



УДК 130

## МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ГНОСЕОЛОГИИ Н. МАЛЬБРАНША

**А.Г. ТАРАСОВ**

*Белгородский  
государственный  
национальный  
исследовательский  
университет*

*e-mail:**TarasovAndrey@bsu.edu.ru*

Исследуется метафизический горизонт гносеологической концепции Н. Мальбранша. Отмечается, что в трактовке проблемы познания души через самопознание Мальбранш исходит из картезианских посылок. Обосновывается утверждение, что для Мальбранша и Декарта человеческое «Я» удаляясь от заблуждений, полагает себя в истине и существовании. Анализируются отличия гносеологии Мальбранша, от «*cogito*» Блаженного Августина и Р. Декарта.

Ключевые слова: Бог, душа, познание, истина, Р. Декарт, Н. Мальбранш, «*cogito*», метафизика, сущность, существование.

Мистическая философия Мальбранша выросла на картезианской почве. Влияние Декарта на Мальбранша, прежде всего, усматривается в усиленном интересе последнего при определении сущности души через гносеологическую проблематику. Как замечает Жан Лакруа, рассматривая персоналистические аспекты картезианства, «Мальбранш, как и Декарт, не говорит о видении душой самой себя. Душа видит себя разумом, и в этом смысл *Cogito*. Через аскезу сомнения, мышления душа отделяется от тела и постигает себя как дух, то есть как чистое мышление».<sup>1</sup> Отличием от Декарта следует признать то, что у Мальбранша проблема познания трактуется не только рационалистически, но уже в большей степени с религиозно-этической стороны. То есть Мальбранш с большей силой провозглашает духовность разума. Теория человеческого познания Мальбранша представляет сочетание рационализма и морализма. Данная особенность гносеологии Мальбранша имеет платонические корни.

Цель и благо человеческой души, по Мальбраншу, состоит в познании Бога как Высочайшей Истины (полноты Бытия). Речь у Мальбранша здесь идет, – говорит Ж. Лакруа, – как и у Августина не столько о том, чтобы искать истину, сколько о том, чтобы самому становится истинным, объединяться с Бытием и другими сущностями.<sup>2</sup> Данное соединение является самым существенным и необходимым для человеческого духа. Заблуждение же есть величайшее несчастье для человека. Оно есть то дурное начало, которое внесло в мир зло. Заблуждения рождают и поддерживают в душе негативное, несвободное состояние. Коль скоро это так, то «справедливость требует, чтобы люди употребляли усилия избавиться от него».<sup>3</sup> Отсюда борьба с заблуждениями человеческого разума – основная тема гносеологических исканий Мальбранша, через которые только и возможно подлинно «узнать» свою душу и совершенствовать ее.<sup>4</sup> Мальбраншем сохраняется трансцендентализм гносеологических устремлений учения Декарта, однако в целом в отличие от последнего он предлагает скорее психологическую модель познания души. Как выразился Десмонд Коннелл (Connell D), «душа (по Мальбраншу) непосредственно знает о себе как смутно постигаемом объекте».<sup>5</sup> «Мы знаем о своей душе лишь то, что чувствуем происходящим в нас».<sup>6</sup> «Бытие своей души, – говорит Мальбранш, – яснее, чем бытие своего тела и тел нас окружающих... Мы не имеем столь же совершенного познания о

<sup>1</sup> Лакруа, Ж. Избранное: Персонализм. – М., 2004. – С. 357.

<sup>2</sup> Там же. С. 219.

<sup>3</sup> De la recherche... Livre I. Ch. 1, P. 1. Все ссылки на работы Мальбранша приводятся по изданию (Malebranche, N. Oeuvres complètes. Ed. A. Robinet, t. 1-21. – P., 1958-1970.).

<sup>4</sup> Jolley, N. Malebranche on the Souls // The Cambridge Companion to Malebranche. – CUP, 2000, – P. 55–58; Jolley, N. Intellect and illumination in Malebranche // J. of the history of philosophy. – Claremont, 1994. – Vol. 32, – № 2. – P. 209-224.

<sup>5</sup> Connell, D. The Vision in God..., P. 292.

<sup>6</sup> De la recherche... Livre III. Part. 2. Ch. 7, P. 112–113.



природе души, как о природе тел; и этим можно примирить два различных мнения: одно, что всего лучше мы познаем душу, и другое, что о ней всего менее нам известно».<sup>7</sup>

Исследование вопроса процессуальности и сущности нашего познания ведется Мальбраншем в терминологии Декарта. Как и Декарт, он рассматривает познавательный процесс исключительно как систему ясных и отчетливых идей о вещах внешней действительности. «Разум истинно знает лишь то, что он созерцает с очевидностью».<sup>8</sup> Очевидность, по Мальбраншу, как и вера, никогда не может обмануть, так как она исключает из разума всякое сомнение. Отсюда самым необходимым правилом при исследовании истины должен быть принцип: «никогда не следует давать своего полного согласия ничему, кроме вещей очевидных».<sup>9</sup> Только в таком случае, говорит Мальбранш, мы можем освободиться от наших предрассудков. При этом, отмечает Андрес Пиле (Pyle A), «в методологии Мальбранша радикальный скептицизм первого размышления Декарта исчезает без следа».<sup>10</sup> Таким образом, «заблуждение – это всегда наш собственный недостаток, результат неправильного применения нашей свободы».<sup>11</sup>

В тесной связи с учением Мальбранша о ясности и очевидности стоит различие им знания рационального от эмпирического, с предпочтением первого последнему. Познавать вещи, говорит Мальбранш, можно двумя путями: или через чувственное восприятие, или через идею. Чувственное восприятие не просвещает разума (т. е. не служит для него источником знания), тогда как идеи вносят в него столько света, что разум, созерцая идеи, постигает во внешних предметах все их существенные свойства.<sup>12</sup> Так, знание Мальбранш уподобляет и даже отождествляет со светом (декартовское *lumen*). Вследствие этого о вещах необходимо судить только из идей, которые представляют нам вещи, а не по чувственным восприятиям, которые возникают в нас по поводу вещей. Это различие познания от перцепирования наших идей от наших чувственных восприятий необходимо для недопущения заблуждений. Идеи – свет в процессе познания, а чувственные восприятия – тьма. «Есть разница, – говорит Мальбранш, – между светом наших идей и мраком (*l'obscurité*) наших чувственных восприятий, между познанием и перцепированием, так что необходимо привыкнуть различать это без труда».<sup>13</sup> Различие познания от перцепирования имеет, по Мальбраншу, то значение, что через ясную идею разум созерцает сущность вещей, числа и протяжение. Через смутную же идею или чувственное восприятие он судит лишь о существовании объектов и познает свое собственное бытие. Итак, знание и перцепирование: это – две различные области человеческого духа. Различие познавательного материала осуществляется непосредственно из самого разума, от материала, привходящего в разум через тело, или по поводу (*à l'occasion*) тела, – того, что неизменно, вечно, необходимо от изменяющегося в каждый момент.<sup>14</sup> Отсюда, при исследовании истины следует руководиться только ясными и очевидными идеями, причем необходимо заглушить голос чувств (*sens*), воображения и страстей. Тогда только вы и услышите, говорит Мальбранш, «чистый голос внутренней истины, ясные и очевидные ответы нашего общего учителя».<sup>15</sup>

Эту отличительную черту рационализма Мальбранша, выражающуюся в признании геометрического метода (т. е. вывода следствия из истин, которые признаются за очевидные сами собою) наилучшим методом при приращении знания и в придании внешнему опыту при познании лишь второстепенного значения можно обозначить как анэмпиризм.

Общая мысль Мальбранша о значении для нашего познания данных чувственного опыта заключается в том, что последние представляют для нас скорее биологическую, чем гносеологическую ценность, поскольку точность и верность не свойственны чувст-

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid. Livre III. Part. 1. Ch. 4, P. 102.

<sup>9</sup> De la recherche... Livre I. Ch. 3, P. 7.

<sup>10</sup> Pyle, A. Malebranche. – Rotledge (UK), 2003. – P. 6.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Méditations chrétiennes. IX, P. 145 – 146.

<sup>13</sup> Entretiens sur la métaphysique. III, P. 12.

<sup>14</sup> Ibid. V, P. 34.

<sup>15</sup> Entretiens sur la métaphysique. III, P. 14.



венному познанию. Тело познается телом, так что наши чувства верны и точны, когда речь идет об отношениях окружающих тел к нашему телу, но они не раскрывают, что есть тела как таковые. Отсюда, «пользоваться чувствами следует лишь для поддержания здоровья и жизни; когда же они стремятся стать так высоко, чтобы подчинить себе разум, они достойны лишь полного презрения».<sup>16</sup> То есть наше представление о мире, образующееся из данных чувственного опыта, не имеет объективного значения.

Мальбранш называет предрассудком обычное представление, согласно которому мы видим тела такими, каковы они есть на самом деле, поскольку знание доставляемое нам зрением о параметрах видимых нами тел, весьма недостоверно. То, что мы можем знать – это приблизительные отношения между внешними телами и нашим телом. «Наши глаза даны нам не для того, чтобы судить об истинной сущности вещей, но лишь для того, чтобы нам знать, какие вещи могут быть нам вредны и какие в чем-либо полезны».<sup>17</sup> Дело в том, что наше зрение обманывает нас «не только касательно величины тел самих в себе, но также и отношений тел между собою».<sup>18</sup>

Желая подорвать доверие к чувственному опыту, Мальбранш отмечает, что у различных животных имеется различное устройство одних и тех же органов.<sup>19</sup> В этой организации Мальбранш видит причину разнообразия в наблюдаемых у них склонностях. Таковы данные опытного характера, из которых Мальбранш дедуцирует вывод о крайней изменчивости, а вследствие этого и недостоверности эмпирического познания.

Признавая один лишь разум способным познать истину, Мальбранш видит препятствия разуму не только со стороны чувственных восприятий, но и со стороны некоторых душевных переживаний к которым относятся: удовольствия, развлечения, страсти и т. д. Все, кто хочет серьезно исследовать истину, говорит Мальбранш, должны тщательно избегать не только сильных ощущений, но также удовольствий, страданий и т. п. В целом Мальбранш утверждает необходимость сдерживания страстей, пагубно влияющих на состояние как тела, так и души. Складывается ситуация, когда разум человека как бы оказывается не в состоянии мыслить о вещах вызывающих страсти.<sup>20</sup>

Таким образом, только чистый разум, не волнуемый никакими движениями со стороны тела, вполне отрешенный от всего чувственного, может, по Мальбраншу, познать или, по его терминологии, созерцать истину.

Подобно Декарту Мальбранш противопоставляет субстанцию протяженную субстанции мыслящей. Протяжение, говорит Мальбранш, нельзя назвать видом или родом бытия: оно есть субстанция. При этом протяжение и материя образуют одну и ту же субстанцию.<sup>21</sup> Душа является субстанцией мыслящей, не имеющая никакого сходства с субстанцией протяженной, образующей внешнее тело. Она есть «субстанция, в которой имеют место все модификации, познаваемые мною внутренним чувством и могущие существовать лишь в душе, испытывающей их. Душе, следовательно, нельзя приписать никакого иного свойства, кроме различных состояний мышления».<sup>22</sup> Таким образом, Мальбранш сводит к мышлению разнообразие форм духовного бытия. Равным образом к протяжению как основному феномену бытия материального Мальбранш сводит и всю гамму материального мира.<sup>23</sup>

Устанавливаемое таким путем различие души и тела как двух противоположных друг другу субстанций, по Мальбраншу, есть «основа главнейших положений философии, в том числе и нашего бессмертия».<sup>24</sup> При этом, для Мальбранша, как и для Декарта, остается проблемной возможность познания материального мира. Может ли, и как именно, непротяженная душа познавать протяженное тело? Коль скоро тело и дух, протяжение и мышление есть полные противоположности друг другу и как таковые взаимно

<sup>16</sup> Ibid. Livre I. Ch. 20, p. 41; ср. Livre I. Ch. 9, P. 23–24.

<sup>17</sup> Ibid., P. 16.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid. Ch. 13, P. 32.

<sup>20</sup> De la recherche... Livre VI. Part. 1. Ch. 2, P. 202.

<sup>21</sup> Entretiens sur la métaphysique. I, P. 3.

<sup>22</sup> De la recherche... Livre I. Ch. 10, P. 25.

<sup>23</sup> De la recherche... Livre I. Part. 1. Ch. 1, P. 93.

<sup>24</sup> Entretiens sur la métaphysique. I, P. 3.



исключают друг друга, то, очевидно, не может быть и речи о каком-либо действии одной из этих субстанций на другую. Не может быть, следовательно, речи и о познании души (непротяженной субстанцией) тела (субстанции протяженной). Чтобы наш дух мог мыслить внешние протяженные предметы, для этого последние должны так или иначе войти в соприкосновение с ним. Однако протяженная субстанция не входит в соприкосновение с субстанцией мыслящей, совершенно противоположной и инородной ей. Таким образом, дуализм бытия материи и духа порождает неразрешимые гносеологические затруднения. Через применение дуалистических принципов к решению проблемы нашего познания вещей сам факт познания становится не поддающимся объяснению мистическим феноменом. Картезианский дуализм в этом отношении нашел себе должную оценку у Лейбница.<sup>25</sup>

Как Мальбранш выходит из того логического тупика, в который ставит его дуализм, унаследованный им от Декарта? Выход был намечен еще самим Декартом, который вводит в свою теорию идею субстанции, возвышающейся над противоположностями мирового бытия, идею Бога. При посредстве этой бесконечной субстанции (*substantia infinite sive Deus*) Декарт и доказывает возможность для нас объективного познания. «Однако, – говорит он, – после того как я постиг, что Бог есть, в силу того, что одновременно я понял зависимость от него всех вещей, я сделал из этого вывод: все, что я воспринимаю ясно и отчетливо, по необходимости истинно».<sup>26</sup> Мальбранш, унаследовавший от Декарта его дуализм, в разрешении возникающего отсюда гносеологического затруднения является более последовательным, чем Декарт. Когда Декарт для преодоления дуализма бытия прибегает в своей теории знания к идее Божества, то он, в сущности, останавливается на половине пути. Декарт пользуется идеей Бога лишь для обоснования достоверности умозрительного знания и соединенного с чувственными восприятиями убеждения в бытии материального мира. Он только прибегает к идее Бога, когда это необходимо, но она не является органическим элементом в его теории знания. Бог выступает для Декарта как *Deus ex machina*. Так, онтологический дуализм бытия остался непреодоленным в гносеологии Декарта. Мальбранш исходит из того факта, что, несмотря на разнородности духа и тела, познание возможно лишь при условии их единства в акте познания. Тот факт, что познание есть, осуществляется, говорит за то, что факт единства духа и тела в акте познания не может подлежать сомнению. Поэтому, выдерживая картезианский дуализм в смысле признания разнородности духа и тела в их эмпирической действительности, Мальбранш делает здесь поправку к доктрине Декарта.

Мальбранш утверждает, что обуславливающее возможность познания состояние взаимопроницаемости духа и тела принадлежит не их эмпирически познаваемой видимости, но их умопостигаемому единству в высшем начале, в субстанции абсолютной, в Боге. Как замечает Смелова Е. Б., это примеряет дуализм нашего существования и предоставляет возможность для истинного познания.<sup>27</sup> По Мальбраншу, мир вещей познается нами не в них самих, что нам недоступно, так как душа (мыслящая субстанция) не может познавать материю (субстанцию протяженную), но в Боге. Все вещи мы познаем в Боге – вот основная гносеологическая формула Мальбранша, в которой находят себе примирение дуалистические принципы его метафизики. К этой формуле, являющейся жизненным нервом всей мистической философии Мальбранша, последний приходит через окказионалистическое решение психофизической проблемы, ставившей философскую мысль картезианцев в тупик при решении проблемы познания.<sup>28</sup>

Окказионализм является логическим выводом из картезианского дуализма. Он представляет собой попытку решить проблему причинности, проблему взаимодействия мышления и протяжения. К окказионализму в сущности был близок и сам Декарт.<sup>29</sup> Та-

<sup>25</sup> См. Сретенский, Н. Н. Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта: Очерк по истории философии. – СПб., 2007. – С.75-93;

<sup>26</sup> Декарт, Р. Указ Соч. Т. 2. – С. 57.

<sup>27</sup> Смелова, Е. Б. Ветущительная статья // Мальбранш Н. Разыскания истины. – СПб., 1999. – С. 18.

<sup>28</sup> См.: Lennon, T. Occasionalism and the Cartesian Metaphysics of Motion // Canadian Journal of Philosophy Supplementary. – Vol. – № 1, Part 1, 1974. – P. 39-38 (at 30f).

<sup>29</sup> См.: Ollé-Laprune, L. La philosophie de Malebranche. t. 1, – P. 347–348.



ким образом, окказионалистический вывод по отношению к декартовскому дуализму является совершенно естественным. Общепризнанными творцами окказионалистической доктрины являются ученики Декарта: де-ла-Форж и де-Кордемуа во Франции и Арнольд Гейлинкс в Нидерландах.<sup>30</sup> Последовательная логика развития следствий из декартовских посылок привела к этой доктрине и Мальбранша, который развил ее своеобразно и самостоятельно в отношении к учениям прочих окказионалистов. Своим систематическим развитием окказионализм обязан именно Гейлинксу. У него особенно отчетливо представлена несубстанциональность духа. Своим взаимодействием дух и материя, мышление и протяжение, по Гейлинксу, обязаны Богу.<sup>31</sup> Отличительной же чертой окказионализма Мальбранша, стоящего вне литературного и идейного влияния со стороны Гейлинкса, является стремление особо отметить несубстанциональность тела и в силу этого факт взаимодействия субстанции приписать Богу. Общая мысль Мальбранша здесь та, что вещественный мир, состоящий лишь в протяжении, – недейственен, пассивен. Вся вообще физическая природа по своей субстанциальной основе – мертва, бездеятельна. Телам, по Мальбраншу, свойственны только форма и движение, но не движущая сила, в силу того, что единственная истинная причина всех движений и действий в мире есть лишь Бог. «Если внимательно рассматривать, – говорит он, – идею причины, или действующей силы, то нельзя сомневаться, что эта идея представляет нечто божественное».<sup>32</sup> Внешние предметы, возбуждающие в нас движение животных духов (*esprits animaux*), по Мальбраншу, суть только случайные причины (*causes occasionelles*) наших ощущений, понимая здесь под ощущениями все акты нашей душевной жизни вообще, в возникновении которых внешние тела принимают какое-либо участие. Сила же, которая дает бытие и движение телам и духам, принадлежит только Богу: только действия Его воли есть единственная истинная причина.<sup>33</sup>

Отсюда нельзя считать себя истинной причиной движения, например, своих рук, своего языка на том основании, что движение этих частей следует непосредственно за нашими желаниями. Держаться подобных взглядов – это значит, по Мальбраншу, следовать ложному принципу, потому что «нет такого тварного духа, который мог бы двигать какое-либо тело и быть его истинной или главной причиной, равным образом как и вообще никакое тело не может двигаться само собою».<sup>34</sup> Движущая сила тел не заключена в самих телах, но есть не что иное, как воля Бога. Таким образом, изучение природы будет неадекватным во всех отношениях, если мы будем искать иных действительных причин, кроме воли Всемогущего Существа, или тех общих законов, согласно которым Он действует постоянно. В исполнении данного принципа Мальбранш видит смысл философствования и христианской жизни. Мальбранш противопоставляет понятие естественной причины понятию причины реальной, истинной. Естественная причина не есть реальная и истинная (*véritas*), но «причина случайная, исполняющая лишь решение Творца природы действовать тем или иным способом в том или ином случае».<sup>35</sup> «Бог установил законы, согласно которым движения передаются при встрече тел». <sup>36</sup> Эти законы – законы деятельности. Они действуют в мире, а тела осуществляют их. Коль скоро это так, говорит Мальбранш, то нет смысла искать действенных причин движения в материальном и чувственном мире.<sup>37</sup>

Основная тенденция учения Мальбранша – приписать деятельность только Богу – не ограничивается областью чувственного, материального бытия. По Мальбраншу, не только тела не могут являться действительными причинами, но и духи, даже самые высшие, одинаково бессильны в этом отношении. «Мне кажется вполне несомненным, говорит Мальбранш, что воля духов не в состоянии двинуть и самое малое тело; ведь очевидно, что нет необходимой связи, например, между нашим желанием двинуть рукой и

<sup>30</sup> Фишер, К. История новой философии: Рене Декарт. – М., 2004. – С. 407-409, 420-433.

<sup>31</sup> См.: Там же. – С. 428-429.

<sup>32</sup> *De la recherche... Livre VI. Part. 2. Ch. 3*, – P. 219.

<sup>33</sup> *Méditations chrétiennes. VI*, – P. 133–134.

<sup>34</sup> *De la recherche... Livre VI. Part. 2. Ch. 3*, P. 220.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*



самым движением нашей руки».<sup>38</sup> Люди не только не могут быть действительными причинами движений, совершаемых органами их тел, но уже только мысль о том, «что они могут быть подобными причинами»<sup>39</sup>, для Мальбранша, содержит противоречие. Действительной (*véritable*) причина может быть только тогда, когда между «ней и ее действием разум усматривает необходимую связь».<sup>40</sup> «Последнюю разум усматривает лишь между волею Бесконечного Существа и произведениями этой воли».<sup>41</sup> Следовательно, одно только Бесконечное Существо есть истинная (*véritable*) причина. При этом нельзя допустить, что Бог мог бы сообщать людям или ангелам эту свою божественную силу. В противном случае мы могли бы полагать, будто Бог может даровать духам способность творить из ничего, приводить что-нибудь в небытие, делать все, что угодно.<sup>42</sup> Проблема заключается в онтологическом статусе человека. Бог, говорит Мальбранш, не счел при творении человека, в частности его душу, достаточной для утверждения в роли абсолютного бытийного основания, которое человек мог бы полагать как причину бытия тех или иных вещей. Тем самым Бог как бы приоткрыл для нас конечную природу тварных существ. Н. Джолли (*Jolley N*) резко критикует выдвинутые Мальбраншем аргументы, называя их «неубедительными».<sup>43</sup> И действительно было бы большой натяжкой считать их полностью соответствующими реальности. Таким образом, для Мальбранша ни тело не может иметь никакого причинного отношения к духу, ни дух – к телу. Равным образом не могут стоять в причинном отношении друг к другу ни тело к телу, ни дух к телу. «Словом, никакая тварь не может действовать на другую тварь силою, которая ей бы принадлежала».<sup>44</sup> Сила, деятельность принадлежит только Богу.

Окказионалистическая доктрина играет значительную роль в развитии мистической тенденции философии Мальбранша. Философ сам неоднократно подчеркивает как философское (преодоление картезианского дуализма), так и религиозное значение своей метафизики. Признание в качестве единственной причины Бога, по Мальбраншу, имеет существенный религиозный смысл. «Когда мы мыслим идею Существа бесконечно совершенного и всемогущего, мы познаем, что между Его волей и движением всех тел существует такая связь, что невозможно допустить, чтобы тело не двинулось, если Он того пожелает».<sup>45</sup> Приписывать же деятельность вещам – это значит приписывать им божественное достоинство, вследствие чего и признание истинными частных, естественных причин, по мысли Мальбранша, равносильно признанию, наряду с единым Богом, целого ряда божеств второго порядка. В этом он видит попытку поколебать веру в единого, истинного Бога.<sup>46</sup> Этой языческой тенденции, по Мальбраншу, чужда новая философия, ведущая свое начало от Декарта. «Наше воображение,- пишет Мальбранш, – и наш разум не должны преклоняться перед величию и мнимой силой ложных причин, что их не следует ни любить, ни бояться, не следует и заниматься ими, но необходимо мыслить только об одном Боге, видеть повсюду, любить и бояться только Его во всем».<sup>47</sup>

В принципе в картезианстве укорененность в истине невозможна вне познания, которое понимается как акт взаимодействия объекта и субъекта, где субъект всегда сохраняет осознание своей особенности. Предполагается, что вера есть некое познание низшего сорта, что расходится с христианским взглядом на познание. Для последнего знание – это необходимый и недостаточный элемент всякой веры.

Так в трактовке проблемы познания души через самопознание Мальбранш исходит из картезианских посылок. Для Мальбранша и Декарта является общим понимание, что мышление, основывающееся на сомнении (*dubito*) приводит к тому, что разум, овла-

<sup>38</sup> Ibid., P. 220–221.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid., P. 221.

<sup>43</sup> Jolley, N. *The Light of the Soul*, P. 121.

<sup>44</sup> *Entretiens sur la métaphysique*. IV, P. 23; Novaro, M. *Die Philosophie d. N. Malebranche*.- Berlin, 1893. – S. 57–59.

<sup>45</sup> *De la recherche... Livre VI. Part. 2. Ch. 3*, P. 220.

<sup>46</sup> Ibid., P. 222.

<sup>47</sup> *De la recherche... Livre VI. Part. 2 Ch. 3*, P. 222.



девающий собой в своей собственной деятельности, не есть безличный разум, это – «Я». Общим является и то, что, удаляясь от заблуждений и идя тем самым в сторону истины, «Я» полагает себя в существовании. То есть сомнение и мышление для обоих есть метод обнаружения духа. Однако если Декарт в данном вопросе говорит о *cogito* как об основе и достаточном методе познания и единственном явном выражении души, на основе которого она и постигается, то у Мальбранша процесс самопознания осуществляется через внутреннее ощущение (чувство) и через постижение внешних вещей. В целом же, по Мальбраншу, наше знание о душе («я») несовершенно, поскольку мы не имеем ясной идеи нашей души. Мы познаем через сознание или внутреннее чувство только явления души, ее бытие, но не сущность или природу.

Самопознание, по Мальбраншу, является мерилем знания и людей, и чистых духов, познаваемых нами только через предположения. Этот вывод Мальбранша расходится с взглядами Августина и Декарта, для которых объективное познание души возможно. При этом познание души мыслится Мальбраншем в Боге как единственном достаточном основании всех конечных вещей. Основываясь на этом, философ при наличии в его учении явной пантеистической тенденции, которая есть древнейший слой в понятии единого Бога, в последующих разворотах своей мысли не впадает в натуралистический пантеизм. Философом сохраняется ни только онтологический (как у Декарта), но и гносеологический дуализм в бытии, поскольку для него деизация (умное возрастание в Боге) через познание различных объектов, не предполагает отождествление души с исследуемым.

#### Список литературы

1. Лакруа, Ж. Избранное: Персонализм. – М., 2004.
2. Malebranche, N. Oeuvres complètes. Ed. A. Robinet, t. 1-21. – P., 1958-1970.
3. Jolley, N. Malebranche on the Souls // The Cambridge Companion to Malebranche. – CUP, 2000
4. Pyle, A. Malebranche. – Routledge (UK), 2003.
5. Срегенский, Н. Н. Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта: Очерк по истории философии. – СПб., 2007.
6. Смелова, Е. Б. Вступительная статья // Мальбранш Н. Разыскания истины. – СПб., 1999.
7. Lennon, T. Occasionalism and the Cartesian Metaphysics of Motion // Canadian Journal of Philosophy Supplementary. – Vol. – № 1, Part 1, 1974. – P. 39-38 (at 30f).
8. Фишер, К. История новой философии: Рене Декарт. – М., 2004.
9. Novaro, M. Die Philosophie d. N. Malebranche.- Berlin, 1893.

## THE METAPHYSICAL BASES OF GNOSEOLOGY OF N. MALBRANSH

**A.G. TARASOV**

*Belgorod National  
Research University*

*e-mail:*

*TarasovAndrey@bsu.edu.ru*

The metaphysical horizon of the gnoseological concept of N. Malbransh is investigated in the paper. It is marked that in treatment of a problem of knowledge of soul through self-knowledge Malbransh proceeds from Carthusian parcels. The statement is proved that for Malbransh and Descartes human «I» believes in truth and existence. Differences between the gnoseology of Malbransh and «cogito» of Blessed Augustine and R. Descartes are analyzed in the article.

Key words: God, soul, knowledge, truth, R. Descartes, N. Malbransh, «cogito», metaphysics, essence, existence.