

Анна Ямпольская

**ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ
ОНТОЛОГИЧЕСКОГО АРГУМЕНТА:
ЛЕВИНАС И КОЙРЕ**

В философии Левинаса особое место принадлежит «идее Бесконечного» как «идее, превосходящей свой *ideatum*». В то время как связи идеи Бесконечного у Левинаса с «онтологическим доказательством» Декарта посвящен целый ряд работ, недостаточно исследованным остается сходство «идеи Бесконечного» у Левинаса с изначальной формой «онтологического аргумента», представленной в «Прослогионе» Ансельма. В то же время акцент, который Левинас делает не на доказательности или недоказательности аргумента, а на философских импликациях, вытекающих из мышления субъектом Бога как «большого, чем может быть помыслено», сближает его позицию с интерпретацией «онтологического аргумента» Александром Койре. Более того, мы хотели бы показать, что имеет смысл говорить и о непосредственном влиянии инфинитистских идей Койре на философию Левинаса. По нашему мнению, изучение научного взаимодействия этих русско-французских феноменологов позволяет увидеть проблему философского мышления Бога в новой перспективе.

В центре философской проблематики Левинаса находится следующий вопрос: возможно ли мыслить трансцендентное, не сводя его самим этим актом мышления к имманентному? Поскольку *непосредственное* мышление иного как собственно иного невозможно, то единственный способ ввести иное как иное в философское размышление – это подойти к иному (самому по себе) как к трансцендентности, к которой мы не можем иметь непосредственного доступа, но, тем не менее, не превращая трансцендентное в своего рода объект. Именно этот путь и выбирает Левинас: «Мыслить бесконечное, трансцендентное, Чужестранца, – не означает мыслить объект. *Различие между объективностью и трансцендентностью будет служить общим указанием ко всем анализам этой работы*» [12, р. 41].

Поставив перед собой задачу философского доступа к абсолютно иному, Левинас избирает в качестве путеводной нити «идею Бесконечного» из «Третьего Размышления» Декарта: «Отношение между Тожественным и Иным, происходящее так, что трансцендентность этого отношения не перерезает связей, которые в нем подразумеваются, но и так, что эти связи не объединяют Тожественное и Иное в некое Целое, зафиксировано в ситуации, описанной Декартом. В ней некоторое “я мыслю” поддерживает отношение с Бесконечным, которое не может никоим образом заключаться в этом “я мыслю” и от которого это “я мыслю” отделено; отношение,

называемое “идеей Бесконечного”» [12, p. 40]. Левинас имеет в виду так называемое «онтологическое доказательство» Декарта, построенное на необходимости существования «совершеннейшего сущего», идею которого мыслитель обнаруживает в себе. После проведения радикального сомнения и удостоверения в несомненности существования *cogito* Декарт обращается к исследованию остальных идей. При этом выясняется, что идея Бога, идея Бесконечного является совершенно особенной, непохожей на другие идеи. Анализируя эту идею, Декарт делает неожиданный вывод, утверждая, что в конечном итоге достоверность существования *cogito* основана на предшествовании ему бесконечной субстанции. «Я не должен считать, – пишет Декарт, – будто я не воспринимаю бесконечное с помощью истинной идеи, а воспринимаю его лишь путем отрицания ... ибо, напротив, я отчетливо понимаю, что в бесконечной субстанции содержится больше реальности, чем в конечной, и потому во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, *мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя*» (курсив мой – А. Я.) [2, с. 38]. Декарт рассматривает идею Бога как врожденную, т. е. как не воспринятую от других, с одной стороны, и, с другой стороны, как объективную, не зависящую от моего субъективизма.

Необходимо подчеркнуть сходство между «аргументом» Декарта и прообразом «онтологического доказательства» у Августина в *Confess.* VII, I, 10, которое может быть резюмировано следующим образом: мыслитель ищет Бога, находит Его в своей душе, а Его идею у себя в памяти, и, полный благодарности, восклицает: я не мог бы искать Тебя, если бы уже не обладал Тобой! В то же время следует отметить развитие этой логики у Декарта: если Августин лишь констатирует наличие идеи Бога в душе, то Декарт подчеркивает, что идея Бесконечного, мне принципиально неадекватная, могла возникнуть у меня только как действие Трансцендентности: «...следует лишь сделать общий вывод – из одного того, что я существую и во мне заложена (как действие Трансцендентности – А. Я.) некая идея совершеннейшего бытия, т. е. Бога, – что существование Бога тем самым очевиднейшим образом доказано» [2, с. 42].

Левинас, разумеется, не является картезианцем, и в первую очередь потому, что он рассматривает идею Бесконечного как *отношение* между Тожественным и Иным, а не идею Бесконечного саму по себе. Кроме того, если традиционно аргумент «Третьего Размышления» интерпретировался как «онтологическое доказательство» бытия Божия, то в трактовке Левинаса картезианская идея Бесконечного не служит для доказательства каких бы то ни было богословских утверждений. Напротив, подлинный философский смысл идеи Бесконечного как «идеи-бесконечного-в-нас» открывается вне постановки вопроса о «существовании» или «несуществовании» Бога (ср.: [10, p. 7], а также [11,

р. 227–229]). Единственной предпосылкой для ее рассмотрения является факт присутствия самого слова «Бог» (или Иное) в философском вопрошании.

Нельзя не сопоставить такое прочтение Декарта с его прочтением другим феноменологом русского происхождения, Александром Койре. Имя А. Койре связывается в первую очередь с его новаторскими работами в области философии и истории науки, однако не следует забывать, что первые крупные работы Койре были посвящены феноменологической интерпретации идеи Бога у Ансельма и Декарта [8; 6]. Это неудивительно: уже в конце своей философской карьеры Койре писал: «Начиная с самых моих первых исследований, я был глубоко убежден в единстве человеческой мысли, особенно в ее высших формах; мне кажется невозможным разделить историю философской мысли и историю мысли религиозной, к которой философская мысль всегда обращается – будь то для того, чтобы ею вдохновиться или себя ей противопоставить» [7, р. 11]. И потому неудивительно, что Койре видит в Декарте одного из предшественников своего собственного научного инфинитизма. Для Койре Декарт, в первую очередь, богослов, более того, «мистический апологет» ([6, р. 1] – sic!), а наиболее глубоким его достижением (как научным, так и богословским) Койре считал установление первоисходности бесконечного перед конечным [6, р. 139]. В феноменологической оптике Койре основой аргумента Декарта является следующий тезис: присущим собственно идее как идее оказывается ее репрезентативная функция, то есть идея представляет нечто отличное от самой себя. Это свойство идей схоласты называли *intentio*, а Декарт описывает его с помощью термина «репрезентация». Таким образом, идея отлична от своего *ideatum*'а, т. е. от того, что мыслится в этой идее [6, р. 155]. Согласно Декарту, должна существовать связь между совершенством идеи и совершенством того объекта, на который она указывает. Поскольку многократным увеличением конечного невозможно достигнуть бесконечного (это знал еще Дунс Скот, и, безусловно, это должна была подсказать Декарту его математическая интуиция), то, следовательно, совершенство идеи Бога происходит от самого ее предмета. Однако радикальное новшество «доказательства бытия Божия через идею бесконечного» состоит в том, что в центре рассмотрения оказывается не идея Бога сама по себе, а «идея Бога как идея, реализованная мною, или я в качестве того, кто обладает этой идеей, или, еще точнее, тот факт, что я обладаю этой идеей» [6, р. 149].

Точно также и для Левинаса наиболее принципиальным в «Третьем Размышлении» является неадекватность между идеей Бесконечного и ее *ideatum*'ом; при этом Левинаса интересует не бесконечное в математическом смысле, а бесконечно трансцендентное, т. е. абсолютно Иное. «Отделенность *ideatum*'а и идеи конституирует здесь само

содержание *ideatum'a*» [12, p. 40]. Но если условием мышления трансцендентности является сохранение ее неадекватности нашим актам мышления, то вопрос об истине становится тем самым вопросом о мышлении неадекватного.

Это смещение акцента с вопроса о существовании Трансцендентности на условия нашей способности мыслить о ней сближает Левинаса с логикой Ансельма Кентерберийского в «Прослогионе», или, точнее, с прочтением Ансельма Александром Койре. Насколько нам известно, Левинас нигде не обращается к Ансельму непосредственно, однако известно, что работы Койре об Ансельме и Декарте были указаны в книге Херинга [5], познакомившего Левинаса с философией Гуссерля и Хайдеггера, как две единственные работы по феноменологии на французском языке. Параллели между идеей бесконечного у Левинаса и «аргументом» Ансельма проводились в статье Кинцлера [9]; тем не менее, как нам кажется, значение этого сходства все еще остается непроясненным. Как указывает Койре, Ансельм, в отличие от Августина, выбирает не онтологический, а логический путь. Напомним суть ансельмовского аргумента. «Прослогион» написан в форме опровержения безумца, сомневающегося в существовании Бога, и представляет собой «доказательство от противного». Если Бог есть «нечто, более чего нельзя ничего помыслить (*quo majus cogitari nequit*)» (Прослогион II), то тогда безумец, признающий чисто теоретическое существование такого объекта и отрицающий действительное, мог бы помыслить его как существующего на деле, «а это уже больше, чем иметь бытие только в разуме» (там же). Таким образом, наше изначальное предположение о том, что безумец мыслит то, больше чего нельзя было помыслить, было неверно. Как указывает Койре, тут есть следующий нюанс: основанное на онтологии доказательство предполагало бы ясное усмотрение сущности Божества, что для Ансельма принципиально невозможно (в этом Койре прослеживает влияние на Ансельма Плотина и сходство с Псевдо-Дионисием¹), и осторожный Ансельм в своем доказательстве не делает никаких прямых утверждений о сущности Бога; он выбирает путь косвенного рассуждения, то есть аргумент Ансельма, в отличие от его последователей, не является в собственном смысле слова «онтологическим»². Нельзя не заметить даже словесного совпадения между «определением» Бога Ансельмом как «большего, чем можно помыслить (*majus quam cogitari possit*)» (Прослогион XV) и, например, предисловием Левинаса к немецкому изданию «Тотальности и бесконечного»: «Мысль, мыслящая больше – или мыслящая *лучше*, чем мыслящая согласно истине. Мысль, которая с *благоговением* отвечает Бесконечному, которое она мыслит» [11, p. 234]. В то же время у Ансельма, в отличие от Декарта, центром рассуждения является сама идея Бога, а не мыслящий ее субъект – что отчасти уменьшает такой

принципиальный для Левинаса аспект как происхождение идеи Бесконечного извне.

Левинас одновременно близок как к Декарту, так и к Ансельму, но в разных смыслах. Его близость к Ансельму состоит в том, что он уклоняется от обсуждения идеи Бога как таковой, давая ее только косвенно, в то время как к Декарту он близок тем, что в центре философского вопрошания ставит не саму идею Бога, а *субъект*, обладающий этой идеей, а точнее, баланс между самодостаточным, «атеистическим» Я и трансцендентным, но в то же время дающим заповедь (или свою идею) Богом. «Двойственность первой очевидности Декарта, открывающая поочередно я и Бога без их смешения, как два различных момента очевидности, взаимно обосновывающих друг друга, характеризует самый смысл отделения» [12, р. 41], то есть именно такого отношения, которое поддерживает трансцендентность. С нашей точки зрения, таким прочтением «онтологического аргумента» Левинас безусловно обязан Койре³, который так описывал сущность декартовской философии: «Идея бесконечного играет существенную роль в философии Декарта. Настолько существенную, что все картезианство можно признать построенным на этой идее. В самом деле, Бог может быть понят только в качестве абсолютно бесконечного существа. Только в этом качестве может быть доказано его существование. Только в обладании этой идеей может быть схвачена *подлинная человеческая природа – природа существа конечного, но наделенного идеей Бога*» [3, с. 91].

Как и для Койре, для Левинаса философское познание бесконечного предшествует и обосновывает познание конечного (ср.: [10, р. 106]). Однако если в центре философских исследований Койре – генезис идеи бесконечного в истории человеческой мысли – как в теологии, так и в математике или физике, то для Левинаса главным является поиск альтернативы знаменитому противопоставлению Бога Авраама, Исаака и Иакова богу философов и ученых [10, р. 97]. Продолжая и радикализируя мысль Койре, Левинас рассматривает отношение к бесконечной инаковости Бога и другого как «интригу смысла» [10, р. 110], а субъект – как «свидетеля» бесконечности бесконечного, свидетельствующего об этой бесконечности как об источнике смысла.

Примечания

¹ О параллелизме между Ансельмом и псевдо-Дионисием см. также работу Евдокимова [4].

² Эта идея Койре была развита в статье Мариона [13].

³ Другие предположительные аспекты влияния Койре на Левинаса (инфинитизм vs мышление Единого, неоплатонизм как выход «по ту сторону сущности», отношение к политической ангажированности

Хайдеггера, наконец, личные связи Койре и Левинаса) оставлены нами за пределами данного очерка.

1. Августин. Исповедь. Пер. с лат. М. Сергеевко.– М.: Гендальф, 1992.
2. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения в 2 т.– Т. 2.– М.: Мысль, 1994.– С. 3–72.
3. Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной.– М., Логос, 2001.
4. Evdokimov P. L'aspect apophatique de l'argument de Saint Anselme. // Spicilegium Beccense, I, Paris, Vrin, 1959.– P. 233–258.
5. Héring J. Phénoménologie et philosophie religieuse. Félix Alcan, Paris, 1926.
6. Koyré À. Essai sur l'idee de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. Paris, 1922.
7. Koyré À. Etudes d'histoire de la penseie scientifique. Gallimard, Paris, 1973.
8. Koyré À. L'Ideie de Dieu dans la philosophie de St. Anselme. Paris, 1923.
9. Kienzler K. Die «Idee des Unendlichen» und das «ontologische Argument» bei Anselm von Canterbury und E. Lévinas. // Archivio di Filosofia, N° 1–3 (58), Padova, 1990. S. 435–458.
10. Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. Paris, 1992.
11. Lévinas E. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Grasset, Paris, 1991.
12. Lévinas E. Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. Martin Nijhoff, La Haye, 1961.
13. Marion J.-L. L'argument relève-t-il de l'ontologie ? //Archivio di Filosofia, N° 1–3 (58), Padova, 1990. P. 43–70.