

ПОНЯТИЕ *DOCTA* У НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО И КАРТЕЗИАНСКИЙ ПРОЕКТ НОВОЙ НАУКИ

Проводится параллель между доктриной Николая Кузанского и научным проектом Р. Декарта. Указывается, что различие бесконечного и безграничного существенно для картезианской конструкции, а без интуиции бесконечного бытия она лишена осмысления и смысла.

Ключевые слова: бесконечность; длительность; основания новоевропейской науки.

Для Николая Кузанского понятие *docta* не совпадает с понятием *scientia*: последнее есть такое знание, которое может быть накоплено и приумножено, тогда как *docta*, как это понятие понимается в *De docta ignoranta*, если и разворачивается, то вокруг одного и того же: наблюдая различное, мы всматриваемся в одно и то же: в таинственность божественного всепревосхождения. Доктрина, таким образом, – это не история, обучающая правильному взгляду, но предельно просто устроенная машинка для вглядывания в Бога. Как указывает сам Кузанский, эта доктрина есть и «упражнение в благочестии», *praxis devotionis*. Но здесь нас будет интересовать акцент на «упражнении»: что именно делает это упражнение упражнением в благочестии? Как Фалес приносил в жертву Зевесу быка, глядя на веревочку и палочку, так Кузанец предлагает нам любоваться Богом, разглядывая соломинку. Собственно открытие состоит в простоте: принимая правила игры и зная несколько геометрических фигур, мы получаем возможность указания – но не прямого взгляда – на само совершенство. Первая философия оказывается разглядыванием созерцательных вещей, назовем их так, по аналогии с вещами памятными: соломинки, берилла, шара и т.д. И научает такое разглядывание одному и тому же: неведению в том, как эти различные предметы суть одно, как различное совпадает (*coincidentia*) в Боге. Чем более опытен конечный интеллект в своем невежестве, тем более сведущ он в собственном отношении к бесконечному. Доктрина устроена так, что, хотя речь идет о невежестве, созерцатель знакомится не с сотериологической функцией знания, а с самим знанием: это знание не нуждается в дополнении, оно и благочестие, и «вкушение, искание, милосердие и действие», поскольку отношение конечного к бесконечному (*infinitum*) возможно лишь как отношение бесконечного к конечному: «Что такое твое видение, Господи, когда ты смотришь на меня любящим взором, как не видение тебя мною? Глядя не меня, ты, бог сокрытый, даешь мне видеть тебя. Человек может тебя видеть лишь настолько, насколько ты даешь ему себя видеть, и видение тебя есть не что иное, как видение тобой видящего тебя» [1. Т. 2. С. 42]. Бесконечное не может быть увидено прямо, но лишь как отношение. А само это отношение Кузанский демонстрирует в отношении определенного к беспредельному: созерцая, как различные геометрические фигуры суть одно, мы еще не созерцаем Бога, но мы узнаем логику, тождества предельно различного. Взгляд Бога созерцатель способен выдержать, лишь когда привыкнет к совпадению противоположного, а это совпадение и есть та самая стена Рая, за которой обитает Бог, а предел такого видения – само совпадение противоположностей, конечным ин-

теллектом, однако созерцаемое не в бесконечном, но в беспредельном: «Этот мрак, это облако, этот сумрак, или это незнание, в который вступает ищущий твое лицо, вырвавшись за пределы всякого знания и представления, есть предел, ниже которого твое лицо можно видеть лишь прикровенно. Сам же мрак открывает, что в нем твое лицо возвышается над всеми покровами» [1. Т. 2. С. 45].

Для Кузанского различие между *infinitum* и *interminatum* задается не только медитативными задачами, оно выполняет также и охранительную функцию; не будь его, упрек в ереси пантеизма, предъявляемый Кузанцу его оппонентами, был бы справедлив. Впрочем, упреки Иоганна Венка, основного критика Кузанца, в ненаучности, если под ученостью понимать незыблемость закона тождества, вполне справедливы: среднее Кузанец отыскивает не в среднем термине силлогизма, а в отношении определенного к беспредельному, посредством которого мы созерцаем тождество противоположного, а уж усмотрев это тождество, способны вглядываться и в отношении конечное/бесконечное, не столько познавая нечто, сколько всматриваясь в таинственность бесконечности. Такая *docta*, в самом деле, не имеет ничего общего с демонстрацией посредством вывода, как справедливо и замечает Венк: «...уничтожает всякий научный метод и всякую процедуру вывода – также как всякую противоположность и закон противоречия» [2. С. 196].

Декарт наследует Кузанцу в его отличении бесконечного и беспредельного. Не только в том, что различает их (в частности, в третьей медитации и в ответах на возражения), но и в том, что сама *res cogitans* получает определенность в отличенности от *res extensa*, если под определенностью понимать уразумение всей конструкции Декарта, а не только ясность и отчетливость идеи *cogito*. Эта отличенность конечного от определенного, в свою очередь, основывается на идее бесконечности и указывает на нее. Однако для Декарта знание уже имеет форму *scientia*, форму последовательного развертывания [4. Т. 2. С. 39], знание растет и прибывает. Причем нарастает не только знание о протяженных вещах, но и знание о вещи мыслящей. Вопрос, попытку ответа на который мы здесь хотим представить, звучит следующим образом: что позволяет картезианской конструкции претендовать на последовательность, на развертываемость в структуру науки так, что наука, будучи выстроена, может развиваться распределенным образом? Под распределенностью научного знания здесь понимаются сочинения Гоббса, Лейбница, Мальбранша, Локка, Беркли и Юма, коль скоро последние явным или скрытым образом содержат в себе критику картезианской позиции и ее развитие.

Вероятно, Декарт был знаком с трудами Кузанца¹, во всяком случае, даже если это знакомство было поверхностным, нам хотелось бы установить некоторые существенные для нашей конструкции параллели.

1. Как отмечает К.А. Сергеев [6. С. 107], континуальность развертывания Бога (*explicatio Dei*) Декартом преобразуется в проблему континуального бытия либо же бытия от момента к моменту. Понятие момента оказывается проблематичным, поскольку *cogito* не наделено временными характеристиками, но необходимость последовательности, постепенности задается тем требованием, которому *cogito* вполне соответствует: возвращаться к подуманному как образцовому предмету размышления.

2. Уразумение сущности вещи мыслящей происходит в отличии ее от вещи протяженной, собственно, само доказательство того, что мыслящая вещь есть субстанция, дается только по завершении всей конструкции². Также и у Кузанца мы находим отличие *infinitum* от *indefinitum* (или *interminatum*) в качестве фундаментального для созерцания незнания.

3. Наконец, картезианское понятие протяженной вещи задействует понятие эминентной реальности, которое сам Декарт не определяет. Можно обратиться к истории этого понятия, «как о нем говорили в школах», но, на мой взгляд, понятнее оно становится благодаря тому, как ум определяется в работе Н. Кузанского: *mens* как *mensure*. Начало измерения лежит в самом уме, это и есть «исключительность», которая присуща измеряемому, т.е. имеющему дело с протяженным как только с протяженным, уму: «Ум есть живая мера, которая путем измерения других вещей постигает свою собственную способность схватывания. Все это ум делает, чтобы познать себя самого. Но разыскивая собственную меру во всем, он находит ее только там, где все – едино. Именно там истина его точности, потому что там его адекватный первообраз» (Простец об уме).

Все три пункта проясняют отношение между богом и человеком. Все они опираются на различие *infinitum/interminatum*, наконец, все они так или иначе сопряжены с идеей последовательности.

Дабы прояснить, что есть эта самая последовательность, нам придется обратиться к картезианскому понятию длительности, *duratio*. Но чтобы разобрать это, в общем, непростое и смутное в работах самого Декарта понятие, нам и потребуются сопоставление Декарта и Кузанца.

Идея бесконечности как наиболее ясная и отчетливая

Дабы лучше понять различие между Декартовской позицией и позицией Кузанца, я предлагаю «окузанивать» Декарта, т.е. представить, что когда Декарт говорит «бесконечность», он имеет в виду то затруднение с идеей бесконечности, о котором толкует Кузанский, выстраивая вокруг него свое «ученое незнание». Об идее бесконечности Декарт, буквально, пишет следующее: «Я не должен считать, будто я не воспринимаю бесконечное с помощью истинной идеи, а воспринимаю его лишь путем отрицания конечного – как я воспринимаю покой и тьму через отрицание движения

и света; 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» [4. Т. 2. С. 138].

Следовательно, идея бесконечности дана наиболее начальным образом, она есть идея в высшей степени ясная и отчетливая, такая, которая должна бы предшествовать идее *cogito me cogitare*, но по каким-то обстоятельствам следует за ней. Правда, уже в следующем абзаце Декарт, по всей видимости, говорит нечто иное: «Этому не препятствует мое непонимание бесконечности или наличие у Бога бесчисленного множества других качеств, коих я не могу ни постичь, ни, быть может, попросту затронуть мыслью: ведь в понятии бесконечности для меня, существа конечного, заложено нечто непостижимое; но для того чтобы моя идея Бога оказалась наиболее истинной, ясной и отчетливой из всех идей, коими я располагаю, мне достаточно понять и вынести суждение, что все, ясно мной воспринимаемое, и все, о чем я знаю, что оно несет в себе некое совершенство, а также, быть может, множество других качеств, мне неизвестных, – все это либо формально, либо по преимуществу присуще Богу».

Здесь уже бесконечное Декарт предлагает созерцать не непосредственно, а как *причину* той ясности и отчетливости, с которой мы встречаемся в ясных и отчетливых восприятиях конечных вещей. Созерцание не обманывается, тогда как созерцающий – несовершенен. Его несовершенство проявляется как конечность, т.е., во-первых, в том, что он понимает, что конечные восприятия есть ограничение бесконечного, но само бесконечное он не способен представлять отчетливо и, во-вторых, в том, что он имеет память (*recordor*) о собственных когда-то бывших и могущих вновь случиться ошибках. Таким образом, когда мы следуем за Декартом в его описании ясных и отчетливых идей, мы должны убеждаться и в том, что Бог содействует нам в каждой ясно и отчетливо воспринимаемой идее. Предшествовавшее цитируемому фрагменту доказательство божественной экзистенции само по себе, без этого указательного фона (который у Спинозы и Мальбранша получит форму концепции видения вещей в Боге), лишено смысла: нет надобности демонстрировать первое, поскольку первое невозможно продемонстрировать неким дополнительным образом: оно всегда уже дано³. Доказательство божественной экзистенции имеет смысл для несовершенного – того, кто размышляет, т.е. для всякого, занимающегося наукой, а бытие Бога будет продемонстрировано в том случае, когда будет показано его содействие знанию. Таким образом, Бог занимает центральное место не только в метафизической конструкции Декарта, но и в его эпистемологии: наука есть развертывание такой длительности (*duratio*), которая в каждом своем акте может и должна быть возвращена своему началу, тому, что более ясно и отчетливо, чем *cogito*.

С тем обстоятельством в структуре картезианской метафизики, что несовершенный субъект имеет совершенные модусы, мы уже встречались, когда читали, что конечная субстанция, вещь мыслящая, имеет бес-

конечный модус, волю. Это обстоятельство лишь подчеркивает, что мы не совсем ясно понимаем, что имеем в виду, отличая себя от Бога, но это непонимание все же продуктивно, наукогено. Демонстрация божественной экзистенции и обосновывает научную поступь. Следовательно, если мы рассмотрим каузальный аргумент Картезия, мы рассмотрим и основание «новой» науки. Но не только: если верно, что доказательство бытия Бога, во-первых, обосновывает возможность последовательного развертывания научного знания и, во-вторых, демонстрирует поддержку Бога в любом нашем ясном и отчетливом восприятии, то придется отказаться и от привычного истолкования Декарта как того, кто сначала всецело автономным образом, в процедуре радикального сомнения доказал бытие *cogito*, а потом еще и продемонстрировал бытие Бога, ведь увидеть в процедуре сомнения обретенную аподиктичность, независимую от бытия Бога, – значит приписать Декарту обнаружение некоего трансцендентального субъекта, т.е. описать проект картезианской науки как проект науки феноменологической [7. С. 29]. Однако если наука Декарта и Галилея имеет явную историю (заметим, новоевропейская наука – едва ли не единственный из реализованных проектов Нового времени, возможно, именно потому, что в новоевропейской науке мало чего исключительно новоевропейского), то Гуссерлевский проект великого восстановления наук следует уже признать, по всей видимости, неудавшимся.

Еще один аспект смешения совершенного и несовершенного следует здесь отметить: декартовское каузальное доказательство, приведенное в третьей медитации, строится на отличии мыслящего, того, который помнит о собственном несовершенстве и Бога. Но тот, кто ошибался, – это субъект памяти, а не созерцания, мы о нем помним, но никогда о нем не думали, ведь в процедуре *cogito* мы знакомимся не с ним, напротив, мы с ним прощаемся, коль скоро обретаем образец совершенно истинного рассмотрения. Таким образом, в третьем размышлении задействован вовсе не тот субъект, для которого заблуждаться – значит быть, но тот, для которого заблуждаться – значит помнить о когда-то совершённых ошибках, простым актом припоминания, но не актом созерцания, в котором мы можем устанавливать причины всякого рода заблуждений. Подобная контаминация созерцания и памяти неоднократно задействуется в работах Декарта, мы стараемся двигаться последовательно: от указания на смутность обстоятельств понимания бесконечного к критике доказательств бытия Бога и к выяснению той позиции Декарта, которая все же остается доказанной и приводит к развертыванию науки и к тому в науке, что остается попыткой созерцания бесконечности Бога.

Само картезианское доказательство божественной экзистенции (каузальный аргумент) мы не будем здесь подробно разбирать: его недостаточность неоднократно обсуждалась и у современных нам исследователей и современниками Декарта, в первую очередь Лейбницем (см. также: [8. С. 135]). Отметим то, что часто упоминается: если иметь в виду первое доказательство, то слишком много посылок, смутен тезис о количестве реальностей, да и различие между формальной, объективной и эминентной реальностями тоже остается во

тyme отсылки на «традицию». Что же касается онтологического аргумента, то томистская критика остается справедливой и для картезианской его версии, как и критика Лейбницем. Мы находим эту критику вполне справедливой. Это означает: отдать себе, читателю «Медитаций», отчет в том, что доказательства бытия Бога Декарту явно не удалось. Не то чтобы мы тем самым отказываемся от фигуры Бога, но видим, что французский мыслитель хотя и утверждает, что бесконечность постигается раньше созерцающего, все же демонстрация этой идеи бесконечности по крайней мере затруднительна.

Картезианская конструкция без каузального аргумента

И теперь взглянем на получившуюся, ослабленную конструкцию Декарта, конструкцию, в которой Бог остается наиболее ясной и отчетливой идеей, но в которой продемонстрировать эту ясность и отчетливость Декарту не удается.

Что мы утратим в картезианской позиции, если не согласимся с каузальным аргументом?

Во-первых, непосредственную поддержку Бога от одного момента или от одного акта к другому.

Во-вторых, собственную, впрочем, и без того смутную автономию, которая определялась в отношении вещей самих по себе отличием конечного бытия от бесконечного, а теперь, с ослаблением позиций Бога, мы перестаем понимать границы *res cogitans*:

- то ли она есть конечная субстанция, но при недоказанности бытия субстанции бесконечной понятие конечности утрачивает смысл;

- то ли она субстанция бесконечная, ведь наделена бесконечным атрибутом, волей;

- то ли она и вовсе не субстанция, поскольку: А) не определено, что есть ясное восприятие, а без такого определения невозможно сопоставить один акт с другим и Б) если у *cogito* нет свидетеля, Бога, то в переходе от одного акта мышления к другому субъект не постигает, сохраняет ли мышление статус онтологического свидетельства о воспринятом ясно и отчетливо, другими словами, он вынужден, заставляя себя в последовательности актов мышления, полагаться не на данность вещи, а на описание мыслительного акта.

В-третьих, но это лишь развертывание предыдущего пункта, мы лишены той самой правдивости Бога, *veracitas*, т.е. дополнительного к конечному уму свидетельства того, что воспринимаемое мною ясным и отчетливым образом и есть реальное. Эта лишенность обесмысливает и декартовскую импликацию: если есть мышление, то есть и мыслящий. Если мы лишены столь же твердого, как и само *cogito*, указания на Бога, то невозможно и указание на субъекта мышления как на что-то, отличное от того, что может быть похоже на субъект, но субъектом не является. Это самое «себя» в *cogito me cogitare* не имеет никакой определенности, оно обращено к любому, ко всякому, а не к конечному существу: *cogito*, утрачивая соотношенность с Богом, утрачивает и структуру свидетельства о себе самом и как о вещи конечной, и как о собственно вещи.

Здесь нам приходит на ум замечание Лейбница: «Ведь что, если бы природа наша вдруг не была спо-

собна к восприятию реальных явлений? Тогда, наверное, Бог заслуживал бы не столько обвинения, сколько признательности; ибо, производя такие явления, которые, не будучи реальными, во всяком случае были бы согласованными, он гарантировал бы нам, что они в любом случае жизни равносильны реальным» [9. Т. 3. С. 112]. В нашем проекте «ослабления» позиции Декарта мы, выходит, попросту наследуем этому замечанию Лейбница. Является ли Бог обманщиком, если ни в одном из своих созерцаний, даже в самом ясном и отчетливом, мы не постигаем вещи? Обманывать – это выдавать А за В. В формуле *cogito sum* мы принимаем *sum* за *cogito*, т.е. производим процедуру отождествления. Если условия этого отождествления описываются в процедуре радикального сомнения, когда мы принимаем, что все, что способно нас обманывать, мы будем принимать за ложное, то само это отождествление не завершается констатацией «я есть», но длится, поскольку длится описание самого мышления, способов отличия идей ложных от истинных, определения ясности, отчетливости, созерцания в его отличности от воображения и т.д. То есть мы последовательно выдаем В (или А') за А. Чтобы произвести окончательное отождествление, Декарту необходимо показать, что мысля мышление, он мыслит только мышление и ничто другое, а такая демонстрация нуждается в демонстрации бытия Бога. Обманывает ли здесь Бог Декарта или же Декарт своим каузальным доказательством выявил фундаментальное затруднение, присущее всей традиции, ориентированной на понимание бытия как субстанции: бытие, имеющее смысл, есть бытие в определенном отношении, тогда как определить отношение, в котором Бог состоит с конечным сущим, – значит описать его не иначе как тождество конечного субъекта? Бесконечное описать как конечное?

Во всяком случае, здесь Декарт рискует: доказательство бытия Бога, проблему, традиционно считающуюся проблематичной, он не только берется доказать (здесь риск как раз невелик), но ставит всю свою конструкцию в зависимость от этого доказательства, ведь он уже попрощался и с людьми, и с конфессией, и с телесными навыками, и с обаятельностью вещей, убедил себя, что он – не что иное как *res cogitans* («*fatigor eadem frustra repetere*, я уже устал себе это твердить» [4. Т. 2. С. 23]), и все это – в подвешенном состоянии, еще до доказательства, до «возражений» ученых мужей, каковые, возможно, превосходят автора «Медитаций» и ученостью, и умом. Если раньше можно было представлять всякое дело так: пусть я не знаю, как все обернется, всегда можно уповать на стороннее (благую судьбу, добрых людей, кураж etc.), то теперь стороннего уже нет, а «себя» еще нет, оно, это *cogito me cogitare*, длится в межвременье, т.е. в незавершенном своем статусе, до тех пор, пока не доказано бытие Бога. Значит, и наше «предположение» не есть принижение Декарта, но разрывание этого риска, а значит, и того, ради чего риск и *от* чего страх.

Без демонстрации того, что есть схватывание идеи бесконечного как бесконечного, мы вполне можем описывать идею Бога как «идеализацию», подобно тому как мы получаем понятие бесконечности в математике: мы задаем некий порядок действия, который мо-

жет быть никогда не прекращен и говорим: «уходит в бесконечность». Никакой бесконечности мы при этом, разумеется, не понимаем, ведь нет этого «никогда»: это лишь мнимый предмет ума, но не «актуальная» бесконечность. Актуальной она могла бы стать, например: 1. В аргументе Декарта, когда мы заключаем от наличия идеи бесконечного совершенства в конечной субстанции к формальной причине этой идеи. 2. В математике Паскаля и Лейбница – когда мы заключаем от мнимой величины к ее полезности. В обоих случаях такой переход объявляется демонстрацией идеи бесконечности, это «Бог по результату»: если у нас получается при допущении бесконечной идеи то, что не может получиться без такого допущения, то допущенное существует и понимается на указанных примерах. Однако такое заключение поспешно. Так, если я, каждый раз ударяя по самолету, буду получать глухой звук, отличающийся от всех других известных звуков, из этого я смогу сделать вывод, что самолет есть производитель звуков. Ссылка на то, что Бог (самолет), конечно же, имеет и бесконечное количество других совершенств, не приблизит нас ни к пониманию имени самолета, ни к уяснению его сущности. Даже если мы научимся извлекать из самолета не только глухие, но и звонкие, и прерывистые, и даже мелодичные звуки, из этого вовсе не будет следовать, что мы обладаем идеей авиации.

Предположим, что мы действительно доказали бытие Бога. В таком случае нам стало понятно и то, что есть бесконечное совершенное бытие. Затруднение состоит не в том, чтобы доказать, что Бог существует, а в том, чтобы показать, что значит существовать совершенно (вроде бы, мы находим такое понимание в *cogito sum*, при условии, что описание мышления завершено так, что показаны не только ясность и отчетливость атрибута мыслящей вещи, но и сама эта вещь отличена от вещи протяженной) и бесконечно (а такового в *cogito* нет. Намек на него – в том соображении, что с чем бы я ни столкнулся, я смогу одобрить это или отвергнуть, в бесконечности модуса конечной субстанции, в воле⁴). И либо мы *cogito* принимаем за бесконечное, т.е. производим тот самый пресловутый акт идеализации, либо постигаем и еще что-то, имеющее отношение к бесконечности, помимо бесконечного интеллекта и безграничной протяженности, например благодаря «колесам» Луллиева искусства, понимаем, как бесконечность становится беспредельностью, всемогуществом, всеблагостью и постигаем переход от одного бесконечного достоинства к любому другому. Сам Декарт, впрочем, называет искусство Луллия пустым: здесь понимание не случается, а лишь замещается искусностью [4. Т. 1. С. 260].

Вывод, который позволяет нам сделать виртуализация картезиевой конструкции, следующий: если мы не мыслим бесконечность, то к тому, что мы мыслим в качестве того сущего, что есть мы сами, мы и не должны прибавлять бесконечности. Да, у нас есть воля как некоторое бесконечное стремление к совершенству, но к тому, что мы уже поняли, т.е. к *cogito* как конечной субстанции, мы не должны примысливать некой бесконечной причины. Пускай даже такая причина и есть, мы не располагаем инструментами для ее адекватного

описания. Мы не столько отказываем Декарту в том, что он доказал бытие Бога, сколько принимаем, что статус конечно-бесконечного сущего менее внятен, чем статус сущего конечного или бесконечного. В итоге мы делаем то же предположение, которое совершает и Лейбниц, а именно: если наша природа такова, что мы неспособны постичь реальность саму по себе, но способны лишь распознавать ее «прожилки», подобно тому как художник, воспользуемся метафорой того же Лейбница, оказавшись перед глыбой мрамора, видит будущую статую не только благодаря собственному замыслу, но и благодаря прожилкам, присутствующим в глыбе мрамора, тогда нам остается только вглядываться в эти прожилки, т.е. составлять модели, объективировать то самое содействие в бытии, о котором говорит Декарт вслед за традицией. Такая определенность в отношении собственного статуса для мыслящего оборачивается закрытостью мистического постижения: мистика вытесняется за пределы науки, хотя, как

мы уже сказали, без интуиции Бога (Декарт относит ее к разряду идей врожденных) новоевропейская наука лишена и основания, и смысла. Но выталкивающее движение не может не касаться того, от чего стремится избавиться. Чтобы показать, как в структуре картезианского знания разворачивается эта нерешенность в отношении природы мыслящего, нам необходимо рассмотреть, что же остается неизбежно во всей конструкции Декарта с ослаблением позиций Бога. Промонстрировав устойчивость элементов полученной виртуальной конструкции, мы сможем показать и то, что есть *cogito* по отношению к своим атрибутам (как конечным, вроде памяти, так и бесконечным, какова воля), и то, благодаря какому пониманию идеи длительности (а мы уже увидели, что именно она лежит в основании картезианской *scientia*) сбывается претензия Декарта на распределенный характер новой науки. Но ответ на эти вопросы – предмет особого разбирательства.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Некоторые соображения по поводу того, известны ли были Декарту работы Кузанского, можно встретить в [5. С. 121].

² Указать на которую, вкратце, можно так: *cogito-extensio-Deus-veracitas-mens&corpus*.

³ Ср. возражение Декарта Гоббсу: «Если идея Бога нам дана (а данность такая очевидна), рушится все это возражение» [4. С. 144].

⁴ В «Частных мыслях» Декарт делает очень короткое замечание, вне-конфессиональный смысл которого открывается только в пристальном чтении «Медитаций». Замечание таково: «Бог создал три чуда: вещь из ничего, свободную волю и Человека-Бога» [4. Т. 1. С. 576]. Но это не чудеса, на которые можно уповать или восторгаться: они описывают не что было, а что есть, если есть совершенное действие.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кузанский Н. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1980.
2. *Wenk Joahannes*, De ignota litteratuura // *Coincidentia Oppositorum*. От Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб.: Алетейя, 2010. С. 196.
3. Дюклов Д. Мистическая теология и интеллект у Николая Кузанского? // *Coincidentia Oppositorum*. От Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб.: Алетейя, 2010. С. 196.
4. Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1994.
5. Цайер К. Прелиминарии к новому понятию знания у Кузанца и Декарта // *Verbum*. СПб., 2007. Вып. 9.
6. Сергеев К.А. Философия бесконечности Николая Кузанского // *Verbum*. СПб., 2007. Вып. 9.
7. Слинин Я.А. Э. Гуссерль и его «Картезианские размышления» // Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.
8. *Adams R. Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford University Press, 1994.
9. Лейбниц Г. О способе отличения явлений реальных от воображаемых // Лейбниц Г. Соч.: В 4 т. Т. 3.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 6 сентября 2010 г.