сделать следующий вывод: *в диспозиции высокой схоластики XIII века картезианское cogito sum возможно только на уровне риторического приема, но никак не в качестве метафизического утверждения*. В самом деле, *cogito*, как абсолютное тождество *cogitatio* и *cogitatum*, полагает такой объект, сама мыслимость которого оказывается бытием мыслимого. Однако, во-первых, с позиции томизма мышление, которое является бытием мыслимого, присуще только Богу и никак – человеку. С этой точки зрения картезианское *cogito* не может рассматриваться иначе как приступ метафизической гордыни, как *хищение* и

присвоение человеком атрибутики божественного бытия. Во-вторых, и это самое главное, *cogito sum*, рассмотренное в свете томистского учения, лишено какой-либо метафизической силы и не представляет собой абсолютного тождества мышления и мыслимого, поскольку между *cogito* и *sum*, *cogitatio* и *cogitatum*, обнаруживается едва заметная *онтологическая брешь*. Картезианское *cogito sum*, как бы увиденное глазами Фомы Аквинского, покоится на своеобразном онтологическом просчете, поскольку, как оказывается, *акт моего мышления не заключает в себе факт существования меня самого, мыслящего*.

Данный онтологический просчет *cogito* обнаруживается сразу, если поставить один довольно простой вопрос: от чьего лица высказывается положение *cogito ergo sum*? Разумеется, от лица самого Декарта, его собственного «я», которое отнюдь не является метафизическим персонажем из мира идей, а напротив, есть «я» человека, прожившего свою, весьма непростую жизнь, учившегося в коллегии Ла-Флеш, виртуозного фехтовальщика и математика, скрывавшегося в Голландии от друзей и недругов, имевшего внебрачную дочь и скончавшегося в Стокгольме холодной зимой 1650 года. Однако это «я» пребывает как бы в тени *cogito*, оставаясь вынесено за пределы его видимой сферы, озаренной светом абсолютной истины. Во всяком случае, «я» выглядит как несущественный довесок к *cogito* обусловленный исключительно несовершенством грамматической формы самого высказывания. Вместе с тем, *cogito* – это не простое высказывание, чьей грамматической формой вполне можно было бы пренебречь, а такое, в котором *высказывается само бытие высказываемого*. Но, поскольку то «я», от лица которого высказывается *cogito*, есть не только *высказывающее*, но и *высказываемое*, то в *cogito* должна идти речь о бытии *меня*, мыслящего. Стало быть, то «я», которое высказывает *cogito*, и о котором *cogito* ведет речь, есть не случайный персонаж, чье существование совершенно несущественно для высказываемой здесь истины. Напротив, «я» высказывающего является *неустранимым экзистенциальным компонентом*

самого *cogito*. Но вот именно *существование* этого «я», от которого сам Декарт охотно избавился бы, поскольку эмпирическое «я» способно быть только источником «мнения», а никак не светочем разума, не может быть озарено светом *cogito*! В противном случае, жизнь этого «я» была бы полностью раскрыта в экстаике сознания, представ перед самим «я» подобием античной скульптуры, полностью завершённой и покоящейся в самой себе.

Бытие камня, который я вижу на обочине дороги, есть сам камень как *целое*; однако целое камня может быть дано только в позиции сознания, т.е. в способности сознания сделать камень предметом объективирующего представления. Подобным же образом, сознание, как *бытие сознающего «я»*, должно было бы развернуть целостную панораму существования этого «я», что означало бы для самого «я», каковым является каждый из нас, живущих, состояние некоей патологической двойственности. Это значило бы, что с одной стороны я остаюсь главным героем собственной драмы, именуемой «жизнью», весь ужас и очарование которой в том, что для живущего, пока он жив, ничто до конца не определено, ничто не завершено, а стало быть, *все может быть иначе*; события будущего нельзя предсказать, а события прошлого в любой момент могут получить совсем не то значение, которое мы сегодня им приписываем.⁴ Однако, будучи выброшен экстаическим напором сознания вовне собственной жизни, я могу рассматривать свою жизнь как *завершённое целое*, все события которой, как прошлые, так и будущие, получили раз и навсегда установленное значение, и, соответственно, могут быть распределены по классифицирующим признакам, подобно тому, как энтомология распределяет насекомых по таксономическим рядам.

Сделаем отсюда тот вывод, что в самом картезианском полагании сознания как бытия всего сущего имеется экзистенциальное ядро, являющееся его неустранимым компонентом, но при этом абсолютно

⁴ Здесь уместно вспомнить высказывание А. Мальро, которое так любил цитировать Сартр: «Только смерть превращает жизнь человека в судьбу».

резистентное для какого-либо объективирующего представления со стороны сознания. Поэтому можно сказать, что сама объективация возможна не столько в свете сознания, сколько в тени того события, которое не может быть явлено в этом свете, – в событии нашего «я», именуемого *жизнью*.⁵ Нельзя сказать, что классическая философия осталась нечувствительна к этой проблеме, беспокоившей уже Декарта.⁶ Однако посткартезианская мысль, прежде всего в лице Канта и Гуссерля, попыталась решить ее через разграничение эмпирического и трансцендентального «Я», породив в итоге проблему отношения двух уровней сознания, эмпирического и трансцендентального, не решенную, в полной мере, как Кантом, так и Гуссерлем.⁷

Таким образом, высказанный нами тезис – акт моего мышления не включает в себе факт существования меня, мыслящего – должен быть понят как тезис *несоизмеримости сознания и жизни*. Жизнь не поддается объективации, которая позволила бы развернуть ее как картину, каждый штрих которой дан в композиции законченного и неизменного целого, но так, чтобы я при этом оставался бы за картиной, занимая позицию абсолютного сознания собственной жизни. Соответственно, «я» живущего не есть то метафизическое «Я», которое, по словам Канта, «сопровождает» мои представления, и являющееся всего лишь пустой формой, безразмерной емкостью, способной вместить в себя все многообразие чувственного опыта.⁸ Более того, метафизическое тождество мышления и мыслимого становится возможным лишь в силу предельной *пустоты* «я». Необходимо лишить «я» всякого содержания, обратить его в точку, лишенную вещественной

⁵ Жан-Люк Марьон выразил это следующим образом: «Объект является как тень события, которое мы в нем отрицаем» (Jean-Luc Marion. *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, P.U.F., 2001, P. 42).

⁶ Именно этим беспокойством можно объяснить следующее замечание, оброненное Декартом: «Мне очень хотелось бы показать в этом рассуждении, какими путями я следовал, и изобразить свою жизнь как на картине...» (Декарт Р. *Сочинения в 2т.-Т. 1* – М.: Мысль, 1989, С. 252). В латинском издании «Рассуждений о методе» дальше следовало: «скрываясь сам за картиной».

⁷ Феноменология сталкивается с проблемой статуса «Я», понимаемого Гуссерлем как источник интенциональных актов. О том, насколько серьезна эта проблема, можно судить по работе Сартра «Трансценденция Эго». В свою очередь, парадоксы интенциональности были хорошо показаны Мишелем Анри. (См. Michel Henry. *De la phénoménologie. Tom I, Phénoménologie de la vie*, P.U.F., 2003).

⁸ В связи с этим необходимо постоянно помнить и напоминать ту, увы, часто забываемую истину, что «Я» метафизики не является даже «я» самого метафизика!

плотности и темпоральной размерности, иными словами, свести это «я» к метафизическому нулю, чтобы в этой предельной пустоте идеально совпали *cogitatio* и *cogitatum*. В свою очередь, *cogito sum* обнаруживает свой фантомный характер, попадая в ряд *метафизических идолов*, как только мы полагаем в «я» его собственное содержание. Это собственное содержание «я» есть его собственная жизнь, и в этом смысле «я» не образует никакой метафизической субстанции, никакой идеальной данности самому себе; *я дан самому себе исключительно в качестве загадки собственного Я, ответом на которую является проживаемая мною жизнь.*

По сути, мы высказываем здесь радикальную, неснимаемую *фактичность* нашего «я», т.е. отсутствие такой сущности, которая без остатка вобрала бы в себя его существование, так, чтобы в интеллектуальном представлении этой сущности мне был бы полностью открыт смысл моей жизни. Эта фактичность нашего существования, это отсутствие *наперед данного смысла*, которое М.М. Бахтин прекрасно охарактеризовал как «отсутствие алиби в бытии», выступает экзистенциальным истоком того, что называется *верой*, которая отнюдь не сводится к «теоретическому» полаганию бытия некоей сущности, именуемой *Богом*. Вера укоренена в самой человеческой экзистенции, являющей собой тот *предельный риск*, которой только и может быть источником *наивысшей надежды*. Соответственно, вопрос «что есть я?» не принадлежит к числу тех вопросов, ответ на которые может быть получен на пути рационального познания, т.е. посредством методической экспликации самого вопроса в свете сознающего самого себя мышления. Поэтому истина моего «я» проясняется в истине, сказавшего о себе: «Я есмь путь и истина и жизнь». (Ин 14: 6). Вера есть истина, для обретения которой я должен пройти путь, длиною в жизнь.

06.02. 2011