

Российская Академия Наук
Институт философии

Т.А. Дмитриев

**ПРОБЛЕМА МЕТОДИЧЕСКОГО СОМНЕНИЯ
В ФИЛОСОФИИ РЕНЕ ДЕКАРТА**

Москва
2007

УДК 141
ББК 87.3
Д 53

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *В.А. Жучков*
кандидат филос. наук *В.А. Куренной*

Д 53 **Дмитриев Т.А.** Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта [Текст] / Т.А. Дмитриев ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2007. — 231 с. ; 20 см. — Библиогр. в конце кн. — 500 экз. — ISBN 978-5 9540-0064-1.

Монография посвящена проблеме методического сомнения в философии Рене Декарта, занимающей важное место в творчестве этого крупнейшего французского философа XVII в. и основоположника европейской философии Нового времени. В монографии предложена целостная и систематическая историко-философская реконструкция учения Декарта о сомнении и его преодолении, показано значение радикального сомнения как истинного начала метафизики Декарта, рассмотрены основные особенности, этапы и итоги применения процедуры методического сомнения в его философии, а также раскрыта связь методического сомнения с картезианской концепцией философии, знания и истины, равно как и с теоретико-познавательными основоположениями философии Декарта и его учением о методе.

ISBN 978-5-9540-0064-1

© Дмитриев Т.А., 2007
© ИФ РАН, 2007

Введение

Предлагаемое вниманию читателя историко-философское исследование посвящено проблеме методического сомнения в философии Рене Декарта (1596—1650), занимающей важное место в творчестве этого крупнейшего французского философа XVII в. и основоположника европейской философии Нового времени. Именно философским идеям Декарта было суждено положить начало тому «эпистемологическому повороту» в новой европейской философии, который в итоге привел к глубочайшей и, судя по всему, необратимой трансформации всей прежней традиции метафизического мышления. Открытие Декартом новых перспектив в исследовании мира и человека, духа и материи, метода и знания дало историкам философии основание говорить о нем как о зачинателе «эпистемологического поворота» в европейской философии Нового времени, благодаря которому основные интересы европейских мыслителей сместились в плоскость рефлексивной аналитики предметного содержания сознания в его эмпирической и трансцендентальной формах, а также в плоскость исследования тех условий, при которых человеческое сознание способно достичь достоверного знания, а двумя главными философскими дисциплинами стали философия сознания и теория познания. Тем самым философия Декарта с ее принципиальной теоретико-познавательной постановкой вопроса о призвании и задачах философии определила все дальнейшее развитие европейской философии модерна. От нее отталкивались и с ней сверяли свои идеи и решения как те философы, которые стремились развить и приумножить философское и научное наследие Декарта, так и те, кто видел свою задачу в его критике и преодолении. При этом как для первых, так и для вторых общим являлась теоретико-познавательная исходная точка философского поиска, а также перенятая у Декарта постановка основополагающих философских проблем. В центре этих коренных проблем новой философии стоит вопрос о том, способно ли человеческое познание достичь достоверного знания о действительности во всех ее основополагающих аспектах и каковы условия, при которых возможно достижение подобного исчерпывающего и безусловно истинного изображения действительности. Несмотря на то, что европейская философия модерна в том виде, в каком она просуществовала три столетия, с 1600 по 1900 гг., принадлежит прошлому и сохраняет для нас свою актуальность прежде всего как предмет историко-философского интереса, вряд ли можно согласиться с тем, что подобного рода интерес носит исключительно антикварно-доксографический харак-

тер. Хотя за более чем три столетия, прошедшие с той поры, когда Декарт сделал свои эпохальные открытия, развитие философской и научной мысли ушло далеко вперед, а проблемные комплексы и методологический инструментарий философии претерпели не одну радикальную трансформацию, сама выдвинутая Декартом теоретико-познавательная точка зрения на задачи и призвание философии, равно как и предложенная им новая постановка целого ряда принципиальных философских вопросов, — о необходимости нового методического обоснования философии как строгой науки, о природе философского знания, о роли метода в философском и научном познании, о соотношении и характере взаимодействия материи и духа, тела и души, — еще долгое время продолжали и отчасти даже в настоящее время продолжают служить отправной точкой для философского поиска. В той степени, в какой современная философия строит свой поиск и самоимидж на отталкивании от философии Нового времени и ее преодолении, какой бы характер эта стратегия отталкивания или преодоления ни принимала, философия Нового времени вообще и философия Рене Декарта в частности по-прежнему сохраняют роль того отдаленного смыслового горизонта, на фоне которого происходит обсуждение ключевых философских вопросов и проблемных комплексов в современной философии.

Все вышесказанное в полной мере относится и к такой основополагающей проблеме философии Декарта, каковой является проблема методического сомнения. Бесспорно, что именно Декарту в истории западноевропейской философии принадлежит заслуга превращения сомнения из морально-практического, т.е. связанного прежде всего с обоснованием права философа на ведение особого образа жизни, в методическое, т.е. образующее истинное начало метафизики как основополагающей и всеобъемлющей философской науки и, благодаря этому — необходимое условие достижения достоверного знания о действительности во всей ее целостности и полноте. Требование Декарта при поиске истинного начала философии исходить из радикального сомнения в достоверности всех общепринятых знаний сыграло немаловажную роль в формировании философии Нового времени, способствовал выдвижению на первый план теоретико-познавательного подхода к постановке и решению основных философских проблем. Справедливость этого вывода возрастет еще больше, если учесть, что духовно-историческое и историко-философское значение сформулированного Декартом учения о радикальном сомнении вовсе не ограничивается той ролью, которую оно играет в философии Декарта. Возникнув первоначально как способ

достижения достоверного знания и «очищения» человеческого ума от заблуждений и предрассудков, оно в последующем, в особенности в эпоху Просвещения, трансформировалось в мощный инструмент социальной критики, направленный на рефлексивное осмысление сложившихся институтов, социальных практик и форм рациональности через призму притязающего на универсальность человеческого разума. В этом своем качестве радикальное сомнение стало неотъемлемым элементом западной интеллектуальной традиции. Как справедливо замечает, характеризуя значение концепции радикального сомнения, известный французский социолог Пьер Бурдьё, именно Декарту современная философия обязана тем, что «радикальное сомнение настолько глубоко идентифицируется с философской позицией, что хорошо образованный философ даже не помышляет о том, чтобы поставить это сомнение под сомнение»¹. Если принять эту оценку, а для этого, на мой взгляд, у нас есть все основания, то вполне естественным и закономерным окажется вывод, что историко-философское исследование учения о методическом сомнении способно прояснить не только особенности философии Декарта, но и особенности современного философского мышления как такового в том виде, в каком оно сложилось в европейской философии модерна.

При осуществлении историко-философской реконструкции учения Декарта о методическом сомнении автор руководствовался рядом идей, на которых он считает необходимым остановиться несколько подробнее. Прежде всего, он исходил из того, что адекватная историко-философская реконструкция учения Декарта о методическом сомнении может быть осуществлена только с учетом лежащей в основе его философской системы идеи нового системно-методического обоснования философии как строгой науки при ориентации на точные науки, получившие мощные импульсы к развитию в процессе научной революции XVII в., главным итогом которой стало формирование математического естествознания и построение на его основе научной механистической картины мира, которая пришла на смену прежней, религиозно-метафизической картине мира. С этой идеей нового системно-методического обоснования философии непосредственно соотносится идея поиска первого и самоочевидного начала философии, из которого, как из одного основания, могло бы быть развернуто все предметное содержание философской системы. Эти идеи, которыми Декарт руководствовался при вынашивании своего замысла и при построении своей философии, ярко преломляются в требовании предельного обоснования философского знания, которое в философии Декарта выполняется с помощью процедуры

радикального сомнения. Рассмотренное в этой перспективе, учение о методическом сомнении становится тем ключевым звеном, с помощью которого в философской системе Декарта осуществляется связь между методологией и метафизикой и происходит установление основоположений картезианской метафизики. В свою очередь, тот историко-философский факт, что метафизические основоположения системы Декарта закладываются с помощью процедуры методического сомнения, придает первостепенное значение тем скептическим аргументам, с помощью которого Декарт критически проверяет правомочность притязаний общепринятого знания на достоверность, а также выявлению их концептуальной и функциональной значимости в рамках процедуры методического сомнения.

Кроме того, прослеживание функциональных особенностей методического сомнения способно не только прояснить его взаимосвязь с другими дисциплинарными разделами философии Декарта, но и пролить свет на ряд отдельных проблемных узлов его философской мысли – интерпретацию природы философии и науки, отношение Декарта к таким ведущим интеллектуальным тенденциям его эпохи, как возрожденческий скептицизм и поздняя схоластика, проблему универсального метода, значение теоретико-познавательных основоположений философии Декарта, картезианскую концепцию знания и истины, особенности используемой Декартом фундаменталистской стратегии достижения совершенного знания и т.д. Поэтому, на наш взгляд, критический историко-философский анализ проблемы методического сомнения в философии Декарта представляет собой не только актуальную, но и в известном смысле – неотложную задачу, без решения которой невозможно адекватное понимание не только философии самого Декарта или философии Нового времени, но и многих ключевых особенностей и тенденций западноевропейской и англо-американской философии XIX–XX вв. Все вышеуказанные задачи автор по мере своих сил и способностей и пытался решить в рамках предлагаемого вниманию читателей исследования.

В заключение автор хотел бы выразить искреннюю признательность и благодарность всем тем, кто прямо или косвенно способствовал выходу этой работы в свет. Прежде всего выражаю глубокую благодарность Александру Львовичу Доброхотову, под руководством которого автор делал первые шаги по систематическому изучению европейской философии Нового времени, и Нелли Васильевне Мотрошиловой, мудрое и внимательное попечительство которой научным занятиям и интересам автора крайне благотворно сказались на его труде. Автор также искренне благодарит своих коллег по секто-

рам истории философии и современной западной философии Института философии РАН, и в особенности Алексея Михайловича Руткевича, Владимира Александровича Жучкова и Ольгу Викторовну Голову, советы и консультации которых позволили довести начатое дело до его логического завершения. Не могу не выразить также слова благодарности Ирине Сергеевне Вдовиной, заботливое внимание которой к начинанию автора, безусловно, способствовало тому, что эта книга вышла в свет. На завершающем этапе работы над рукописью Вадим Валерьевич Васильев и Петр Владиславович Резвых своими дельными советами и соображениями немало способствовали улучшению качества рукописи. За это им отдельное спасибо. Особо хотелось бы выразить чувство искренней признательности и благодарности Юрию Анатольевичу Кимелеву, роскошь общения с которым не только была совершенно бесценной в плане идей и советов, но и всегда помогала, если несколько перефразировать слова Декарта, твердо держаться избранного пути. Наконец, я глубочайшим образом признателен своему другу и коллеге Виталию Куренному, многочисленные споры и дискуссии с которым всегда способствовали не только интеллектуальному самоопределению автора, но и корректировке его позиций.

1. МЕТОДИЧЕСКОЕ СОМНЕНИЕ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ДЕКАРТА

1.1. Методически-системный подход к построению философии и проблема выбора правильного первоначала

Первостепенная проблема, стоящая перед всякой притязавшей на достоверность метафизикой, – это проблема поиска адекватного первоначала. В этом традиционном понимании метафизика представляет собой *основополагающую науку*, которая раскрывает и истолковывает знание о сущем как таковом. Это основополагающее знание, как условие возможности всякого иного знания, входит в качестве неотъемлемой части во все частные виды знания, а также во все специальные науки и искусства. В то же самое время метафизика в ее традиционном понимании является еще и *всеобъемлющей наукой*, поскольку она объемлет вообще все то, что «есть», и стремится понять все, исходя из бытия, отсылающего в конечном счете к абсолютному бытию. Выдвижение на первый план вопроса о правильном первоначале знания обо всем сущем как таковом составляет отличительную черту метафизики Нового времени, которая характеризуется именно системно-методической постановкой вопроса о построении философии. Духом системосозидания было отмечено все развитие европейской философии в XVII в. Только на рубеже XVII и XVIII вв. в ней постепенно назревает перелом, связанный с отходом философии от реализации задач системосозидания, что было связано с постепенной трансформацией философии XVII в. в ее главных философских направлениях – рационализме и эмпиризме – в философию Просвещения. В отличие от философии XVII в. философия Просвещения по своему целеполаганию является уже принципиально несистематичной. Как справедливо отмечает Э.Кассирер, «в отношении XVII в. еще можно как-то сохранять надежду воспроизвести его философское содержание и развитие в их целом, переходя от системы к системе: от

Декарта к Мальбраншу, от Спинозы к Лейбницу, от Бэкона и Гоббса к Локку. Но на пороге XVIII в. эта путеводная нить оставляет нас на произвол судьбы. Философская система в это время уже потеряла свою соединяющую силу и по-настоящему представительную роль. Даже Христиан *Вольф*, который всеми силами держался за форму системы и для которого в ней заключалась подлинная истина философии, тщетно пытался с ее помощью схватить и покорить *целое* философских проблем своего времени. Мысль Просвещения снова и снова прорывает застывшие ограничения системы и стремится, особенно в лице самых даровитых и оригинальных своих умов, освободиться от строгой дисциплины системы»².

Системно-методический подход Декарта к построению философии. Постановка на первый план вопроса о правильном начале, с которого надо начинать построение здания философии, является определяющей особенностью философского поиска Декарта. В европейской философии XVII в. именно ему, вне всякого сомнения, принадлежит заслуга разъяснения вопроса о том, что успех или неудача в ходе поиска достоверного знания непосредственно обусловлены правильным выбором начала философии. Одновременно Декарт благодаря специфичности своего подхода сумел очертить и контуры будущей европейской философии Нового времени, одним из родоначальников которой ему суждено было стать. Системно-методическая постановка вопроса о правильном начале философии послужила главной причиной «эпистемологического поворота» в философии Нового времени, благодаря чему господствующие позиции в философском дискурсе XVII–XIX вв. заняли такие философские дисциплины, как теория познания и философия сознания. Как подчеркивает в связи с характеристикой особенностей западноевропейской философии Нового времени современный австрийский философ Э.Корет, «только в философии Нового времени, когда возобладал методически-систематический подход, в том числе и в отношении к построению философии, встает вопрос о правильном начале, из которого все последующее может обосновываться и разворачиваться»³. Эта отмеченная Коретом связь между вопросом о правильном начале философии и системно-методическим подходом к ее построению не является случайной. В процессе поиска правильного первого принципа Декарт сформулировал характерную для его рационалистической философии идею о том, что для нахождения истины необходимо обладать правильным методом. Только обладая правильным методом, позволяющим осуществлять процесс познания системно-методическим образом, можно «добиться познания всего» (АТ, 10,

372) и избавиться от заблуждений, препятствующих достижению достоверного знания. Иными словами, для Декарта именно метод оказывается единственным путем к истине.

Системно-методический подход Декарта к выбору правильного начала философии и ее новому методическому обоснованию с его помощью наглядно свидетельствует о том, что он не в меньшей степени, чем другие мыслители Нового времени, понимал неотложность решения задачи создания правильного метода. Доказательством тому служат как его основные произведения, так и переписка с выдающимися современниками — философами и учеными. В частности, в этом отношении показательно письмо Декарта к Мерсенну, датированное 30 сентября 1640 г., в котором он писал последнему, что главная цель его «Метафизики»⁴ заключается в том, чтобы «объяснить, какие вещи можно воспринимать отчетливо» (АТ, 3, 192)⁵. Таким образом, поставив в центр своей философии поиск достоверности, Декарт стремился найти такое метафизическое первоначало, знание о котором было бы безусловно достоверным и которое, благодаря этому качеству, можно было бы положить в основу всей философской системы. При этом он предположил, что такое знание о правильном первоначале в силу своей бесспорной истинности и при условии методического выведения из него всех остальных положений гарантировало бы надежную обоснованность всего состава знания, а тем самым и незыблемость философии как всеобъемлющей «человеческой мудрости». Иными словами, абсолютно достоверное знание о правильном начале в рамках философской системы Декарта было призвано составить «фундамент истины» (АТ, 8 (1), 1), на котором французский мыслитель намеревался построить все величественное здание новой философии и науки.

Свое видение системно-методического подхода к построению новой философии Декарт в общих чертах сформулировал еще в первой, оставшейся незавершенной, работе «Правила для руководства ума». В правиле 1 этой работы Декарт пишет о том, что целью научных занятий должно быть методическое направление разума, которое позволило бы нам достичь истинных и обоснованных суждений обо всех тех вещах, с которыми только доведется столкнуться разуму. При этом он подчеркивает, что эти суждения должны представлять собой систематически связанное целое, иными словами, его целью является построение *системы* истинных и обоснованных суждений. Гарантию возможности построения философии как системы, состоящей из истинных и обоснованных положений, Декарт видел в единстве человеческого разума, которое служит основой его универсальных притязаний на значимость, а также основой единст-

ва всех тех наук, что доступны для изучения. Эти последние, как отмечает Декарт, настолько тесно связаны между собой, что их легче изучать все сразу, чем по отдельности. По словам Декарта, «все науки являются не чем иным, как человеческой мудростью, которая всегда пребывает одной и той же, на какие бы различные предметы она ни была направлена» (АТ, 10, 360)⁶. Исходя из этой мысли о единстве человеческого разума, Декарт приходит к заключению, что все человеческое знание настолько тесно связано между собой, что отыскать его будет достаточно просто при условии, что будет найдено истинное исходное начало всей системы знаний, а при ее построении будет использоваться истинный метод. «Все истины взаимосвязаны, следуют одна за другой, — говорит Евдокс в «Разыскании истины посредством естественного света», — и весь секрет (метода. — *Т.Д.*) заключается только в том, чтобы начать с первичных и простейших, а уж затем шаг за шагом переходить к самым отдаленным и наиболее сложным» (АТ, 10, 526—527)⁷. Таким образом, с точки зрения Декарта все достоверные знания должны представлять собой единую систему положений, логически связанных между собой в определенной последовательности, чтобы одни положения можно было выводить из других с помощью правильного метода. Именно поэтому принцип системно-методического построения системы знания играет центральную роль в философии Декарта.

Система истинных и обоснованных положений, из которых должна состоять новая философия, может основываться только на ясных и отчетливых идеях. Поэтому в правиле 2 «Правил» Декарт настаивает на том, что «нужно заниматься только теми предметами, о которых наши умы очевидно способны достичь достоверного и несомненного познания»⁸. Именно тем, что наш разум может представлять себе ясно и отчетливо, очерчиваются границы нашего познания. В правиле 8 Декарт указывает на это совершенно недвусмысленно, когда говорит, что в том случае, если нашему разуму встретится какая-либо вещь, о которой он не способен составить ясное и отчетливое представление, нам необходимо будет остановиться и не трудиться далее понапрасну, поскольку здесь мы наткнемся на естественную границу познания. Декарт считает, что если мыслящий субъект будет руководствоваться истинным методом, то он с необходимостью добьется достоверного познания интересующих его вещей. Тогда же, когда мы, пользуясь истинным методом, наталкиваемся на непреодолимое препятствие, это является наглядным свидетельством того, что в данном случае мы достигли границы познаваемого. По словам Декарта, «всякий, кто точно соблюдал бы [...] правила (метода. — *Т.Д.*)

для разрешения какого-либо затруднения и кому тем не менее будет предписано этим правилом где-либо остановиться, узнает тогда с достоверностью, что он не сможет найти искомое знание никакими стараниями, и не по причине ущербности ума, но потому, что этому препятствует природа самого затруднения или человеческого удела» (АТ, 10, 393)⁹. Как подчеркивает Декарт, подобное знание границ познания есть наука не в меньшей степени, чем знание природы самой вещи, и оно является крайне ценным приобретением для всякого, кто ищет истинной философии. О том, о чем нет и не может быть ясных и отчетливых идей, о том нет и не может быть достоверного знания, и именно в этом пункте и пролегает та граница познания, которую Декарт проводит в своей философии.

Поиск достоверного знания о первых принципах Декарт относит к числу главнейших задач философии. Перечисляя в письме к французскому переводчику «Начал философии» пять ступеней мудрости, на которые человечество в лице своих лучших представителей пыталось взойти на протяжении всей своей истории, Декарт особо выделяет пятый этап, связанный с познанием первых начал. Во все времена, пишет он, «были великие люди, пытавшиеся подняться на пятую ступень мудрости, гораздо более высокую и мудрую, чем предыдущие четыре: они отыскивали первые причины и истинные начала, на основании которых можно было бы объяснить все доступное для познания. Те, кто проявили в этом особое старание, получили имя философов» (АТ, 9 (2), 6)¹⁰. Проблема, связанная с поиском подлинных первоначал философии, заключается, однако, в том, что ни античной, ни средневековой философии не удалось предложить адекватного решения этой задачи.

Поэтому Декарт выдвигает идею о необходимости нового методического обоснования философии как строгой науки при определяющей ориентации на новые точные науки. Эту идею нового методического обоснования философии дополняла идея отыскания первого и самоочевидного начала философии, из которого, как из одного источника, можно было бы в систематической форме развернуть все ее предметное содержание. Таким образом, системно-методическая ориентация философии Декарта находит свое выражение прежде всего в том, что он ищет как безусловно достоверное основоположение системы, так и истинный метод, с помощью которого можно было бы, отправляясь от этого основоположения, систематически построить здание всей философии. Ни такого метода, ни такого безусловно достоверного основоположения Декарт не находил в схоластике, что дало ему повод усомниться в достоверности всех общепринятых зна-

ний. Для того же, чтобы сделать подобное сомнение рациональным начинанием, Декарт прибегает к принципу методического сомнения во всех имеющихся у него знаниях. Благодаря этому в философии Декарта идея нового методического обоснования философии, дополненная идеей поиска первого и самоочевидного начала философии, в структурном плане соотносится с принципом радикального сомнения как нового начала философии, или, точнее, метафизики как основополагающей и всеобъемлющей философской науки¹¹.

Отношение к схоластике. В ходе реализации своего замысла по новому методическому обоснованию философии и поиска ее правильных начал Декарт столкнулся с необходимостью определить свое отношение к двум ведущим интеллектуальным тенденциям современной ему философской мысли — поздней схоластике и скептицизму. Несмотря на то, что Декарт был необычайно многим обязан как первой, так и второй традиции, в целом он крайне критически относился к их интеллектуальному потенциалу. Судя по всему, именно эти два влиятельных философских направления XVII в. Декарт имел в виду, когда писал в письме французскому переводчику «Начал философии» о том, что главный спор среди учеников и последователей Платона и Аристотеля «шел прежде всего о том, следует ли во всем сомневаться или же должно что-либо принимать за достоверное» (АТ, 9 (2), 7)¹². Защитники идеи всеобъемлющего сомнения характеризовали себя как скептиков, тогда как последователи аристотелевской модели философствования нашли прибежище в схоластической философии. Схоластикой в эпоху раннего Нового времени было принято именовать господствующую философскую ортодоксию того времени, центральное положение в рамках которой занимала аристотелевско-томистская традиция¹³. Важнейший недостаток этой традиции Декарт усматривал в том, что в ней отсутствовало правильное понимание первых принципов философского знания. В письме к французскому переводчику «Первоначал философии» Декарт характеризует господствующую философскую ортодоксию своего времени следующим образом: «Многие из желавших за последние века быть философами слепо следовали Аристотелю [...] Те же, кто ему не следовал, — а в числе таких было много превосходнейших умов, — не могли не проникнуться его воззрениями еще в юности, так как в школах его взгляды только и изучались; поэтому их умы настолько были заполнены последними, что перейти к познанию истинных начал они были не в состоянии» (АТ, 9 (2), 7)¹⁴. В 1642 г. в письме отцу Дине Декарт писал, что «в отношении любой проблемы, которая когда-либо решалась при помощи принципов перипатетической философии, я

могу доказать, что предлагавшиеся решения были неправильными и ложными» (АТ, 7, 580). В данном случае Декарт использует понятия «принципа» и «первоначала» в том смысле, который они имели в философии XVII в, где они использовались для обозначения основоположений или фундаментальных аксиом, лежавших в основе философских и научных систем¹⁵. Именно в этом смысле французский философ говорил о том, что последователи традиционной философской ортодоксии заблуждались, поскольку «почти все они полагали за начало нечто такое, чего сами вполне не знали» (АТ, 9 (2), 8)¹⁶.

Еще одним упреком, который Декарт направляет против школьной университетской философии своего времени, является отсутствие в ней системы, т.е. логически согласованного и методически обоснованного знания. Декарт полагал, что философия нового типа должна была представлять собой единый корпус знания с четко выраженной логической структурой, в рамках которой все истинные положения выводились бы с помощью процедур дедуктивного вывода из какого-то ограниченного числа первых и самоочевидных начал. Поэтому философская ортодоксия школ не устраивала Декарта не только потому, что она оказалась не в состоянии предложить адекватное решение вопроса о выборе правильного первоначала философии, но еще и потому, что вследствие этого ее построения не соответствовали дедуктивному идеалу систематизации знания. По словам самого Декарта, «ни одно заключение, выведенное из неочевидного начала, не может быть очевидным, хотя бы это заключение выводилось самым очевидным образом. Отсюда следует, что ни одно умозаключение, основанное на подобных началах, не могло привести к достоверному познанию чего бы то ни было и что, следовательно, оно ни на один шаг не могло продвинуть в отыскании мудрости» (АТ, 9 (2), 7)¹⁷.

Таким образом, в современной ему философской ортодоксии Декарт, по его собственному признанию, не смог найти ни одного начала, которое могло бы послужить отправной точкой для построения системы достоверного знания. В качестве примера неадекватного начала Декарт ссылается на понятие «тяжести», которое получило широкое распространение в аристотелевской физике. Эта научная теория была основана на понятиях естественного движения и естественного места: согласно ей любому телу в космосе отведено место, свойственное ему по природе. Если тело находится в соответствующем ему месте, то оно пребывает в состоянии покоя. Если же тело или субстанция находится не на своем «естественном» месте, то оно имеет тенденцию двигаться к месту, свойственному ему по природе. Согласно этому объяснению тела падают потому, что они обладают

свойством «тяжести»; комментируя этот тезис, последователи Аристотеля добавляли, что по самой своей природе земные тела «естественно» стремятся к тому, чтобы занять соответствующее место во вселенной¹⁸. Признавая, что в повседневном опыте мы постоянно сталкиваемся с тем фактом, что тела, называемые весомыми, стремятся к центру Земли, Декарт неадекватность данного объяснения усматривает в том, что «мы из этого все-таки не знаем, какова природа того, что называется тяжестью, т.е. какова причина или каково начало падения тел, а должны узнавать об этом как-нибудь иначе. То же можно сказать о пустоте и об атомах, о теплом и холодном, о сухом и влажном, о соли, сере, ртути и обо всех подобных вещах, которые принимаются некоторыми за начала» (АТ, 9 (2), 7)¹⁹.

Однако в глазах Декарта недостатки традиционной философской ортодоксии не сводились исключительно к неправильному выбору начал философии и построенных на их основе объяснений, равно как и к отсутствию в ней системы. С точки зрения Декарта, главная причина заблуждений последователей традиционной философской ортодоксии состояла в том, что они так и не сумели понять, что источником достоверного знания является исключительно разум, а не чувства. В ходе полемики представителей школьной университетской философии со скептиками эта ошибка, присущая традиционной философской ортодоксии, так и не была устранена; а именно, как подчеркивает Декарт, не было со всей определенностью «высказано, что правота присуща не чувству, но одному лишь разуму, когда он отчетливо воспринимает вещи» (АТ, 9 (2), 7)²⁰. Отсюда Декарт сделал вывод, что создание новой философии должно начинаться с поиска подлинных первоначал, осуществляемого с помощью методически направляемого разума. Конечная цель, к достижению которой должна была привести реализация этого замысла, состояла в построении системы «совершенного знания», что, по словам Декарта, было возможно при условии, что это «совершенное знание» «будет выведено из первых причин так, чтобы тот, кто стремится овладеть ими, начинал с исследования этих первых причин, именуемых первоначалами» (АТ, 9 (2), 2)²¹. Как полагает Декарт, только в этом случае можно будет вести речь об успешном осуществлении идеи нового методического обоснования философии как строгой науки, в систематической форме разворачивающей свое предметное содержание из первого и самоочевидного начала философии.

Критерием «человеческой мудрости», то есть подлинной науки, опирающейся на безусловно истинные метафизические первоначала, является ее способность к неограниченному росту знания. В этом

пункте позиция Декарта по поводу способа отделения подлинно философского и научного познания от схоластической учености полностью совпадала с позицией Ф.Бэкона (1561–1626). Последний, в частности, в «Новом Органоне» именно постоянный процесс приращения знания рассматривал в качестве отличительной черты, отделяющей «технические искусства», являющиеся образцом научного поиска, от схоластической учености, преподаваемой в университетах. Бэкон был одним из первых мыслителей раннего Нового времени, который стал отстаивать положение о том, что мудрость древних, равно как и схоластическая ученость, преподаваемая в школах, больше уже не могут служить основой для новой философии и науки, которые должны искать истину не в истолковании древних текстов, а в опытно-экспериментальном познании природы и человека. Порицая тех философов, которые, по его мнению, придавали чрезмерное значение изучению античного наследия, Бэкон писал, что древними необходимо считать не Платона или Аристотеля, а его собственных современников – философов и ученых XVI – начала XVII вв., – поскольку их знания о мире и по объему, и по степени достоверности существенно превышали все то, что было известно в древности; в случае же отыскания правильных путей познания это различие, по мнению Бэкона, вообще имело шанс стать несоизмеримым. Тем своим современникам, которые придерживались мнения, что в критике античного наследия не следует «заходить слишком далеко», Бэкон возражал, что «даже если нам будет суждено зайти слишком далеко, то и этого вряд ли будет достаточно»²².

Декарт, как и Бэкон, также был твердо убежден в том, что объем ранее добытых человечеством истин носит крайне ограниченный характер, и в этом смысле перед новой философией, вооруженной новым методом, открывается огромное поле для исследований, которым суждено многократно превзойти уровень знаний, известных древним. Именно безграничным масштабом стоящих перед философией задач познания объясняется принятое, как он признается вносящих автобиографический характер замечаниях из «Рассуждений о методе», еще в юности решение Декарта не искать мудрости иной, помимо той, которую «можно найти в себе самом, или в великой книге мира» (АТ, 6, 9)²³. Говоря о «великой книге мира», которую он намерился изучать, разочаровавшись в книжной мудрости, Декарт имел в виду средневековую теологическую концепцию «двух книг», созданных Богом. Главной книгой христианского средневековья считалась Библия – Священное Писание, которое рассматривалось как источник священного знания, данного Богом в Откровении. Помимо Пи-

сания существует еще творение — вселенная, созданная Богом из ничто по его свободному волеизъявлению. Таким образом в средневековой христианской теологии возникла концепция «двух книг», созданных Богом, одна из которых — это книга в собственном смысле этого слова, именуемая «Священным Писанием», другая же — метафорическая «книга природы», научному изучению которой и решил посвятить себя Декарт²⁴.

Поэтому нет ничего случайного в том, что по вопросу о перспективах новой философии в случае правильного выбора ее первоначал и систематического развертывания предметного содержания системы из этих последних, равно как и по вопросу о бесплодности тех первоначал философии, что предлагались прежней традицией метафизического мышления, позиция Декарта по существу своему совпадает с позицией Бэкона. «Последний и главный плод этих «Первоначал», — писал Декарт в письме к французскому переводчику, — состоит в том, что, разрабатывая их, можно открыть великое множество истин, которых я там не излагал, и таким образом, постепенно переходя от одной к другой, со временем прийти к полному познанию всей философии и к высшей степени мудрости. Ибо, как мы видим по всем искусствам, хотя вначале они грубы и несовершенны, однако благодаря тому, что они содержат в себе нечто истинное, удостоверяемое результатами опыта, они постепенно совершенствуются; точно так же и в философии, раз мы имеем истинные начала, не может статься, чтобы следуя им, мы не напали когда-нибудь на другие истины. *Нельзя лучше доказать ложность Аристотелевых принципов, чем отметить, что в течение многих веков, когда им следовали, не было возможности продвинуться вперед* (курсив мой. — Т.Д.)» (АТ, 9 (2), 18)²⁵.

Отношение к скептицизму. Не менее опасным противником новой философии являлся и скептицизм, который, ориентируясь на античные образцы, обретает в переломную эпоху Возрождения и раннего Нового времени «второе дыхание»²⁶. Распространение скептических настроений в интеллектуальных кругах Западной Европы XVI в. было связано прежде всего с интеллектуальным и моральным кризисом, спровоцированным протестантской Реформацией. Споры между протестантами и католиками по догматическим вопросам веры заставили theologов из обоих лагерей обратиться к поиску надежных критериев, с помощью которых можно было бы отличить истинные религиозные убеждения от ложных. Использование скептических аргументов для обоснования правильности занимаемых различными конфессиями теологических позиций стало определяющим мотивом полемики между идеологами Реформации и католически-

ми теологами. Последние использовали наследие античного скептицизма для критики догматических концепций своих оппонентов-кальвинистов. В руках католических теологов оно выступало в качестве концептуального средства, с помощью которого они пытались развенчать притязания идеологов Реформации на истинное истолкование особенностей христианского вероучения. Крайне примечательно, что первый полный перевод произведений античного скептика Секста Эмпирика на латинский язык был осуществлен в XVI в. в качестве ответа на вызов, брошенный католической церкви кальвинистами²⁷. В свою очередь, идеологи Реформации использовали аргументационный инструментарий античных скептиков для того, чтобы опровергнуть претензию католической церкви на монополию на истолкование Священного Писания. Перенос скептической проблематики и аргументационного инструментария из области теологии в область философии стал возможным благодаря появлению в XVI в. новых переводов произведений античных философов – предшественников скептической традиции. Для мыслителей эпохи Ренессанса наследие античных философов-скептиков было известно благодаря трем источникам: произведениям Секста Эмпирика, скептическим трудам Цицерона и изложению доктрин античных школ скепсиса в сочинении Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов».

Будучи перенесенными Франциско Санчесом (1552–1623) и Мишелем Монтенем (1533–1592) на почву философии, скептические аргументы античных авторов способствовали развитию серьезного интеллектуального кризиса. Именно благодаря творчеству этих мыслителей в Западной Европе в XVI в. получает широкое распространение скептицизм, до этого момента не игравший особой роли в интеллектуальной жизни эпохи Возрождения. Последователей этого течения стали называть «новыми пиррониками», имея в виду близость их взглядов к воззрениям античных скептиков, сторонников одной из школ которых называли пиррониками по имени основателя этой философской школы Пиррона (ок. 305–275 до н.э.). Сама же ситуация интеллектуального кризиса, связанная с радикальной постановкой вопроса о возможности достижения достоверного знания и определении его критериев, по аналогии получила название «пирронистского кризиса» (*crise pyrrhonienne*)²⁸.

Возрождение Монтенем пирронизма Секста Эмпирика в тот самый момент, когда интеллектуальный мир XVI века находился в состоянии распада и кризиса, сделало «новый пирронизм» Монтеня не тупиковой интеллектуальной тенденцией, как полагает, к примеру,

такой историк философии, как Ф.Коплстон²⁹, но одним из решающих факторов формирования новоевропейского мышления. Как справедливо отмечает крупнейший знаток скептицизма XVI–XVII вв. Р.Поупкин, благодаря намеренному приданию большей интенсивности скептическим тенденциям Реформации, кризису схоластической ортодоксии и кризису науки, вылившимся во всеобъемлющий «*crise ruythonienne*», гениальная «Апология Раймунда Сабундского» Монтеня стала «*coup de grace*» для всего интеллектуального мира³⁰. Ей суждено было стать также колыбелью новоевропейского мышления, которое с этого момента было поставлено перед альтернативой — либо найти способы опровергнуть новый пирронизм, либо смириться с невозможностью достичь достоверного знания и найти способ сосуществования со скептическим взглядом на мир. По сути дела европейская философия Нового времени рождается в тот самый момент, когда она решительно становится на первый путь, путь опровержения скептических взглядов на человеческое познание, конечная цель которого заключается в создании новой философии как всеобъемлющей системы достоверного знания о человеке и мире. В исторической ретроспективе именно проект создания эпистемологически ориентированной философии, которая должна была прийти на смену схоластическо-аристотелевской философии, предложенный и реализованный, по крайней мере в самых общих чертах, Бэконом, Декартом и Гоббсом, оказался наиболее успешным способом выхода из скептического кризиса XVI в.

Позиция, занятая Декартом по отношению к пирронистскому кризису XVI в., лучше всего иллюстрируется его заявлением, сделанным в ответах на возражения иезуита Пьера Бурдена (1595–1653) против его «Размышлений о первой философии», где Декарт характеризует себя как первого философа, которому удалось преодолеть аргументы скептиков. «С помощью своих положений я впервые ниспроверг сомнение всех скептиков» (АТ, 7, 550), — пишет он в этом тексте. Декарт совершенно определенно считал себя победителем скептицизма, а свою философию он неоднократно характеризовал как единственную систему мысли, способную выдержать атаки скептиков. Более того, слава победителя скептицизма пережила самого Декарта. Прекрасным свидетельством тому может служить суждение одного из его поклонников, который, оценивая вклад Декарта в борьбу со скептицизмом XVI–XVII вв., спустя столетие напишет: «До Декарта были скептики, которые были скептиками, и только скептиками. Декарт научил свой век искусству превращения скептицизма в прародителя философской достоверности»³¹.

Сложно сказать, где, когда и как Декарт познакомился со взглядами скептиков. Однако, по всей видимости, он был хорошо знаком не только с античным пирронизмом, но и со скептической мыслью своего времени, равно как и с той растущей опасностью, которая исходила от нее для философии и науки³². Декарт прекрасно понимал, что создание новой философии, представляющей собой систему достоверного знания, возможно только на путях преодоления «нового пирронизма», оказывавшего глубокое и всестороннее влияние на интеллектуальный климат эпохи. Свидетельства этого можно отыскать, в частности, в ответе Декарта Бурдену на возражения последнего против «Размышлений о первой философии», в котором Декарт писал о влиянии скептиков на философскую и научную мысль того времени следующее: «Нельзя считать, будто их секта давно изжила себя. Она и ныне великолепным образом процветает, и почти все, кто считает себя несколько умнее других, не находя в общераспространенной философии того, что их бы удовлетворило, и не усматривая другой философии, более истинной, перебегают в лагерь скептицизма» (АТ, 7, 548–549)³³.

Автобиографические замечания в «Рассуждении о методе» подсказывают, что начиная с 1628–1629 гг., Декарт в качестве главной цели своего философского поиска поставил перед собой задачу с помощью метода радикального сомнения найти такие начала философии, которые были бы совершенно непроверяемы для деструктивной аргументации скептиков. В ответ на вызов, брошенный философии и науке возрожденческим скептицизмом, Декарт попытался отыскать такое начало философии, истина о котором была бы «столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать» (АТ, 6, 32). Стратегия, которую он использовал на этом пути, заключалась в том, чтобы последовательно рассмотреть скептические аргументы, выдвинутые «новыми пиррониками» и, заострив их до логического предела, показать их несостоятельность и доказать тем самым возможность достижения достоверного знания. Как справедливо замечает А.Койре, комментируя избранный Декартом способ опровержения скептицизма, суть его сводится к тому, что «скептик должен быть повержен его же собственным оружием»³⁴, т.е. предельной радикализацией сомнения.

Те процедуры сомнения, что Декарт использует в «Рассуждении о методе» и ряде других своих произведений, до известной степени напоминают скептическую аргументацию, которую можно встретить в работах Монтеня и Шаррона. Сделав исходным пунктом своего метода радикального сомнения правило «никогда не принимать за

истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т.е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению» (АТ, 6, 18), Декарт в «Рассуждении о методе» излагает умеренную версию своего радикального сомнения, ограничиваясь доводами о недостоверности чувственного познания и об отсутствии надежного критерия, с помощью которого можно было бы отличить сон от яви, дополняя эти доводы также доводом о том, что есть люди, которые ошибаются даже в простейших вопросах геометрии и допускают в своих рассуждениях паралогизмы. На этом основании Декарт, по его собственному признанию, пришел к необходимости сделать три принципиальных вывода. Во-первых, он «счел нужным допустить, что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется» (АТ, 6, 32). Во-вторых, он «отбросил как ложные все доводы, которые прежде принимал за доказательства» (АТ, 6, 32), используемые учеными в математическом дискурсе. В-третьих, он «решил представить себе, что все когда-либо приходившее мне на ум не более истинно, чем видения моих снов» (АТ, 6, 32). На основе этих трех разновидностей скептических доводов Декарт «склоняется к мысли об иллюзорности всего на свете» (АТ, 6, 32), но затем, доводя радикальное сомнение до его логического конца, делает вывод о том, что в момент сомнения он сам как мыслящее существо должен был действительно существовать в качестве субъекта сомнения. Тем самым, благодаря открытию достоверности своего собственного существования как мыслящего и сомневающегося существа, ему удается наметить выход из «тупика» всеобъемлющего сомнения.

Несколько иначе разворачивается процедура радикального сомнения в «Размышлениях о первой философии». Как и скептики, Декарт начинает здесь с ошибок, с которыми мы сталкиваемся в ходе чувственного контакта с объектами внешнего мира; эти ошибки могут служить свидетельством, хотя и не решающим, недостоверности чувственного познания. Более важным представляется скептический довод, согласно которому весь наш чувственный опыт есть не что иное, как сон, и в нашем распоряжении нет достаточных средств для того, чтобы провести различие между состоянием сна и состоянием бодрствования; если принять этот довод всерьез, то придется признать, что мы не можем с достоверностью знать, существует ли внешний мир. Однако, несмотря на то, что в «Первом размышлении» в качестве скептических аргументов, призванных заставить мыслящего субъекта усомниться в достоверности имеющихся у него знаний,

используется и довод относительно недостоверности чувственного познания, и довод относительно отсутствия в распоряжении мыслящего субъекта надежных критериев, позволяющих отличить сон от яви, главная структурная тяжесть падает здесь на аргумент о принципиальном несовершенстве когнитивного потенциала мыслящего субъекта, одной из форм выражения которой является гипотеза о существовании злого демона³⁵. Вкратце эта гипотеза сводится к тому, что если предположить, что существует какое-то всемогущее и злонамеренное существо, которое постоянно вводит нас в заблуждение, то даже те истины, которые мы привыкли считать наиболее достоверными, могут оказаться ложными. Как единодушно отмечают практически все исследователи философии Декарта, именно в этом пункте его процедура радикального сомнения достигает своей кульминации. По сути дела в случае с предположением о существовании злого демона речь идет о том, что мыслящий субъект, используя весь свой когнитивный потенциал, в принципе не способен достичь достоверного знания, поскольку он не обладает адекватным критерием, с помощью которого можно было бы отличить истину от лжи. Как подчеркивает Р.Поупкин, в отличие от Силона³⁶, Герберта Чербери и других своих современников — приверженцев схоластическо-аристотелевской традиции, — Декарт вполне намеренно обратился к рассмотрению наиболее радикальных и невероятных вариантов скептического сомнения. Он предположил, что не только имеющееся в нашем распоряжении знание является недостоверным, но наши рациональные способности познания при самых благоприятных условиях не способны достичь достоверного знания в силу того, что находятся под пагубным влиянием злого демона. «Примечательно, — пишет Поупкин, — что Силон отказался рассматривать предположение о существовании злого демона, считая ее богохульством на нашего Создателя. Однако Декарт прекрасно отдавал себе отчет в том, что пока сомнение не будет доведено до своих крайних пределов, и тем самым не будет создана возможность его преодоления, ничто нельзя считать известным нам с достоверностью»³⁷.

Декарт прекрасно представлял себе те деструктивные последствия, которые влекло за собой выдвижение гипотезы о существовании злого демона, ставящей под вопрос когнитивный потенциал мыслящего субъекта в целом. Ведь в основе аргумента относительно существования злонамеренного и всемогущего существа, постоянно вводящего мыслящего субъекта в заблуждение, лежит допущение возможности постоянного самообмана или, точнее, постоянного пребывания в состоянии заблуждения, инспирированного какой-то

внешней по отношению к мыслящему субъекту силой. «Не устроил ли Бог так, — задается вопросом Декарт, — что я совершаю ошибку всякий раз, когда прибавляю к двум три или складываю стороны квадрата, или произвожу какое-либо иное простейшее мысленное действие?» (АТ, 7, 21). Бесспорно, в этом пункте скептическое сомнение достигает своей кульминации. Это обстоятельство, в частности, в «Беседе с Бурманом» подчеркивал и сам Декарт. Характеризуя процедуру своего радикального сомнения, он особо обращает внимание своего собеседника на то, что в этом пункте он специально отвергает мыслящего субъекта в самое радикальное сомнение для того, чтобы выяснить логические пределы последнего. Касаясь своего предположения о существовании «какого-то злокозненного гения, очень могущественного и склонного к обману», Декарт объясняет Бурману, что в этом отрывке он «изображает человека существом, коему свойственно заблуждаться и испытывать колебания всевозможного рода, а посему он выдвигает не только те соображения, кои обычно делают скептики, но все то, на что можно возразить, дабы таким образом рассеять все сомнения. С этой целью он вводит здесь гения...» (АТ, 5, 147)³⁸. В этой стратегии, которую можно обозначить как стратегию постепенной эскалации сомнения, доводящей его до последнего возможного предела, была своя внутренняя и глубоко продуманная Декартом логика. Как справедливо отмечает в связи с анализом антискептического характера Декартова сомнения Поупкин, «только доведя скептицизм до его логического конца, только спровоцировав *crise pyr rhonienne* еще более масштабный, чем тот, что был инициирован «новыми пиррониками», можно было достичь истины, в которой не было бы ни крупинки чего-либо сомнительного или недостоверного»³⁹.

Чем тогда сомнение Декарта отличается от сомнения скептиков? На этот вопрос в историко-философской литературе можно встретить самые разные ответы. Тем не менее наиболее распространенной является точка зрения, согласно которой «самое решающее различие между процедурами скептиков и Декарта заключается в цели, для достижения которой используется метод, и в результатах, которые должны быть получены с помощью его применения»⁴⁰. По мнению Декарта, главный недостаток дискурса скептиков заключается в том, что для них сомнение выступает в роли цели самой по себе, не связанной напрямую с решением задачи по достижению достоверного знания. Как указывает Декарт в «Рассуждении о методе», сравнивая свою позицию с позицией скептиков, скептики «сомневаются только для того, чтобы сомневаться, и притворяются пребывающими в постоянной нерешительности. Моя цель, напротив, заключалась в

том, чтобы достичь достоверности и, отбросив зыбучие наносы и пески, найти твердую почву» (АТ, 6, 29). Утверждение «новых пиррников» о том, что «очищение» человеческого ума с помощью всеобъемлющего сомнения тем самым предуготовляет его к восприятию истины, сообщаемой нам Откровением, Декарт отказывается воспринимать всерьез. Он полагал, что, прибегая к всеобъемлющему сомнению, «новые пиррники» не смогли достичь каких-либо результатов, которые выходили бы за пределы утверждений о том, что все человеческое знание является фрагментарным и недостоверным. Однако то, что «пиррники, — как пишет Декарт, — не смогли с помощью своего сомнения прийти к чему-либо достоверному, еще не значит, что они не могли добиться соответствующего результата» (АТ, 2, 38). Для этого им следовало систематически применять всеобъемлющее сомнение с тем, чтобы, доведя его до логического конца, попытаться достичь тем самым достоверного знания. Как заметил впоследствии один картезианец в XVIII в., комментируя принципиальное различие позиций Декарта и «новых пиррников» в отношении цели использования сомнения: «Скептик или Пирроник сомневается во всем; (он поступает так. — Т.Д.) потому, что глупо желает отвести свой взор от всякого света», однако сомневаться в духе Декарта означает «быть не Пирроником, но философом. Это означает не подрывать человеческую уверенность, но усилить ее»⁴¹.

Беспомощность «новых пиррников», проявленную ими при разрешении охватывающих их скептических сомнений, Декарт связывал также с их неспособностью отыскать правильный и всеобщий критерий истины. Так, в «Ответе на Седьмые возражения» Декарт об их авторе, иезуите Пьере Бурдене, писал, что тот «не понимает, что отрицание приличествует лишь тому, кто пока еще не воспринимает чего-то ясно и отчетливо; например, оно хорошо знакомо скептикам, поскольку в качестве таковых они никогда ничего не воспринимают ясно. *Если бы они что-либо ясно воспринимали, они в силу одного этого перестали бы сомневаться и не были бы скептиками* (курсив мой. — Т.Д.)» (АТ, 7, 477)⁴². Иными словами, истинная, по-новому методически обоснованная философия может строиться исключительно на ясных и отчетливых идеях; отсутствие последних исключает для мыслящего субъекта возможность достоверного познания чего-либо. Поэтому с точки зрения идеи нового системно-методического обоснования философии для Декарта приемлемо и оправдано только такое сомнение в достоверности общепринятых знаний, которое не только позволило бы найти первое и самоочевидное начало философии, но и способствовало установлению всеобщего критерия истины.

Безусловно, в произведениях «новых пирроников» можно встретить утверждения о том, что они стремятся достичь достоверного знания. Однако это только одна сторона дела. Проблема заключается в том, что Декарт и «новые пирроники» по-разному представляли себе стратегию достижения достоверного знания. В то время как Декарт видел путь к обретению достоверного знания в тщательном «очищении» ума от заблуждений и предрассудков, достигаемом за счет применения процедуры радикального сомнения, для «новых пирроников» обретение достоверного знания мыслилось как чудесное избавление от незнания и лжи, достигаемое благодаря Божественному вмешательству. Иными словами, если для Декарта обретение достоверного знания представлялось конечным итогом использования процедуры методического сомнения, то для скептиков подобное знание могло быть даровано мыслящему субъекту только свыше и в этом смысле его достижение не было непосредственно связано с использованием процедур сомнения. Этот момент был очень точно подмечен Блезом Паскалем (1623–1662) в его «Мыслях». Здесь, характеризуя позицию «новых пирроников», он особое внимание обращает на то, что скептики не питают никакого доверия к естественным способностям познания, присущим человеку, если только те берутся в отвлечении от веры и откровения. *«Главные доводы пирроников, — пишет Паскаль, — не говоря уже о второстепенных, те, что мы не имеем никакой уверенности в истинности этих естественных начал познания, вне веры и откровения; что мы только чувствуем их по внушению нашей природы* (курсив мой. — Т.Д.). А это природное чувство не есть убедительное доказательство их истинности, потому что раз, помимо веры, нет никакой уверенности, сотворен ли человек благим Богом или злым демоном, или явился случайно, то он в сомнении, даны ли нам эти начала истинными или неизвестно какими, смотря по нашему происхождению»⁴³. Напротив, в философии Декарта центр тяжести поиска основоположений достоверного знания падает именно на методическое сомнение, которое, будучи доведенным до своего логического конца, удостоверяет мыслящего субъекта в несомненности его собственного существования; эта последняя, в свою очередь, образует исходный пункт для построения метафизики Декарта. Доведенное до логического предела радикальное сомнение преодолевает всеобъемлющий скепсис; тем самым пирронизм становится жертвой своего собственного оружия. Метод, предложенный для преодоления всех догматических мнений, в конце концов преодолевает сам себя благодаря открытию истины, которая не подвластна ни малейшему сомнению. Тем самым методическое сомнение приводит

мыслящего субъекта, ему следующего, к выводу о несомненной достоверности своего собственного существования в качестве мыслящего существа.

1.2. Рационалистическая методология Декарта и проблема достоверности знания

Выход из скептического кризиса, поразившего философскую и научную мысль его эпохи, Декарт видел в создании новой, эпистемологически ориентированной философии, которая должна была представлять собой систему достоверного знания. Вопрос о «новизне» той философии, которую предстояло создать для преодоления «пирронистского кризиса» XVI в., равно как и о ее «системном» характере, возник в данном контексте вовсе не случайно. Что касается «новизны» картезианского учения, то она признавалась как самим Декартом, так и его сторонниками и противниками; при этом, правда, первые видели в «новизне» безусловное достоинство его системы, тогда как вторые — один из главных ее недостатков. Самим Декартом новизна рассматривалась как большое завоевание его философии, о чем совершенно недвусмысленно свидетельствует его полемика с протестантским теологом из Утрехтского университета Гизбертом Воэцием. В частности, в своем полемическом сочинении, датированном 1643 г. и озаглавленном «Письмо Рената Декарта к знаменитейшему мужу Д. Гизберту Воэцию, в котором разбираются две книги, только что вместе в Утрехте изданные в защиту Воэция: одна — о «Братстве Марии», другая — о картезианской философии» (АТ, 8 (2), 1–194), Декарт дает исчерпывающую характеристику как того нового, что привносит его система в философию, так и той роли, которую, по его мнению, играют в философии новаторство и новации. По словам Декарта, в противоположность школьной схоластической философии, изучаемой в университетах, «новая» философия представляет собой «познание тех истин, которые могут постигаться естественным светом разума и приносить пользу людям в их занятиях. Нет никакого другого познания, которое было бы более почетным, более достойным человека и более полезным в этой жизни. Напротив, обычная философия, преподаваемая в школах и академиях, есть лишь какая-то груда мнений, по большей части сомнительных. Это видно из непрерывных споров, которые в ней возбуждаются. Кроме того, философия эта бесполезна, как это уже доказано долгим опы-

том. Ибо никто никогда еще не мог извлечь для себя никакой пользы из «первой материи», «субстанциальных форм», «скрытых качеств» и проч.» (АТ, 8 (2), 26)⁴⁴.

Декарт о необходимости нового методического обоснования философии в ее целях и началах. Эта характеристика «новой» философии и тех ее особенностей, по которым она отличается от «обычной» философии, преподаваемой в школах, заслуживает того, чтобы остановиться на ней несколько подробнее. «Новизну» своей философии Декарт усматривает прежде всего в том, что она ориентирована на познание истин с помощью естественного света разума, а также в той пользе, которую ее открытия могут принести для улучшения материальных условий жизни людей. Иными словами, первое достоинство «новой философии» заключается в ее нацеленности на поиск достоверного знания, а второе — в той практической пользе, которую из этого знания можно извлечь. Напротив, главные изъяны «обычной» школьной философии Декарт видит в ее несистематическом характере, в ее бесполезности для целей практической деятельности⁴⁵ и, наконец, в отсутствию в ней подлинного прироста знания, который носил бы прогрессирующий характер. В этой последней идее Декарта, согласно которой критерием истинности знания является его постоянный и притом прогрессирующий прирост, находит свое яркое проявление важная тенденция развития европейской философии на заре Нового времени, когда понятие прогресса использовалось применительно к отдельным областям человеческой деятельности и, прежде всего, применительно к развитию науки и техники; только значительно позже, в рамках европейского Просвещения XVIII в., на основе постулирования прогресса в различных областях человеческой деятельности удалось сформировать идею всемирно-исторического прогресса человечества, распространяющуюся на все без исключения области человеческой жизнедеятельности.

Что касается *новаторства*, которое также было поставлено Воэцием в вину Декарту и которое заключалось в отходе французского философа от философии Аристотеля и его средневековых последователей, преподаваемой в школах, то, по мнению Декарта, новаторство является злом только в религии, где его надо остерегаться, но отнюдь не в философии, где его следует всячески приветствовать. Ведь коль скоро Бог, будучи всесовершеннейшим существом, не может заблуждаться, то всякий, кто вводит новшества в религию, воображая при этом, что вносимое им нововведение исходит из самого Бога, не может ввести ничего такого, что не было бы злом. «Напротив, в философии, относительно которой все признают, что она еще недо-

статочно исследована людьми и может быть еще обогащена многими превосходными открытиями, нет ничего более достойного похвал, чем быть новатором» (АТ, 8 (2), 26)⁴⁶.

Как уже было отмечено выше, новаторский характер философии Декарта признавался не только им самим и его учениками и последователями; новизна и неординарность предлагаемых философом идей и решений не укрылись и от внимания его противников. Уже многие современники «распознали» в Декарте мыслителя, создавшего такую философскую систему, которая несла с собой угрозу всей прежней традиции метафизического мышления. Ощущение этой угрозы хорошо иллюстрируется осуждением картезианской системы в 1642 г. сенатом Утрехтского университета. Хотя непосредственно это постановление было направлено не против самого Декарта, имя которого в постановлении даже не упоминалось, а против его ученика Хендрика де Руа (Регия, 1598–1679), толковавшего идеи своего учителя в материалистическом духе, осуждение «новой» философии прозвучало в нем совершенно четко и определенно. Профессора Утрехтского университета, говорилось в постановлении, отвергают эту новую философию, исходя при этом из веских и тщательно взвешенных оснований. Новая философия отвергалась ими «прежде всего, потому, что она враждебна старой философии, коя до сих пор с наилучшими намерениями преподавалась в академиях всего мира, и опрокидывает ее основы; затем, потому, что она отвращает молодежь от старой и разумной философии и мешает ей, таким образом, достичь вершины учености — вплоть до того, что, опираясь на эту предвзятую философию, молодые люди оказываются неспособными усвоить технические термины, используемые в книгах различных авторов и в профессорских лекциях и диспутах; наконец, из этой новой философии отчасти вытекают, а отчасти могут быть сделаны неопытной молодежью различные ложные и абсурдные выводы, противоречащие прочим научным дисциплинам, и прежде всего ортодоксальной теологии» (АТ, 7, 592)⁴⁷.

В этом постановлении, осуждающем картезианскую философию, обращают на себя внимание три момента. Прежде всего, в нем совершенно определенно утверждается, что главный недостаток «новой» картезианской философии заключается в том, что она противоречит основным положениям школьной схоластической философии, преподаваемой во всех университетах Европы. Более того, картезианская философская система совершенно недвусмысленно характеризуется здесь как учение, ниспровергающее основы этой «старой», схоластической философии. Тем самым за философией Декарта признается

ее новаторский характер, пусть даже это новаторство и оценивается крайне негативно. Кроме того, в постановлении философия Декарта выступала в роли «развратителя» юношества, отучающего его от пользования тем понятным языком, на котором традиционно говорили и писала схоластическая философия. Наконец, в постановлении особо подчеркивалось, что изучение новой философии не способствует и росту благочестия, особенно среди образованной молодежи; не даром среди тех академических дисциплин, процветанию которых, на взгляд профессоров Утрехтского университета, угрожала картезианская философия, на первое место была поставлена ортодоксальная теология.

Возможно, именно опасением того, что его «новая» философия будет с недоверием воспринята теологами, было продиктовано обращение Декарта к членам теологического факультета Парижского университета, который в Средние века считался главным университетом Европы, занимавшим передовые позиции в области теологии и спекулятивной философии. В этом обращении, написанном еще до осуждения картезианской философии сенатом Утрехтского университета и открывающем его «Размышления о первой философии», Декарт писал, что свои доказательства существования Бога и бессмертия души, осуществляемые при помощи скорее философских, чем теологических аргументов, он рассматривает как средство убедить людей неверующих в истинности того, о чем говорится в христианском Откровении. «Я всегда полагал, — писал Декарт в своем обращении, — что существует два основных вопроса среди тех, кои надлежит доказывать скорее доводами философии, нежели теологии: хотя нам, людям верующим, достаточно быть уверенными в существовании Бога и в том, что душа не погибает вместе с телом, неверующим, по-видимому, невозможно внушить никакой религии и даже никакого нравственного достоинства без предварительного доказательства, с помощью естественного разума, этих двух положений» (АТ, 7, 1—2)⁴⁸. Тем не менее, как показала история с распространением идей Декарта в нидерландских университетах и их последующим осуждением протестантскими теологами, его опасения относительно того, что «новизна» его философии может быть воспринята многими его современниками как угроза сложившемуся в школьной университетской философии и теологии *status quo*, оправдались в полной мере.

В письме к «провинциалу» иезуитского ордена отцу Дине Декарт последовательно разбирает и опровергает все эти критические инвективы протестантских теологов в адрес его «новой» философии и учеников, инспирированные Гизбертом Воэцием. Отвечая на обвинение

в том, что его новая философия враждебна старой, Декарт подчеркивает, что в его философии нет ничего, что не было бы старым, однако сама эта «старина» толкуется им при этом в весьма неожиданном и довольно оригинальном ключе. А именно, развивая свою парадоксальную, на первый взгляд, мысль, философ заявляет, что в его философии нет ни одного положения, которое не было бы тщательно выведено из понятий и положений, которые всегда были присущи человеческому духу и которые в этом смысле стары как мир. «Ибо я принимаю лишь те основоположения, — разъясняет Декарт, — кои были до сих пор общими для всех философов, а потому они и являются древнейшими; а то, что я из этих основоположений затем вывожу, как я весьма ясно показываю, неявно содержалось в них ранее, так что эти понятия оказываются древнейшими, т.е. вложенными в человеческие умы самой природой. Напротив, принципы общераспространенной философии, по крайней мере, для того времени, когда они были изобретены Аристотелем и другими лицами, были новыми, и их не следует считать более верными, чем они были в те времена»⁴⁹. Профессора Утрехтского университета упрекали Декарта также в том, что, придерживаясь его новой философии, молодежь оказывается не в состоянии усвоить терминологию, содержащуюся в книгах профессоров схоластической философии, преподаваемой в школах. Однако, как считает Декарт, и этот упрек бьет мимо цели. «Как будто необходимо, — восклицает он, — чтобы философия, направленная на познание истины, учила хоть одному слову, в котором она сама не нуждается!» (АТ, 7, 598)⁵⁰. Что же касается обвинения в том, что из его философии вытекают выводы, враждебные ортодоксальной теологии, то, как заявляет Декарт, это явная ложь и несправедливость. «Я уже неоднократно заявлял, — пишет он, — что ни за что не желаю вмешиваться в какие бы то ни было теологические споры. А так как в философии я трактую лишь те вещи, кои могут быть познаны очевиднейшим образом с помощью естественного разума, то все это не может войти в противоречие ни с какой теологией — разве только что-то в ней войдет в явное противоречие со светочем разума» (АТ, 7, 598)⁵¹. В этом последнем предложении обращает на себя внимание высокая оценка естественного света разума, которая, будучи вполне ожидаемой в устах Декарта, в глазах тех теологов, что были настроены резко отрицательно по отношению к его учению, могла бы скорее послужить лишним подтверждением их опасений, что в результате распространения новой философии под угрозой рискует оказаться не только старая схоластическая философия, но и теология.

Философия Декарта была «новой» не только по своему целеполаганию и содержанию, но и по своему построению и организации. В средние века, начиная с XIII в., формы организации и трансляции знания были определены тем типом философии, который господствовал в эту эпоху, — схоластикой. Средневековая схоластика представляла собой философию, которая преподавалась в школах и университетах и была максимально приспособлена к нуждам обучения и образования, что не могло не сказаться на принятых ею способах построения и организации теологического и философского знания. Схоластическое обучение было построено на чтении и комментировании текстов; отсюда берут свое начало некоторые характерные для средневековой схоластической философии формы академической деятельности, а также организации и трансляции знаний. К наиболее распространенным формам академической деятельности в рамках школьной схоластики относятся прежде всего «лекции» (*lectiones*), которые читались с кафедры профессорами и были посвящены изучению и комментированию отдельных текстов; иногда это были тексты, заимствованные непосредственно из Священного Писания, однако чаще речь шла о произведениях Отцов Церкви, христианских теологов, а также античных и средневековых мыслителей. Произведением, которое в качестве учебника стало наиболее популярным в средневековых университетах, были «Четыре книги сентенций» (*Libri quattuor sententiarum*) Петра Ломбардского (ок. 1095–1160), более известные как «Сентенции»⁵². С другой стороны, повседневные потребности академической жизни способствовали появлению такой формы академической деятельности, как «диспуты» (*disputationes*), на которых обсуждались важные теологические и философские вопросы; благодаря диспутам их участники оттачивали свое мастерство давать точные формулировки и неопровержимые доказательства тех или иных проблем и их решений. По своей форме обсуждение «спорных вопросов» (*Questiones disputatae*) имело следующий вид: сперва формулировалась проблема, затем излагались различные или противоположные мнения по этой проблеме и студент давал ответ (*responsio*), а затем следовало решение (*determinatio*) профессора. Время от времени устраивались более свободные обсуждения, открытые для преподавателей, студентов и гостей, на которых могли обсуждаться какие угодно вопросы. Подобные диспуты назывались *Questiones quodlibetales*⁵³. В свою очередь, эти формы академической деятельности предполагали особые формы организации знания. Двумя наиболее распространенными в средневековой школьной схолистике формами организации знания были «Комментарии» (*Commentaria*) к Свя-

шенному Писанию, творениям Отцов Церкви и философов античности и средневековья, а также исследование определенных проблемных комплексов в форме «Вопросов» (*Questiones*). В том случае, когда те или иные проблемы рассматривались по отдельности в рамках небольшого самостоятельного исследования, соответствующая литературная форма называлась «Малые работы» (*Opuscula*). В свою очередь, исследования отдельных тем в форме «вопросов» в сочетании друг с другом составляли «Суммы» (*Summae*) как специфический для средневековой схоластической философии и притом высший тип организации знания⁵⁴. Наиболее известными из подобного рода сочинений средневековой схоластики являются «Сумма против язычников» и «Сумма теологии» величайшего христианского мыслителя средних веков Фомы Аквинского. Сумма складывается из ряда трактатов, однако основой ее деления являются вопросы (так «Сумма теологии» насчитывает 512 таких вопросов). Вопросы, в свою очередь, состоят из разделов. Как правило, структура «разделов» отражала весьма распространенную в средневековой схоластике форму университетских диспутов. После объявления темы сперва излагается мнение («возражения») оппонентов, которые автор намеревается опровергнуть, затем приводится мнение, противоречащее этим «возражениям», но, на взгляд автора, не являющееся достаточно убедительным или исчерпывающим, и только затем (после слова «отвечаю») излагается решение проблемы, принадлежащее самому автору, включая и опровержение приведенных выше «возражений». Происходящее в Новое время изменение типа метафизического мышления находит свое выражение в «обособлении метафизики от традиции и от уравнивающей теологической и философской архитектоники «Сумм»»⁵⁵. Вследствие этого философские построения и формы их выражения в Новое время гораздо больше зависят от личных убеждений философов, чем это было принято в схоластике. В отличие от средневековой теологической и метафизической архитектоники «Сумм» для метафизики Нового времени характерно выведение содержания метафизических построений с помощью непрерывного систематического хода мыслей, который обычно принимал форму «Трактата», «Рассуждения» или «Очерка». Иными словами, на место *суммы* как способа развертывания и организации метафизического знания приходит *система*, которая дедуктивно строится из одного или нескольких основополагающих положений. Такой акцент на задаче разыскания первого и беспредпосылочного начала философии, из которого могли бы выводиться и разворачиваться все остальные ее положения, является определяющей чертой метафизики Нового вре-

мени, для которой характерен системно-методический подход к построению философии. Именно так строятся великие рационалистические системы XVII в. в философии Декарта, Спинозы и Лейбница.

На этом пути Декарту довелось сыграть почетную, хотя и нелегкую, роль первопроходца. Он был первым европейским философом Нового времени, который выдвинул идею системно-методического построения философии. Идеалом такой философии, построенной с помощью «естественного света» разума, для него была взаимосвязанная система истин, то есть истин, соотносящихся друг с другом таким образом, чтобы от первых самоочевидных истин можно было переходить к другим, предполагаемым этими первыми. Поэтому для Декарта философия в строгом смысле этого слова должна была представлять собой систему положений, которые либо не требуют доказательства или обоснования и в этом смысле представляют собой основоположения (аксиомы) системы знания, либо выводятся из этих основоположений как их следствия (теоремы). Соответственно основоположения такой философской системы должны были, по мысли Декарта, быть либо самоочевидно истинными положениями, либо положениями, которые невозможно отрицать, не впад при этом в противоречие.

Поскольку при этом считалось, что первые начала философии в силу своей очевидности не требуют доказательства, а выведенные из них положения при условии соблюдения правил метода также не могут дать повода для сомнения, с Декартовым идеалом истинной философии связано признание в принципе неопровержимого и в этом смысле безусловно достоверного знания, которое Декарт в «Правилах для руководства ума» характеризует как «совершенное знание (*perfecta scientia*)» (АТ, 10 363). Кроме того, Декартова концепция философии как системы неопровержимых истин, находящихся в логической зависимости друг от друга, построена на мысли, что все конкретно-научные дисциплины представляют собой части одной, всеобъемлющей и универсальной науки, из принципов которой должны в систематической форме выводиться основоположения отдельных наук. Эти положения вплотную подводят нас к вопросу о характеристике картезианской концепции знания и истины.

Картезианская концепция знания и истины. Для философии Декарта характерен своеобразный, далекий от общепринятого в школьной философии его века взгляд на знание. Основная особенность концепции знания, разработанной Декартом еще в своей первой работе «Правила для руководства ума», заключается в отождествлении им философского и конкретно-научного знания со знанием досто-

верным и соответственно в сознательном отказе считать философским и конкретно-научным такое знание, которое является всего лишь вероятным. «Нужно, — пишет Декарт в этой работе, — заниматься только теми предметами (*objecta*), о которых наши умы очевидно способны достичь достоверного и несомненного знания (*ad quorum certum et indubitatum cognitionem nostra ingenia videntur sufficere*)» (АТ, 10, 362)⁵⁶. Таким образом, для Декарта истинное знание — это знание безусловно достоверное и совершенно несомненное; более того, оно является необходимым и всеобщим, а потому всякий здравомыслящий человек обязан его принять и с ним согласиться. Нет ничего более далекого от знания, чем бесконечные споры, которые ведутся по поводу тех или иных философских и научных положений. Напротив, знания вероятные, или только правдоподобные, лишены истины, и потому им нет места в философии и науке. «Этим положением, — комментирует Декарт свой исходный принцип чуть ниже, — мы отвергаем все те познания, которые являются лишь правдоподобными, и считаем, что доверять следует познаниям только совершенно достоверным, в которых невозможно усомниться (*reijcimus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognitis, et de quibus dubitare non potest, statuimus esse credendum*)» (АТ, 10, 364)⁵⁷. С точки зрения картезианской концепции знания принципиально важным моментом является то, что достоверное знание должно быть совершенно непроверяемым, то есть целиком и полностью недоступным для сомнения. Достоверное знание, говорит Декарт в «Ответе на Вторые возражения», должно быть «столь надежным, чтобы у нас не было ни малейшего повода в нем усомниться (*si forte que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de se*)» (АТ, 9, 113). Иными словами, Декарт отождествляет то знание, к достижению которого необходимо стремиться в философии и науке, со знанием абсолютно достоверным, тогда как то общепринятое знание, которым мы располагаем в традиционной философии и науке, равно как и в нашей повседневной морально-практической жизни, по большей части является вероятным знанием и должно считаться скорее мнением, нежели знанием в подлинном смысле этого слова.

В этой плоскости рационалистическая концепция знания Декарта была направлена против *пробабилитского* (от лат. *probabilis* — вероятный) подхода к знанию, который получил широкое распространение в его эпоху; в частности, в XVI и XVII вв. он господствовал среди схоластических профессоров логики и философов, занимавшихся проблемами морали. Исследование вероятных умозаключений своими корнями уходит к Аристотелю и стоикам; в средние века они под-

верглись тщательной логической разработке уже к XII в., — моменту появления «Суммы логики» Петра Испанского. В раннем Средневековье сторонниками пробабилистской концепции знания, как правило, были философы и теологи, которые противодействовали смещению христианского Откровения с естественной теологией и философией. Кроме того, сторонники этой концепции знания обычно занимались разработкой диалектики моральных решений. Приверженцы концепции вероятного знания в XIII в. и их сторонники среди логиков в общем и целом продолжали придерживаться этих подходов. Однако дальнейшее развитие схоластики в XIV и последующих веках привело к тому, что пробабилизм в логике и моральной философии превратился в своего рода оборонительный рубеж на защите теологического *status quo*. Уже у Николая из Отрекура можно обнаружить определенные симпатии к пробабилистским аргументам, использование которых, в свою очередь, способствовало укреплению позиций теологического фидеизма. «Если Луллий, Экхарт и Брэдвардин пытались придать метафизике новую, когерентную форму, и построить ее в качестве философии христианства, — пишет современный немецкий исследователь и один из лучших знатоков истории философии средневековья К.Флаш, — то Николай сосредоточил свои усилия на критике познания. Если при этом он мог приписывать метафизике какое-либо значение, — а именно так, как свидетельствует его сочинение «*Exigit ordo executiones*», он и поступал, — то оно носило чисто гипотетический характер. Прежняя королева наук должна была удовольствоваться тем, чтобы быть чисто вероятным взглядом на гипотетическую рациональность мирового целого. Из того же, что *мы* познаем исключительно явления, следовало, что только божественный интеллект способен познавать вещи сами по себе»⁵⁸. Наряду с фикционализмом, т.е. пониманием научного знания не как истинного описания реальности, а как системы гипотетических суждений, позволяющих предсказывать поведение опыта в будущем, и фидеизмом, пробабилизм являлся философской позицией официальной верхушки римско-католической церкви XVII в., включая папу Урбана VIII и кардинала Беллармина⁵⁹.

Этой пробабилистской концепции знания Декарт противопоставляет свое твердое убеждение в том, что безусловная достоверность и очевидность являются обязательными и неотъемлемыми признаками всякого истинного знания. Оспаривая пробабилизм в философии и науке, он требовал, чтобы философия занималась поиском только достоверного знания, и настаивал на том, что единственной подлинной и принципиальной целью человеческого познания явля-

ется истина. Поэтому Декарт отказывается считать вероятное знание истинным знанием и считает пустой тратой времени исследование таких предметов, которые являются настолько трудными и сложными, что о них можно получить только вероятное знание. По словам Декарта, действуя подобного рода образом, мы «вынуждены допускать сомнительное в качестве достоверного, ибо в этих случаях надежда на приумножение знания не столь велика, как риск его убавления» (АТ, 10, 362)⁶⁰. На первый взгляд может сложиться впечатление, что если строго соблюдать требование Декарта считать истинным только достоверное и очевидное познание, то придется ограничить круг тех дисциплин, которые с полным правом можно было бы отнести к числу научных; по сути дела, получается, что одна только математика удовлетворяет этому строгому критерию достоверности. Однако в действительности следование картезианскому идеалу знания приводит к прямо противоположному результату: вместо того чтобы объявить все прочие науки, помимо математики, вне закона, Декарт необычайно расширяет их круг. А именно он предполагает, что если философия и наука ограничат свои устремления поиском очевидного и достоверного знания и одновременно тщательно изучат и рефлексивно проработают процедуры, с помощью которых математике удалось добиться огромного успеха в поиске несомненных истин, то появится верный шанс выяснить, как достичь достоверности и в других науках, чьи предметные области серьезно отличаются от предметной области математики. Таким образом, акцент на достоверности знания, который делает Декарт, находит свое выражение в расширении, а вовсе не в сокращении предметного и содержательного разнообразия человеческого познания. В действительности достоверных и очевидных положений значительно больше, чем обыкновенно принято считать, причем их особая польза для познания заключается в том, что, отправляясь от них как от безусловно достоверных посылок, можно с достоверностью доказать и множество других положений, которые до этого считались только вероятными. Как особо подчеркивает, развивая эту мысль, Декарт, этих достоверных и несомненных положений «достаточно для достоверного доказательства бесчисленных положений, о которых до этого времени [...] могли рассуждать только предположительно» (АТ, 10, 362)⁶¹.

Картезианская концепция знания тесно связана с определенным взглядом на *истину*⁶². В картезианском рационализме, который в этом плане является образцом для всех последующих рационалистических систем XVII в., истина мыслится как абсолютная, полная, вечная и неизменная сущность. Абсолютность истины в данном случае озна-

чает, что она носит окончательный характер и в будущем не подлежит каким-либо исправлениям и пересмотру. Это свойство истины отсылает нас к ее следующей характеристике, а именно к ее полноте, которая в понимании Декарта означает, что, будучи однажды с достоверностью установленной, истина не нуждается в каких-либо дополнениях. На этом основании Декарт приходит к выводу, что по каждому вопросу истина может быть только одна, поэтому, познав ее, мы получим исчерпывающее знание по интересующему нас вопросу. Как пишет Декарт об этом в «Рассуждении о методе», «существует лишь одна истина касательно каждой вещи и кто нашел ее, знает о ней все, что можно знать. Так, например, ребенок, учившийся арифметике, сделав правильно сложение, может быть уверен, что нашел касательно искомой суммы все, что может найти человеческий ум...» (АТ, 6, 21)⁶³. Важнейшей особенностью истины является также ее всеобщий и общеобязательный характер; это означает, что она необходима по своему содержанию и с такой же необходимостью должна приниматься всеми людьми. Если этого не происходит, то потому, что люди, и ученые мужи в том числе, вместо истины готовы довольствоваться правдоподобными мнениями. Именно широким распространением вероятных знаний объясняются те нескончаемые споры, которые зачастую вспыхивают даже между очень одаренными людьми. «Вряд ли в науках найдется какой-либо вопрос, — писал Декарт, — по которому остроумные мужи зачастую не расходились бы между собой во мнениях» (АТ, 10, 363)⁶⁴. С точки зрения Декарта, существование подобного рода споров и разногласий может служить для нас недвусмысленным указанием на то, что одна из спорящих сторон заблуждается, поскольку обе спорящие стороны не могут быть правы одновременно и даже, более того, что никто из спорящих не обладает истинным знанием по данному вопросу. Ведь, согласно Декарту, обладание истинным знанием предполагает, что оно было получено с помощью последовательно проведенного доказательства, которое поддается дискурсивному воспроизведению: «Если бы доказательство одного, — подчеркивает Декарт, — было достоверным и очевидным, он мог бы так изложить его другому, что в конце концов убедил бы и его разум» (АТ, 10, 363)⁶⁵. Иными словами, если бы у одного из спорящих имелось достоверное знание по вопросу, являвшемуся предметом спора, и это знание было получено им надлежащим образом, он мог бы последовательно, шаг за шагом, воспроизвести всю последовательность своих рассуждений и тем самым убедить своих оппонентов в правильности полученных им выводов. Поэтому если следовать картезианскому пониманию истины, то уже из одного факта спора между уче-

ными мужами можно заключить, что ни одна из спорящих сторон не обладает истинным знанием. Об этом свидетельствует, в частности, письмо Декарта отцу Дине, где Декарт задается вопросом о том, ради чего ведутся споры в школах, и сам же на него отвечает: ради поисков очевидной истины. Отсюда, по его мнению, следует, «что если бы истина эта была уже найдена, все споры бы прекратились, как это показывает положение в геометрии, где спорить не принято»⁶⁶.

С точки зрения рационалистической концепции знания Декарта его философия должна была представлять собой систему несомненных истин, дающих законченное и всеобъемлющее знание о мире. Чтобы представить, как должна была бы выглядеть эта система в случае достижения искомого состояния систематического и всеобъемлющего знания, имеет смысл обратиться к рассмотрению соответствующего мыслительного эксперимента, предложенного Х.Блюменбергом⁶⁷. Предположим, пишет он, что методическая программа создания новой философии и нового метода, предложенная Декартом, была бы целиком и полностью реализована; в этом случае мы имели бы дело с философией, пребывающей в «завершенном состоянии», которое с точки зрения исторического опыта представимо только гипотетически и которое в «Рассуждении о методе» определяется критериями, содержащимися в четырех правилах метода⁶⁸. Применительно к картезианскому пониманию знания и метода главным из этих правил является первое, которое требует ясного и отчетливого усмотрения данного в созерцании, с тем, чтобы в наши суждения по поводу этих данностей не проникло ничего сомнительного. Этому идеалу достоверного и очевидного познания, обладающему наибольшей возможной мерой совершенства и полноты, соответствовала бы совершенная терминология, позволяющая при помощи точных понятий постигать данные познавательного опыта во всей его полноте и определенности. Отсюда следует, что язык философии, находящейся в «завершенном состоянии», должен был бы носить строго понятийный характер; в этой ситуации все то, что познаваемо, не только *могло*, но и *должно* было быть определено, и потому в такой завершенной философской системе не было бы ничего ни «логически случайного», ни «морально условного». Соответственно все формы и элементы речи, которые принято именовать «переносными» или «иносказательными», по отношению к идеалу философии как очевидного и достоверного познания носят исключительно временный и логически устранимый характер; они имеют не более чем преходящее функциональное значение, поскольку в них человеческий дух как бы забегает вперед в своих когнитивных притязаниях, проявляя ту

самую «поспешность» (*précipitation*), которой Декарт так настойчиво требовал избегать в первом правиле своего метода⁶⁹. Таким образом, последовательная и всесторонняя реализация проекта построения новой философии как системы очевидного и достоверного знания в итоге должна была привести к достижению систематического и исчерпывающего знания о мире в его важнейших аспектах, причем это знание должно было получить четкое и недвусмысленное понятийное выражение в языке философии, выражение, принципиально исключающее из ее языка какие-либо метафоры. По мнению Блюменберга, именно такой идеал преследует Декарт в своем «Рассуждении о методе», написанном с точки зрения понимания философии как завершенного целого: в философии допустимо только то, что может быть воспринято ясно и отчетливо с помощью идей и осмотрительно выражено в истинных суждениях; и напротив, в истинной философии недопустимо все то, «что не соответствует стандарту ориентированного на понятийную однозначность языка»⁷⁰. Само собою разумеется, что подобное видение идеала истинной философии предполагает такое понимание метафор, которое видит в них не более чем неточные протопонятия языка и смутные формы мышления.

Для того чтобы уточнить картезианское понимание знания, целесообразно обратиться также к некоторым наблюдениям семантического плана из области истории философских понятий. Как правило, говоря о знании, Декарт обычно использует латинский термин «*scientia*». Было бы, однако, неверно переводить его на русский язык как «наука», в каком понятие «*science*» используется в современном английском или французском языке для обозначения прежде всего «естественных наук». Во времена Декарта понятие «*scientia*», производное от латинского глагола *scire* — «знать», имело характер *terminus technicus* и обозначало «знание» в самом широком смысле этого слова, включая сюда, к примеру, такие научные дисциплины, как арифметика и геометрия. Сам Декарт, однако в своих философских произведениях придает этому понятию более строгий смысл, который позволяет ему отделить философию в качестве «*scientia*» от иных форм познания. Критерием для такого отделения философии в качестве «*scientia*» от всех прочих форм познания, как обыденных, так и принятых в школьной университетской традиции, служило требование Декарта ограничить истинную философию исключительно достоверным и несомненным знанием. В этом смысле для картезианской рационалистической концепции философии и знания определяющим является тезис о том, что «всякое знание есть достоверное и очевидное познание (*omnis scientia est cognitio certa et evidens*)» (АТ, 10, 362).

При этом, когда речь идет о Декартовом понимании философии, следует иметь в виду то важное обстоятельство, что для Декарта, как и для всей предшествующей традиции философского мышления, философия представляла систематическое и всеобъемлющее познание мира, которое включало в себя не только такие характерные для современной философии дисциплины, как метафизика, теория познания и этика, но и физику как специальную науку, направленную на познание материального мира и сущностных законов, им управляющих, а также отдельные конкретно-научные дисциплины теоретического и прикладного характера, такие, в частности, как астрономия, анатомия, метеорология и оптика.

Этот основополагающий тезис, соотносящий истинную философию с поиском достоверного и очевидного познания, можно уточнить с помощью ряда дополнительных характеристик картезианской концепции знания. Прежде всего, в философии Декарта «scientia» носит систематический характер; оно строится в виде непрерывной цепочки рассуждений, в основе которой лежат самоочевидные истины, по своему функциональному предназначению в рамках системы знания сходные с аксиомами евклидовой геометрии. Главный упрек, который Декарт предъявлял схоластике, как раз и состоял в том, что в ней отсутствовала *система*, истинная же философия должна представлять собой логически связанное и методически обоснованное целое. Истинная философия, как объясняет Декарт, не представляет собой механическую совокупность разнородных дисциплин, лишенных какой-либо органической связи; совсем напротив, целью ее поиска являются «первые причины и истинные начала» (АТ, 9 (2), 5)⁷¹. Со своей стороны, Декарт был уверен в том, что из таких истинных начал можно вывести всеобъемлющую систему знания, обладающую органическим единством. Во-вторых, положения, из которых состоит «scientia», должны были соответствовать картезианскому идеалу ясности и отчетливости и не содержать в себе ничего темного или смутного. Декарт всегда подчеркивал, что философия должна представлять собой систему не каких угодно положений, но положений истинных и обоснованных. Коль скоро это так, возникает острая необходимость в поиске соответствующих критериев истинности знания, которые, как известно, Декарт нашел в признаках ясности и отчетливости восприятий человеческого духа. «Истинно все то, — писал Декарт в «Размышлениях о первой философии», — что я воспринимаю весьма ясно и отчетливо (*illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio*)» (АТ, 7, 35). В-третьих, философия как «scientia» представляет собой такую форму поиска достоверного зна-

ния, в основе которой лежит доказательство существования совершенного Божества, которое не может сознательно стремиться к тому, чтобы вводить человека в заблуждение. Необходимость обращения к идее Бога как гаранта достоверности и объективности человеческого знания в философии Декарта была обусловлена тем, что с помощью своего знаменитого аргумента *cogito* он мог доказать только безусловную достоверность существования своего ума и его текущих актов мысли. Что же касается всего остального знания, то основой его достоверности, согласно Декарту, является достоверность существования Бога как всесовершенного существа. Благодаря доказательству того, что Бог существует и что он не является обманщиком, мы можем с полным правом заключить, что, располагая ясными и отчетливыми идеями, мы не заблуждаемся, но обладаем истиной и достоверностью. Иными словами, отсюда следует, что все ясные и отчетливые идеи обладают такими же безусловной достоверностью и совершенной несомненностью, какими обладает идея Бога. По словам самого Декарта, «само правило, принятое мною, а именно что вещи, которые мы представляем себе вполне ясно и отчетливо, все истинны, имеет силу только вследствие того, что Бог есть, или существует (*n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe*), и является совершенным существом, от которого проистекает все, что есть в нас (*et qu'il est un ktre parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui*). Отсюда следует, что наши идеи или понятия, будучи реальностями и происходя от Бога, в силу этого не могут не быть истинными во всем том, что в них есть ясного и отчетливого» (АТ, 6, 38)⁷². Кроме того, существование Бога удостоверяет нас в том, что все наши ясные и отчетливые идеи законно притязают на истинность. Точно так же, как идея Бога необходимо соответствует его существованию, т.е. действительности Бога, так и остальные ясные и отчетливые идеи изображают действительность такой, какова она есть сама по себе, благодаря чему, в частности, Декарт приходит к выводу о способности философии достичь единственного истинного изображения реальности. Эта мысль о Боге как о верховном гаранте истины и достоверности совершенно недвусмысленно разворачивается в «Пятом размышлении», где Декарт пишет: «Итак, я вижу, что вся достоверность и истинность знания (*omnis scientiae certitudinem et veritatem*) зависит исключительно от постижения истинного Бога (*ab una veri Dei cognitione pendere*), так что раньше, нежели я его познал, я не мог иметь ни о какой другой вещи совершенного знания. А между тем мне доступно полное и достоверное знание как относительно Бога и других умопостигаемых вещей (*res intelligibiles*), так и относительно любой телесной природы, являющейся

ся объектом чистой математики» (АТ, 7, 71)⁷³. Иными словами, поскольку познаваемость прошлых актов мысли и внешнего мира, а также всеобщность критерия истины в системе Декарта гарантируется абсолютным бытием, или Богом, то человеческое познание в ней в конечном счете строится на теистических гарантиях. Наконец, в четвертых, для Декартовой концепции философии как системы неопровержимых истин характерно представление, что все конкретно-научные дисциплины представляют собой части одной, всеобъемлющей и универсальной науки, из принципов которой должны выводиться основоположения отдельных наук. Отсюда следует, что истинное знание должно быть универсальным по своей структуре и распространяться на познание всего того, что только доступно человеческому духу. Это, в свою очередь, означает, что неотъемлемым структурным элементом теории познания Декарта является учение об универсальном методе, с помощью систематического использования которого Декарт предполагал достичь всеобъемлющего достоверного знания. Несмотря на то, что впоследствии другие крупные философы-рационалисты Б.Спиноза (1632–1677) и Г.В.Лейбниц (1646–1716) подвергли целый ряд аспектов философского метода Декарта обоснованной критике, картезианская концепция философии как «scientia» представляет собой тип философии, не только весьма характерный для рационалистической ветви европейской философии XVII в., но и в известном смысле представляющий собой ее образцовое воплощение, с оглядкой на который строились все великие метафизические системы этого столетия⁷⁴.

Математика как образец достоверного познания. Декартово учение о знании и познании, являющееся ярким выражением его рационализма, сформировалось под решающим влиянием анализа философией особенностей математического познания. Избрав целью своего философского поиска достижение достоверного и очевидного познания, Декарт образец такого достоверного познания с самого начала усматривал в математике в виде двух ее основных разделов — арифметики и геометрии, о чем свидетельствует уже его ранняя работа «Правила для руководства ума». «В особенности я чтил, — отмечает он в этом произведении, — арифметику и геометрию, поскольку [...] это простейшие из наук, являющиеся как бы путями ко всем остальным» (АТ, 10, 374)⁷⁵. Интерес, проявленный Декартом к математике, был продиктован прежде всего его озабоченностью проблемой достоверности знания и непосредственно связанным с ней поиском истинного метода. Обозревая в своем «Рассуждении о методе» круг тех дисциплин, которые ему довелось изучать в юности в иезуитской

коллегии Ла Флеш, Декарт писал о том, что очень скоро в процессе учебы его постигло разочарование, вызванное тем, что в преподававшихся там дисциплинах ему не удалось найти ничего истинного и несомненного. Например, в философии, преподаваемой в школах, он не смог найти ни одного положения, которое «не было бы предметом споров и, следовательно, не было бы сомнительным» (АТ, 6, 8)⁷⁶. Столь же нелестную характеристику Декарт дает и схоластической логике, которая представляется ему бесплодной на том основании, что «в логике силлогизмы и большинство других правил служат больше для объяснения другим того, что нам известно, или, как искусство Луллия, учат тому, чтобы говорить, не задумываясь, о том, чего не знаешь, вместо того, чтобы познавать это» (АТ, 6, 17)⁷⁷. Несмотря на то что логика содержит много верных и хороших правил, к ним применено столько вредных и излишних, что отделить первые от последних на практике не представляется никакой возможности. Что же касается всех прочих наук, то, поскольку они «заимствуют свои принципы из философии (*empruntent leurs principes de la Philosophie*)»⁷⁸, а последняя не содержит ни одного положения, которое не являлось бы предметом споров, то в них тоже нельзя отыскать чего-либо истинного и несомненного. Единственным отрядным исключением в этом ряду является математика, истины которой представляются Декарту абсолютно достоверными и очевидными, обладающими признаками всеобщности и необходимости и даже, более того, врожденными человеческому уму. «Особенно нравилась мне, — пишет Декарт в «Рассуждении о методе», — математика из-за достоверности и очевидности своих доводов (*de la certitude et de l'evidence de leurs raisons*), но я еще не видел ее истинного применения, а полагал, что она служит только ремеслам, и дивился тому, что на столь прочном и крепком фундаменте не воздвигнуто чего-либо более возвышенного» (АТ, 6, 7)⁷⁹. В данном случае, говоря о том, что в период своего обучения он еще не знал истинного применения математике, Декарт имеет в виду то обстоятельство, что в коллегии, где он учился, преподавание математики было ограничено ее практическим использованием в механических искусствах, вследствие чего ее теоретическая значимость не получила должной оценки⁸⁰.

По признанию Декарта, выбор им арифметики и геометрии на роль образца достоверного познания был продиктован вполне определенными соображениями. Своими успехами и быстрым развитием такие математические науки, как арифметика и геометрия, были, с точки зрения французского философа, обязаны по крайней мере трем присущим им свойствам, два из которых связаны с предметом, а

одно — с методом этих дисциплин. Прежде всего, предмет математики гораздо более простой и абстрактный, чем предметы других наук; поэтому познание исходных математических положений является непосредственно очевидным и достоверным. «Арифметика, Геометрия и им подобные [дисциплины], трактующие только о простейших и наиболее общих вещах (*de simplicissimus & maxime generalibus rebus*), — писал Декарт в «Размышлениях о первой философии», — [...] содержат в себе нечто достоверное и несомненное (*aliquid certi atque indubitati continere*)» (АТ, 7, 20). Кроме того, исходные положения математики сравнительно немногочисленны, что делает возможным их исчерпывающее познание, чтобы ничто важное не было пропущено. Наконец, важнейшая особенность математического метода заключается в том, что из исходных и очевидных положений математики можно, следуя точно определенным правилам рассуждения, вывести все остальные положения, логически зависящие от этих исходных. Именно выводной характер математического знания Декарт и имеет в виду, когда подчеркивает, что вся арифметика и геометрия «целиком состоят в разумно выводимых заключениях (*sed totae consistunt in consequentiis rationabiliter deducendis*)» (АТ, 10, 365)⁸¹. В последующем эти наблюдения над особенностями математического познания получают творческое развитие в Декартовом идеале философии как системы достоверного знания, полученного путем вывода из нескольких исходных и непосредственно очевидных положений (аксиом).

Все эти принципиальные особенности математического знания и познания сходятся воедино в методе математики, достоинства которого Декарт оценивал необычайно высоко. В чем состояло своеобразие метода математики, давшее французскому философу повод для столь высокой его оценки? По мнению Декарта, успехи, сделанные математикой, были обусловлены в первую очередь тем, что в ее основу было положено несколько основных положений (аксиом), которые настолько просты и очевидны сами по себе, что признаются всеми без всяких доказательств. Все прочие положения математики получают путем сопоставления аксиом друг с другом и с определениями других понятий. Поэтому в математике истинным признается только то, что вытекает из этих самоочевидных понятий с логической необходимостью. На основании наблюдений над математическим познанием Декарт пришел к выводу, что для достижения достоверного знания необходимо 1) отправляться от некоторых очевидных, признаваемых всеми без доказательства, истин и 2) выводить все искомое нами знание из этих истин и из определений понятий, с помощью которых мы постигаем эти истины. Отсюда та принципи-

альная роль, которую Декарт в своей рационалистической концепции познания отводил *дедукции*. Под дедукцией он понимал логическое умозаключение, в котором из посылок, представляющих собой непосредственно достоверные положения (аксиомы), выводятся определенные следствия. При этом достоверность исходных положений усматривается разумом непосредственно со всей ясностью и отчетливостью, а достоверность дедуктивно выведенных следствий — опосредованно, т.е. с помощью логического рассуждения.

Эти наблюдения над особенностями математического метода подтолкнули Декарта к мысли о том, что поиск достоверного знания следует вести при помощи метода, сходного с методом математики. Именно в этом он видел то «истинное применение (*vray usage*)» (АТ, 6, 7) математики, которое она, по его мнению, непременно должна была получить, дабы способствовать прогрессу наук. Иными словами, в арифметике и геометрии Декарта в первую очередь интересовало не столько конкретное содержание тех или иных математических истин, сколько сами процедуры математического познания. Для него метод математики играл роль образца рациональной процедуры познания, в соответствии с которой, исходя из простейших истин как из основополагающих посылок достоверного знания, мы можем дедуцировать другие истины, причем таким образом, что достоверность этих последних также будет для нас очевидной и несомненной, как и те шаги логического вывода, с помощью которых были получены эти заключения. В то же самое время, считая образцом достоверного знания арифметику и геометрию, Декарт вовсе не предлагал ограничить достоверное и очевидное познание исследованиями в области этих двух дисциплин. В частности, он прямо говорит об этом в «Правилах для руководства ума», когда подчеркивает, что необходимо заниматься не только арифметикой и геометрией, но также и другими науками, но лишь постольку, поскольку у нас есть твердый шанс добиться в этих науках знания, по степени своей достоверности сопоставимого с достоверностью арифметических и геометрических истин и доказательств. По этому поводу Декарт, резюмируя свои размышления, пишет в вышеупомянутом произведении, что «из всего этого следует заключить не то, что надо изучать лишь арифметику и геометрию, но только то, что ищущие прямой путь к истине не должны заниматься никаким предметом, относительно которого они не могут обладать достоверностью, равной достоверности арифметических и геометрических доказательств (*de quo non possint habere certitudinem Arithmetice et Geometricis demonstrationibus aequalem*)» (АТ, 10, 366)⁸². Иными словами, Декарт считал, что другие науки также могут достичь знания,

по своей достоверности не уступающего достоверности знания математического, но при выполнении одного важного условия: а именно, в том случае, если эти другие науки будут использовать методы познания, сходные с теми, что применяются в арифметике и геометрии. Таким образом, правила его рационалистического метода представляют собой распространение на все достоверное знание тех рационалистических процедур познания, которые используются в математике и, в частности, в геометрии.

Требование универсализации метода математики и использования его для достижения знания во всех тех областях, на которые только может распространиться человеческое познание, послужили для ряда философов поводом для обвинения Декарта в пренебрежительном отношении к формальной логике. Так, к примеру, неотомист Ю.М. Бохеньский пишет о Декарте, что тот «вообще не знает никакого специфически философского метода и хотел бы повсюду применять философски не проработанный подход математизированного естествознания»⁸³. Однако, говоря о математике как об образце очевидного и достоверного познания, Декарт вовсе не предлагал просто-напросто заимствовать из нее соответствующие процедуры познания и типы рассуждения и экстраполировать их на предметные области других наук. На это, в частности, указывает то, что из всех тех наук, которые он изучал в юности, Декарт считал в той или иной степени полезными для создания универсального метода всего-навсего три — логику, анализ древних и алгебру современников. Это, пишет Декарт, те «три искусства, или науки, которые, как мне казалось, должны были служить намеченной мною цели» (АТ, 6, 17)⁸⁴. В то же самое время он особо подчеркивает то обстоятельство, что в своем нынешнем виде ни одна из них не может быть положена в основу метода, что значительно усложняет задачу создания последнего. «По этой причине я решил, — пишет Декарт, — что следует искать другой метод, который совмещал бы достоинства этих трех и был бы свободен от их недостатков» (АТ, 6, 18)⁸⁵. К недостаткам силлогистической логики Декарт относит прежде всего то, что она неспособна дать нам какое-либо новое знание помимо того, что уже содержится в посылках, т.е. не является *логикой открытия*. Что касается анализа древних и алгебры современников, то, помимо того, что «они относятся к предметам весьма отвлеченным и кажущимся бесполезными», «первый всегда так ограничен рассмотрением фигур, что не может упражнять рассудок (*entendement*), не утомляя сильно воображение; вторая же настолько подчинилась разным правилам и знакам, что превратилась в темное и запутанное искусство, затрудняющее наш ум, а не в науку,

развивающую его» (АТ, 6, 17–18)⁸⁶. Поэтому первой задачей, с точки зрения Декарта, является реформа самой математики как предварительного условия для создания нового метода. Для этого требуется прежде всего рефлексивная проработка метода, которым пользуется математика, поскольку именно в нем отражаются все те аспекты математического познания, которые позволяют считать математику образцом достоверного знания. Истинная сущность математического рассуждения заключается в том факте, что математика, безотносительно к специфической природе объектов своего исследования, пытается установить между ними строгие и точные пропорции и связать их друг с другом с помощью хорошо упорядоченных отношений. Таким образом, по мнению Декарта, планомерная реформа знания требовала создания нового метода, отличного от концепции традиционной силлогистической логики и построенного по образцу математического метода. В итоге Декарт в своих произведениях формулирует несколько правил, которые составляют основу его нового метода, причем если в произведении «Правил для руководства ума» их было двадцать одно, то в «Рассуждении о методе» их число уже сократилось до четырех.

Проблема универсальности метода. Новый метод, созданный Декартом, носил универсальный характер, поскольку его предполагалось использовать для исследования материального мира во всех его основополагающих аспектах. Особенность подхода Декарта к исследованию процедур математического познания заключается в том, что, стремясь разработать такой универсальный метод, которым можно было бы использовать для создания системы достоверного знания, он пришел к выводу о необходимости принять процедуры математического познания за образец и распространить построенный на их основе метод на все остальные области исследования. Для этого у французского мыслителя были достаточно веские основания. Математика считалась образцом достоверного знания еще в античности и Средние века. Причем ее привлекательность в качестве подобного образца была обусловлена не только тем, что она давала достоверное знание, но также и тем, что при получении своих умозаключений она пользовалась надежным методом доказательства. Однако как в античности, так и в средние века, в отличие от Нового времени, отсутствовало представление о науке как о таком знании сущего в его отдельных разновидностях, которое достижимо исключительно при помощи математического типа рассуждения. Как показывает в своей работе, посвященной происхождению современной науки, французский философ А.Кожев, объяснялось это тем, что, начиная еще с

Платона и Аристотеля, классическая греческая метафизика проводила принципиальное различие между миром небесным и земным, миром бытия и миром становления, между неизменными, самотождественными и достоверно познаваемыми сущностями, с одной стороны, и изменяющимися чувственно воспринимаемыми вещами, находящимися в процессе постоянного становления — с другой. Первый мир познавался при помощи математических рассуждений и практически без помощи какого-либо эмпирического опыта. Второй — земной мир, находящийся в процессе постоянного становления, — был миром аристотелевской физики и познавался с помощью эмпирических наблюдений. Только трансцендентный мир, в котором проявляет или воплощает себя Божество языческой теологии, представляет собой хорошо организованное единство строгих связей между бесконечными и конечными числами, установленное от века. Напротив, в противоположность этому небесному миру, состоящему из нетленного эфира и представляющему собой воплощение или проявление языческого Божества, земной подлунный мир человеческой жизни, независимо от того, един ли он с космосом или же образует только подлунную его часть, не допускает существования каких-либо математических отношений. «Таким образом, с точки зрения классической языческой теологии, — пишет А. Кожев, — «математические законы», — то есть отношения бесконечных и конечных величин, — можно найти только там, где нет никакой материи, или, в крайнем случае, там, где она представляет собой лишь чистый эфир, недоступный в ощущении. С точки зрения этой теологии было бы кощунственным отыскивать такие законы в обыкновенной и грубой материи вроде той, из которой состоит наше живое тело, временно служащее тюрьмой. Именно поэтому для таких убежденных язычников, как Платон и Аристотель, поиск наук типа современной математической физики был не только настоящим безумием (как для всех цивилизованных и, стало быть, способных к научным занятиям греков), но еще и грандиозным скандалом (как для евреев)»⁸⁷.

Принципиальная новизна предложенного Декартом подхода заключалась в том, что, отказавшись от этого восходящего к языческой греческой теологии и космологии учения о качественной неоднородности уровней реального бытия, он стал считать математический метод образцом всеобщего метода познания. Декарт был не первым европейским философом и ученым Нового времени, который пошел по этому пути. Еще Галилео Галилей (1564–1642), исходя из своих наблюдений за Луной, планетой, казавшейся ему аналогичной Солнцу, а также из факта наличия пятен на Солнце, усомнился в правиль-

ности перипатетически-схоластического представления о принципиальном различии небесного мира, состоящего из нетленного эфира, и земного мира, находящегося в процессе постоянного изменения. Он учил, что книга природы написана на языке математики. «Я [...] верю, — писал Галилей, — что книгу философии составляет то, что постоянно открыто нашим глазам, но так как она написана буквами, отличными от нашего алфавита, ее не могут прочесть все; буквами такой книги служат треугольники, четырехугольники, круги, шары, конусы, пирамиды и другие математические фигуры»⁸⁸. Поэтому Галилей считал необходимым ограничить предметную область математической физики утверждениями о так называемых «первичных качествах» и отношениях между ними, поддающихся выражению с помощью математических формул. Первичными он при этом считал такие чувственные качества, которые существуют в самих телах и неотъемлемы от их природы. Галилей был убежден, что первичные качества, такие, как форма, размер, местоположение тела, представляют собой объективные качества тел, тогда как вторичные качества — цвет, запах, вкус, звук — существуют исключительно в восприятии познающего субъекта. В своей работе «Пробирные весы», следуя этой тенденции сведения свойств материальных тел к математическим величинам, Галилей писал: «Никогда я не стану от внешних тел требовать чего-либо иного, чем величина, фигура, количество и более или менее быстрые движения, для того, чтобы объяснить возникновение ощущений вкуса, запаха и звука, и я думаю, что если бы мы устранили уши, языки, носы, то остались бы только фигуры, числа, движения, но не запахи, вкусы и звуки, которые, по моему мнению, вне живого существа являются не чем иным, как только пустыми именами»⁸⁹.

Доказывая применимость метода математики для познания материального мира во всем многообразии его сущностных взаимосвязей и выражающих их законов, Декарт следует по тому же пути. Наиболее ярко эта тенденция мышления Декарта проявляется в том, что роль основополагающего принципа всей своей методологии он отводит концепции «всеобщей математики». В основе этого подхода лежало убеждение, что все науки похожи друг на друга в том отношении, что метод, сходный с используемым в математике, можно использовать и во всех иных отраслях знаний. Суть математического познания, которая позволяет получать в его рамках достоверное знание и рассматривается Декартом в качестве основания для выбора математики на роль образца достоверного познания, заключается в том, что в математике познание начинается с простых и изначальных

положений, которые признаются вполне очевидными, а затем от этих первых очевидных и достоверных положений с помощью умозаключений переходят к другим, выводным положениям, истинность которых, при условии корректного осуществления выводов, также не вызывает у математиков сомнений. Декарт считает, что именно благодаря особенностям познавательных процедур, которые применяются в арифметике и геометрии, «среди всех искавших истину в науках только математикам удалось найти некоторые доказательства, то есть некоторые точные и очевидные положения» (АТ, 6, 19)⁹⁰. На основе наблюдений за процедурами математического познания Декарт пришел к выводу, что если бы удалось отыскать первые положения, столь же очевидные и несомненные, и для других наук, то, корректно используя процедуры вывода, подобные принятым в математике, можно было бы получить знания, по степени своей достоверности сопоставимые с математическими. Соответственно все методологические правила, которыми следует пользоваться новой философии и науке, если только они стремятся достичь истинного познания, должны, согласно Декарту, быть универсальными, то есть они должны распространяться на все без исключения области исследования и на все без исключения типы проблем, возникающие в рамках разных областей исследования. Примечательная характеристика метода с точки зрения его универсальности содержится в письме Декарта Мерсенну, датированном 27 февраля 1637 г. и посвященном «Рассуждению о методе». «Я включил кое-что из метафизики, физики и медицины в первое «Рассуждение», — пишет здесь Декарт, — чтобы показать, что метод распространяется на все предметы» (АТ, 1, 379).

Взгляд на математический метод как на образец универсального метода был совершенно четко сформулирован Декартом еще в «Правилах для руководства ума», где он писал по поводу математики следующее: «Насколько же она превосходит в полезности и легкости другие, подчиненные ей науки, видно из того, что она распространяется на все те вещи, на которые распространяются и они, и, сверх того, на многие другие, и, если она заключает в себе какие-то трудности, точно такие же обнаруживаются и в этих науках, которым вдобавок присущи еще и другие трудности, вытекающие из их частных предметов и ей не свойственные» (АТ, 10, 377)⁹¹. Коль скоро использование определенных процедур познания, получивших распространение именно в арифметике и геометрии, обуславливает достоверный характер истин, полученных в этих науках, то именно применение этого же метода к самым разнообразным областям исследования должно привести к успехам человеческого разума. В этом отношении универсаль-

ный метод познания Декарта представляет собой такой процесс движения человеческого познания, который, отправляясь от самых простых и наиболее очевидных истин, при помощи дедуктивного умозаключения переходит затем к более сложным и не являющимся непосредственно очевидным истинам. Таким образом, подлинное философское знание всегда представляет собой достоверное и очевидное познание, единое как по своему предмету, так и по своему методу. На этом основании Декарт делает вывод о том, что должен существовать только один, универсальный метод познания.

Универсализация метода и его идентификация с логикой (хотя и не носящей силлогистического характера) является отличительной чертой философского мышления Нового времени. Это обстоятельство часто упускается из виду историками философии вследствие свойственной им склонности постулировать определенную непрерывность в развитии учений, методов и понятийного словаря средневековой и новоевропейской философии. Не отрицая момента непрерывности в историко-философском процессе, следует тем не менее отметить, что между философским мышлением Средних веков и Нового времени существуют серьезные различия, которые нигде не проявляются так ярко, как в области методологии. Вкратце эти различия в методологии философского и научного мышления Средних веков и Нового времени сводятся, по справедливому замечанию П.Шоулза, к тому, что «на смену индивидуальному подходу к отдельным предметным областям (который, к примеру, в физике обретает свою ярко выраженную кульминацию в физике Галилея), в XVII в. приходит общий метод, с помощью которого, как считается, можно исследовать любую предметную область, если необходимо получить знание об этом предмете. Благодаря в первую очередь усилиям Декарта, основополагающие принципы единой методологии начинают применяться к математике, физике, медицине и метафизике. В произведениях Локка та же самая методология была применена к политической теории и теологии. Эта универсализация метода, этот единый подход ко всем объектам знания является решающим элементом в оформлении новой ментальности, и выглядит новым элементом истории»⁹².

Универсальный метод и проблема формальной однородности всех наук. Представление Декарта, согласно которому все науки представляют собой единое целое, и существует один универсальный метод познания, отличает его концепцию философии от аристотелевско-схоластической концепции науки. Согласно Аристотелю, единство науки задается единством ее предмета, при этом каждый предмет

требует особых методов изучения и допускает свою, только ему присущую степень точности (*akribeia*) знания о нем. Этим подходом, в частности, объясняется то, что в своей «Никомаховой этике» Аристотель выписывает этике и политике своего рода «льготный тариф», утверждая, что от философа, занимающегося практически науками, прежде всего этикой и политической наукой, нельзя требовать обучения знаниям, по своей точности и строгости сопоставимым со знаниями, получаемыми в теоретических науках (EN. I, 3 1094b 10–30). Поэтому в противоположность Декарту последователи аристотелевской философии были убеждены, что различие в предметных областях разных наук требует применения разных методов познания. Например, мы не можем пользоваться в этике методом, заимствованным из математики, поскольку принципиальное различие в предметных областях двух этих наук делает невозможным уподобление этики математике. Этот взгляд был четко сформулирован одним из представителей школьной схоластической философии XVII в., который писал, что «все науки полагают своими собственными принципами и своими собственными причинами, при посредстве которых они демонстрируют особые свойства своего предмета. Из этого следует, что мы не вправе использовать принципы одной науки для доказательства свойств другой»⁹³. Именно эта точка зрения и была подвергнута Декартом критике. Конечно, он признавал, что существует принципиальное различие между науками, которые своим развитием обязаны исключительно познавательной деятельности человеческого духа, и искусствами, развитие которых зависит от способностей, связанных с человеческим телом. Однако в отношении науки как таковой позиция Декарта оставалась непреклонной: в когнитивном плане наука представляет собой единое целое, и она не распадается на отдельные самостоятельные дисциплины из-за различия в предметных областях. Тем самым Декарт стремился показать, что различные науки представляли собой части одной единой науки или, если использовать метафору, которая употребляется Декартом в предисловии к «Началам философии», части одного и того же древа мудрости. Иными словами, отказавшись от аристотелевской и схоластической концепции предметно-методического разнообразия наук, Декарт постулирует единство универсальной науки, которое, как он полагает, находит свое проявление прежде всего в применении одного и того же универсального метода во всех науках, которые в конечном счете представляют собой не что иное, как единство самого человеческого разума.

Эта концепция методического единства всех наук, в основе которой лежит единство самого разума, находит свое вполне определенное выражение в правиле 1 «Правил для руководства ума». «Целью научных занятий, — пишет здесь Декарт, — должно быть направление ума таким образом, чтобы он мог выносить твердые и истинные суждения обо всех вещах, которые ему встречаются» (АТ, 10, 359)⁹⁴. Это специфическое целеполагание наук уточняется в дальнейшем посредством критики различия между науками и искусствами, проведенного, как известно, Аристотелем (EN. I, 1 1094a1–1094b10) и нашедшего широкое признание в аристотелевско-томистской схоластике. Согласно Декарту, специфика искусств состоит в том, что они «требуют некоторого телесного упражнения и расположения» (АТ, 10, 359)⁹⁵; поэтому, как правило, один человек не в состоянии разом обучиться всем искусствам, и потому лучшими мастерами своего дела в искусствах становятся те, кто всю жизнь посвящает занятию каким-то одним искусством⁹⁶. Однако совсем иначе обстоит дело с науками, которые «целиком заключаются в познании, присущем духу» (АТ, 10, 359)⁹⁷ и потому не требуют для своего развития каких-либо телесных умений или навыков. Наука состоит исключительно в познавательном использовании способностей духа; при этом сама способность познания совершенно отлична от тела и непосредственно не зависит от него. Она представляет духовную способность, присущую человеку, и остается таковой совершенно независимо от того, к исследованию каких предметов она применяется. Вне зависимости от того, в какой степени и в каких своих проявлениях эта духовная способность познания обусловлена телом, она не в большей степени изменяется в зависимости от объектов, на познание которых она направлена, чем меняется свет солнца в зависимости от вещей, которые он освещает. «Ведь, поскольку все науки являются не чем иным, как человеческой мудростью, которая всегда пребывает одной и той же, на какие бы различные предметы она ни была направлена, и поскольку она перенимает различие от них не большее, чем свет солнца — от разнообразия вещей, которые он освещает, не нужно полагать умам какие-либо границы, ибо познание одной истины не удаляет нас от открытия другой, как это делает упражнение в одном искусстве, но, скорее, тому способствует» (АТ, 10, 360)⁹⁸. В этой духовной способности надо видеть «естественный свет», т.е. естественную способность отличать истину от лжи, которая в уже упоминавшемся первом правиле описывается Декартом с помощью таких метафорических выражений, как «человеческая мудрость» (*humana sapientia*), «здравомыслие» (*bona mens*), «естественный свет разума» (*lumen rationes naturale*).

В силу единства духовной способности человека изучение наук принципиально отличается от изучения искусств и различных практических навыков. В отличие от искусств в науках знание одной истины вместо того, чтобы уменьшать способность изучать другие истины, напротив, приводит к усилению нашей способности изучать что-либо. По словам Декарта, «все науки связаны между собой настолько, что гораздо легче изучать их все сразу, чем отделяя одну от другой» (АТ, 10, 361)⁹⁹. Науки представляют собой не что иное, как универсальную мудрость, примененную к различным предметам, они являют собой своего рода свет, проливаемый единой духовной способностью на различные области знания. Таким образом, Декарт отбрасывает аристотелевско-схоластическую идею различных типов научных дисциплин, использующих различные методы познания, и заменяет ее идеей одной универсальной науки, — «всеобщей математики», — пользующейся одним универсальным методом. Он решился на этот шаг, когда пришел к выводу, что применение преобразованной им алгебры к геометрии позволит свести все геометрические вопросы к решению уравнений. Важной вехой на этом пути, приведшем к сближению арифметики, алгебры и геометрии, стало произведение Декарта «Геометрия», написанное в 30-е годы XVII в. и опубликованное вместе с трактатами «Диоптрика», «Метеоры» и «Рассуждение о методе» в составе сочинения Декарта «Опыты» в 1637 г. В «Геометрии» Декарт попытался показать, как отношения, характеризующие даже наиболее сложные геометрические фигуры, можно выразить с помощью алгебраических формул. Эта идея сведения геометрии к алгебре и арифметике послужила основой для применения процедур редукции в других специальных науках. В этом плане концепция «всеобщей математики», разрабатывавшаяся Декартом, предполагала объединение всех областей математического знания в единую науку об отношениях, призванную послужить основой для системы достоверного знания в целом. Тем самым концепция «всеобщей математики» давала мощный импульс программе создания математической физики, в рамках которой свет, тепло, вес, масса и все прочие физические величины должны были объясняться взаимодействием между различными элементами материи, которая, в свою очередь, подлежала объяснению исключительно с помощью геометрических величин формы и размера. Это, в свою очередь, позволило Декарту утверждать, что он смотрит на природу взглядом геометра. «Вся моя физика, — подчеркивал он, — есть лишь геометрия» (АТ, 2, 268). Напротив, в основе концепции различных типов научных дисциплин, использующих различные методы познания, лежало представление Аристо-

теля о том, что арифметика и геометрия — это принципиально различные науки, и потому истины геометрии нельзя доказать при помощи арифметики (An. Post. I, 7, 75a38)¹⁰⁰. Как подчеркивает, историк Декартову идею арифметизации геометрии, отечественный философ математики А.П.Юшкевич, выдвигая на первый план концепцию «всеобщей математики», что, в свою очередь, стало возможным благодаря сближению арифметики, алгебры и геометрии, Декарт тем самым «порывал с восходившей к античности традицией, считавшей разнородными объекты арифметики и геометрии, дискретное число и непрерывную протяженную величину и придерживавшейся того правила, что нельзя переносить доказательства из одного рода в другой, например доказательства арифметики — на величины, не являющиеся числами»¹⁰¹.

Таким образом, свою цель Декарт видел в создании новой философии, единой по своему предмету и методу. При определении формального объекта новой дисциплины в лице «всеобщей математики» Декарт руководствовался в первую очередь сложившейся практикой математических исследований. Все разделы математики, как чистые, так и прикладные, занимаются изучением количественного порядка и меры. В своих «Правилах для руководства ума» он писал, что «к математике относятся лишь те вещи, в которых исследуются какой-либо порядок и мера, и неважно, в числах ли, или в фигурах, или в звездах, или звуках, в любом ли другом предмете придется отыскивать подобную меру» (АТ, 10, 377–378)¹⁰². Поэтому, продолжает Декарт, «должна существовать некая общая наука, которая, не будучи зависимой ни от какого частного предмета, объясняла бы все то, что может быть обнаружено в связи с порядком и мерой, и эта самая наука должна называться не заимствованным именем, а уже сделавшимся старым, но вновь вошедшим в употребление именем всеобщей математики (*Mathesis universalis*), ибо в ней содержится все то, благодаря чему другие науки и называются частями математики» (АТ, 10, 378)¹⁰³.

Со своей стороны, Декарт предположил, что эти отношения следует распространить за пределы собственно математических дисциплин. Поэтому в качестве формального объекта новой «всеобщей математики» он выбрал общее исследование порядка и меры, постольку, поскольку оно встречается в нашем знании любых видов и родов сущего, безотносительно к предметным областям отдельных разделов человеческого знания. С точки зрения Декарта, все предметы достоверного знания находятся друг с другом в определенных отношениях, истинное познание которых возможно в том случае, если эти отношения представляются нами с помощью ясных и отчетливых

идей. «Я видел, — пишет Декарт в «Рассуждении о методе», — что хотя их предметы (отдельных наук, составляющих математику. — *Т.Д.*) различны, все они согласуются между собой в том, что исследуют только различные встречающиеся в них отношения или пропорции, поэтому я решил, что лучше исследовать только эти отношения вообще и искать их только в предметах, которые облегчили бы мне их познание, несколько, однако, не связывая их этими предметами, чтобы иметь потом возможность применять их ко всем другим подходящим к ним предметам» (АТ, 6, 20)¹⁰⁴. Для того чтобы добиться этой искомой цели, необходимо тщательно следовать определенной универсальной стратегии поиска истины, предписывающей при осуществлении любого исследования тщательно отличать истину от лжи и осуществлять движение мысли в определенном порядке — от простейшего и легко познаваемого к сложному. По словам Декарта, «если воздерживаться от того, чтобы принимать за истинное что-либо, что таковым не является, и всегда соблюдать порядок, в каком следует выводить одно из другого, то не может существовать ни истин столь отдаленных, чтобы они были недостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть» (АТ, 6, 19)¹⁰⁵. Таким образом, выдвинутое Декартом учение о единстве всех наук и о тождественности философской мудрости опирается на эту универсальную формальную процедуру поиска истины. Однако последующий ход развития европейской философии Нового времени сделал совершенно явным тот факт, что проблема системного обоснования философии не может быть решена с точки зрения методологии как таковой, поскольку необходимо рассмотрение также и различных видов сущего, в которых воплощаются указанные выше порядок и мера. Когда речь идет о познании при помощи универсального метода реально существующих вещей, возникает необходимость в соотношении формального порядка и последовательности исследования объектов с метафизическим учением о реальном порядке и мере существования видов сущего. Судя по всему, Декарт отдавал себе отчет в неадекватности формального подхода к системно-методологическому обоснованию философии. Именно с этим связано его стремление обосновать свою философию в реальном бытии человеческой субъективности. Однако на этом пути системно-методического обоснования философию Декарта поджидали новые трудности. Главная из них заключалась в том, что стремление Декарта обосновать свою философию в реальном бытии, то есть положить в ее основу абсолютно достоверное знание о реально существующих сущностях — его собственной конечной субъективности и бесконечном бытии Божества, — требовало от него либо пересмотра теории однородности всех наук, лежавшей в основе его попытки по-

строить эпистемологически ориентированную философию на основе «всеобщей математики», либо метафизического обоснования своего метода в духе метафизического пантеизма, как это впоследствии сделал Бенедикт Спиноза в своей «Этике»¹⁰⁶.

1.3. Теоретико-познавательные основоположения философии Декарта и проблема обоснования знания

Построение новой философии Декарт связывал с идеей обоснования, то есть системно-методического поиска правильного начала философии. Он считал, что для обоснования знания совершенно необходимо создать универсальный метод, который позволил бы познавать все, что только можно познать, отделять истинное от ложного и избавляться от тех заблуждений, что являются препятствиями на пути к достоверному знанию. С помощью этого метода Декарт осуществил постановку и решение целого ряда принципиальных проблем в математике, метафизике, физике и других специальных науках. «По моему мнению, — писал Декарт в «Рассуждении о методе», — я имел счастье с юности ступить на такие пути, которые привели меня к соображениям и правилам, позволившим мне составить метод, с помощью которого я могу, как мне кажется, постепенно усовершенствовать мои знания и довести их мало-помалу до высшей степени, которой позволяет достигнуть посредственность моего ума и краткий срок жизни» (АТ, 6, 3)¹⁰⁷. Иными словами, в основе Декартовой концепции метода лежит идея о том, что необходимым условием достоверного познания является правильное применение когнитивного потенциала мыслящего субъекта, чего можно добиться с помощью универсального метода. По мнению Декарта, от рождения каждому человеку присущ «естественный свет» (*lumen naturale*) разума, поэтому проблема поиска достоверного знания заключается не в принципиальном различии познавательных способностей людей, но в правильном или неправильном их использовании. Если между людьми существуют различия во мнениях, то обусловлены они не тем, что одни способны познать истину, а другие нет, а тем, что одни люди правильно направляют познавательную деятельность своего разума, другим же это по тем или иным причинам оказывается не под силу. Эта мысль об основополагающем значении истинного метода для достижения достоверного знания превосходно выражена в «Рассуждении о методе», где Декарт писал об этом следующее: «Способность правильно судить и отличать истину от заблуждения, которая, собственно, и составляет то, что при-

нято называть здравым смыслом (*bon sens*) или разумом (*raison*), по природе одинакова у всех людей. Таким образом, различие наших мнений происходит не оттого, что одни разумнее других, но оттого, что мы направляем наши мысли по разным путям и рассматриваем не одни и те же вещи. Ибо недостаточно иметь хороший ум (*esprit*), главное — это хорошо его применять» (АТ, 6, 2).

Универсальный метод и идея порядка. Как Декарт представляет себе этот универсальный метод познания? В «Правилах для руководства ума» он пишет о том, что «под методом я разумею достоверные и легкие правила, строго соблюдая которые человек никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать» (АТ, 10, 372)¹⁰⁸. Иными словами, в самом первом приближении Декарт понимает под методом определенную систему правил, с помощью которых мыслящий субъект мог бы достичь очевидного и достоверного познания. В то же самое время он подчеркивает, что эти правила способны правильно направлять познание только постольку, поскольку каждый уже обладает естественным светом разума и руководствуется правилами для того, чтобы правильно его применять. Что же касается характеристики самого метода как совокупности определенных правил, то в нем обращают на себя внимание прежде всего два обстоятельства: требование следовать принципу очевидности, т.е. держаться ясных и отчетливых идей как основы всего достоверного познания, и требование, чтобы движение мысли от того, что дано нам посредством ясных и отчетливых идей, к другим мыслям, выводимым из этих первых, происходило в строго определенном порядке. Следует отметить, что в процессе своей философской эволюции Декарт пришел к мысли о необходимости уменьшить число правил нового метода, поэтому вместо двадцати одного правила, о которых идет речь в ранней и оставшейся неоконченной работе «Правила для руководства ума»¹⁰⁹, в «Рассуждении о методе» встречается только четыре. Такое существенное сокращение правил метода Декарт мотивирует тем, что небольшое число твердо соблюдаемых правил принесит для достижения достоверного познания гораздо больше пользы, чем множество правил, которым тем не менее не следуют неотступно. «Подобно тому, — пишет Декарт, — как обилие законов нередко дает повод к оправданию пороков и государство лучше управляется, если законов немного, но они строго соблюдаются, так и вместо большого числа правил, составляющих логику, я заключил, что было бы достаточно четырех следующих, лишь бы только я принял твердое решение постоянно соблюдать их без единого отступления» (АТ, 6, 18)¹¹⁰.

Эти четыре правила, составляющие основу универсального метода Декарта, в современной историко-философской литературе обычно характеризуются как *правило очевидности*, *правило анализа*, *правило упорядоченного синтеза* и *правило полноты*¹¹¹.

Правило очевидности требует «никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т.е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению» (АТ, 6, 18). Согласно этому правилу те положения, что дают повод для сомнения, ни в коем случае не следует включать в число положений, выражающих достоверное знание, без дополнительной и тщательной проверки.

Правило анализа требует «делить каждую из рассматриваемых [...] трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить» (АТ, 6, 18).

Правило упорядоченного синтеза указывает на необходимость «располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу» (АТ, 6, 18–19).

Наконец, *правило полноты* требует «делать повсюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено» (АТ, 6, 19)¹¹². В «Правилах для руководства ума» данная процедура, ориентирующая мыслящего субъекта на достижение исчерпывающей полноты знания, носит название «энумерации» и представлена здесь в виде правила 7, которое гласит: «Чтобы придать науке полноту, надлежит все, что служит нашей цели, вместе и по отдельности обозреть в последовательном и нигде не прерывающемся движении мысли и охватить достаточной и упорядоченной энумерацией»¹¹³.

Таким образом, универсальный метод, предложенный Декартом, в первую очередь сводится к требованию разделения каждой проблемы на ее простейшие составные части до тех пор, пока мы не достигнем простых и самоочевидных истин, которые можно использовать в качестве истинных посылок для получения выводов относительно интересующих нас вопросов. Если начинать с положений простых и самоочевидных и затем от них переходить шаг за шагом к более сложным, внимательно следя при этом за тем, чтобы ничто важное на этом пути не было пропущено, то можно будет избавиться от всех затруд-

нений и добиться достоверного знания. В этом случае наши мысли могут быть расположены в определенном порядке, тщательно соблюдая который мы всегда сможем вывести последующую мысль из предыдущей. Так, двигаясь с помощью дедукции несиллогистического типа от простого и самоочевидного к сложному, полученному с помощью умозаключений, можно будет построить всю систему философии. При этом Декарт утверждает, что дедуктивные заключения могут быть не менее достоверными, чем посылки, из которых они выводятся, при том, правда, условии, что операции дедуктивного вывода будут осуществляться поэтапно, шаг за шагом, а каждый шаг, в свою очередь, — четко фиксироваться в рамках процедуры вывода.

В основе универсального метода Декарта лежит понятие порядка. «Весь метод, — пишет он в правиле 5 «Правил для руководства ума», — состоит в порядке и расположении вещей, на которые надо обратить взор ума, чтобы найти какую-либо истину (*Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ad aliquam veritatem inveniamus*). Мы будем строго придерживаться его, если шаг за шагом сведем запутанные и темные положения к более простым, а затем попытаемся, исходя из усмотрения самых простых, подняться по тем же ступеням к познанию всех прочих» (АТ, 10, 379)¹¹⁴. Эти соображения Декарта наводят на мысль о том, что методическое познание в философии и науке он предлагает осуществлять по примеру того, как ставятся и решаются проблемы в математике. Для того чтобы решить возникающие затруднения (Декарт называет их «вопросами» (*quaestiones*) в «Правилах для руководства ума» и «трудностями» (*difficultés*) в «Рассуждении о методе»), необходимо делить их на простейшие составные части и затем переходить от простых и самоочевидных положений к более сложным. При том, что в полном соответствии с рационалистической природой своей философии Декарт говорит о необходимости разделения на элементарные части как самих познаваемых предметов, так и знания о них, то есть вопросов, предположений и гипотез, в рамках своего методологического учения он отдает явное предпочтение идее разделения проблем на частные вопросы. «Мы разделяем все, что нами познаваемо, на простые положения и вопросы» (АТ, 10, 428)¹¹⁵. Это предписание метода, намеченное в «Правилах для руководства ума» в правилах 1, 6 и 13 и требующее от нас шаг за шагом сводить запутанные и темные положения к более простым и ясным, в развернутом виде излагается в качестве второго правила в «Рассуждении о методе». Согласно этому правилу для разрешения возникающих в процессе познания затруднений следует делить каждую из рассматриваемых проблем на столь-

ко частей, сколько потребуется для того, чтобы разрешить их наилучшим образом. Это правило является правилом анализа (*resolutio*), или разделения. Анализ представляет собой такой путь мысли, когда от познания действий восходят к познанию причин, цель которого состоит в том, чтобы открыть исходные элементы знания. С ним тесно связан противоположный метод доказательства, который Декарт характеризует как метод синтеза (*compositio*), или составления. Это метод, когда от исходных самоочевидных положений (аксиом) движутся к следствиям, по причинам отыскивая действия. Этому методу исследования соответствует третье правило метода Декарта, изложенное в «Рассуждении о методе». В «Правилах для руководства ума» оно было только намечено в правиле 5 под видом предписания, «исходя из усмотрения самых простых положений, подниматься по тем же самым ступеням к познанию всех прочих» (АТ, 10, 379). В «Рассуждении о методе» оно присутствует уже в развернутой и конкретизированной форме в виде предъявляемого мыслящему субъекту требования располагать свои мысли в определенном порядке и, начиная с предметов самых простых и легкопознаваемых, шаг за шагом восходить от них до познания предметов наиболее сложных.

Выше уже было отмечено, что исследователи философии Декарта обычно называют второе правило из «Рассуждений» «правилом анализа», а третье правило из этого же произведения – «правилом синтеза». На основе этого сложившегося в историко-философской литературе словоупотребления правило 5 из «Правил для руководства ума» можно было бы назвать «правилом анализа и синтеза». Правда, следует отметить, что сама эта терминология не используется Декартом в «Правилах». Однако в других своих произведениях он действительно использует слова «анализ» и «синтез» для обозначения двух важнейших аспектов своего метода¹¹⁶; развернутое объяснение основных различий, существующих между этими методами, Декарт дает в «Ответе на Вторые возражения», где, в частности, он подчеркивает, что способ доказательства «носит двоякий характер – анализа и синтеза (*Demonstrandi autem ratio duplex est, alia scilicet per analysim, alia per synthesim*) (АТ, 7, 155)»¹¹⁷. На этапе анализа причины «доказываются следствиями» (АТ, 6, 76)¹¹⁸, тогда как на последующем этапе синтеза мысль движется в противоположном направлении от причин к их следствиям. Таким образом, если анализ здесь показывает способ, с помощью которого истинные положения открываются или выводятся *tanquam a priori*, т.е. доказывая действия через причины, то синтез, напротив, движется *tanquam a posteriori*, т.е. доказывая причины через действия. В этом своем качестве анализ и синтез выступают в качестве двух основополагающих характеристик метода Декарта¹¹⁹.

Анализ и синтез как главные характеристики универсального метода. В рамках рационалистической методологии Декарта вопрос о выборе «верных средств познания (*vera instrumenta sciendi*)» (АТ, 10, 398) представляет собой центральную проблему, значение которой сложно переоценить. При решении этого вопроса Декарт руководствовался как примером математики, так и исследованиями Галилео Галилея в области математического естествознания. Иными словами, в процессе разработки своей рационалистической методологии Декарт творчески переосмыслил методологические процедуры, как пришедшие из античной науки и средневековой логики и схоластики, так и сложившиеся в ходе научной революции XVII в. В итоге ему удалось разработать новый метод, двумя главными характеристиками которого стали процедуры анализа, или разделения, и синтеза, или составления. Функция процедуры анализа, или разделения, заключается в первую очередь в отделении друг от друга «простых сущностей», которые Декарт в «Правилах для руководства ума» называет «простыми природами» (*naturae simplicae, res simplex*), с целью их последующего достоверного познания¹²⁰. В зависимости от контекста эта процедура в рамках метода Декарта может носить название «анализа», «редукции» или «разделения». В то же самое время обоснование достоверного знания требует использования другой, коррелятивной методу анализа процедуры, которую Декарт называет «синтезом», или «составлением». Этот процесс синтеза как способа доказательства представляет собой второй важный аспект рационалистической методологии Декарта.

При рассмотрении рационалистической методологии Декарта необходимо иметь в виду, что при сообщении полученных в ходе своих размышлений результатов другим мыслителям философ может использовать как аналитический, так и синтетический метод. В этой функции как первый, так и второй методы выступают в роли метода доказательства (АТ, 7, 155–156). Например, геометрия Евклида, которая для Декарта всегда играла роль идеала дедуктивной систематизации знания, строится на основе использования синтетического метода. Научное рассуждение в ее рамках начинается с определенных определений, постулатов и аксиом, на основе которых с помощью синтетического метода заключения выводятся с такой степенью строгости, что ошибка в любом шаге в доказательстве приводит к опровержению всего доказательства в целом. Однако при всех своих неоспоримых достоинствах использование синтетического метода доказательства в процессе философского поиска сопряжено с одним существенным недостатком. А именно — недостаток этого метода доказательства заключается в том, что с его помощью невозможно

показать, как получены исходные начала системы, используемые в качестве посылок при осуществлении соответствующих выводов. Поэтому в методологии Декарта определенный приоритет отдается аналитическому методу, который призван показать, каким образом в рамках философской системы получают исходные определения, аксиомы и постулаты. Анализ для Декарта — это прежде всего логика открытия, обоснования исходных истин, от которых зависят все прочие истины. Иными словами, аналитический метод используется для того, чтобы открыть первые начала бытия и знания, то есть истины метафизики, на которых строится все здание человеческой мудрости. Только после того, как при помощи аналитического метода будут установлены эти основополагающие истины, можно начинать осуществлять синтетическое доказательство. В отличие от Гоббса, который единственным подлинным методом познания считал синтетический метод, Декарт, руководствуясь своей системно-методической постановкой о правильном начале познания, полагал, что первейшая задача философа заключается в том, чтобы продемонстрировать происхождение своих первых принципов и определений. Именно этой особенностью его стратегии построения философии, по-видимому, объясняется то, что в отличие от «Начал философии», содержащих систематическое изложение его философии¹²¹, в «Размышлениях о первой философии» Декарт придерживается аналитической манеры размышления, как бы приоткрывая перед читателем «завесу таинственности», за которой скрывается лаборатория его мысли, и демонстрируя ему происхождение первых начал своей философии. В частности, в «Ответе на Вторые возражения», характеризуя используемый им метод анализа, Декарт пишет о том, что «анализ указывает правильный путь, на котором нечто может быть найдено методически и как бы *a priori*, так что если читатель пожелает следовать этим путем и внимательно отнесется ко всему изложенному, он столь же хорошо разберется в вопросе и усвоит его, как если бы он сам его поставил. [...] Я следовал в своих «Размышлениях» только путем анализа, считая его истинным и наилучшим путем самообучения; что же касается синтеза, коего вы, несомненно, здесь от меня ожидаете, то, хотя в области геометрии он считается наиболее пригодным после анализа, в данных «Размышлениях» он не может быть столь же уместен» (АТ, 9, 121–122)¹²².

Необходимость использования аналитического метода в «Размышлениях» Декарт объясняет также различием между геометрией и философией, которое состоит в том, что в геометрии выводы делаются из принципов, которые всеми признаются несомненными, тогда как первые принципы философии являются предметом жесто-

ченных и нескончаемых споров¹²³. Происходит это потому, что аксиомы, на основе которых в геометрии синтетическим методом осуществляется доказательство теорем, «с готовностью воспринимаются всеми» (АТ, 7, 156) и, как правило, соответствуют показаниям чувств мыслящего субъекта, которому остается только правильно извлекать из них соответствующие следствия. Напротив, исходные основоположения, или аксиомы, метафизики, рассматриваемые Декартом в «Размышлениях», противоречат многим предрассудкам, которые порождаются нашими органами чувств и которые мы со временем начинаем считать чем-то само собою разумеющимся. Поэтому, как подчеркивает Декарт, в «Размышлениях» «больше всего внимания уделено ясному и отчетливому восприятию аксиом» (АТ, 7, 156), которого можно достичь только с помощью использования метода анализа. Для открытия и обоснования первых принципов философии необходимо применять именно аналитический метод, т.е. от сложного или временно признанного достоверным переходить к их исходным посылкам. В конечном счете этот процесс анализа должен привести нас к таким простым положениям, которые усматриваются нами интуитивно, т.е. без опосредования какими-либо умозаключениями. К числу таких положений философии, усматриваемых нами непосредственно при помощи интуиции ума, Декарт относит, например, положения, что треугольник ограничен тремя линиями, что одна и та же вещь не может существовать и не существовать одновременно, что все имеет свою причину, что действие не может содержать в себе больше реальности, чем его причина, что нет атрибута без субстанции, что я существую, если я мыслю, и т.д.¹²⁴. Одно из этих интуитивно усматриваемых положений, а именно положение, что если я мыслю, то я существую, Декарт и положил в основу всей своей философии. «Именно по этой причине, — пишет Декарт в «Ответе на Вторые возражения», — я наименовал свой труд «Размышлениями», а не «Рассуждениями», как это именуют философы, или «Теоремами и проблемами», как это принято у геометров: тем самым я хотел показать, что хочу иметь дело лишь с теми, кто не откажется вместе со мной рассмотреть мою тему и над ней поразмыслить» (АТ, 7, 157)¹²⁵.

Второе правило метода, изложенное в «Правилах для руководства ума», требует от мыслящего субъекта, «исходя из усмотрения самых простых положений, подняться по тем же самым ступеням к познанию всех прочих» (АТ, 10, 379)¹²⁶. Это предписание Декарт связывает с методом синтеза, или составления. С помощью метода синтеза мыслящий субъект способен от простейших и самоочевидных положений с помощью дедуктивного вывода восходить к более сложным положениям, полученным посредством умозаключений. Именно этот

метод является основополагающим методом построения евклидовой геометрии. В отличие от анализа «синтез [...] ведет доказательство противоположным путем и как бы *a posteriori* (хотя часто самый способ доказательства гораздо более априорен в синтезе, чем в анализе) и ясно излагает полученные выводы; при этом используются длинные рядом определений, вопросов, аксиом, теорем и проблем, так что если станут отрицать какое-либо из следствий, тотчас же обнаружится наличие этого следствия в предшествующем материале, и, таким образом, поневоле будет исторгнуто признание у упрямого и сопротивляющегося читателя» (АТ, 9, 121)¹²⁷.

Синтетический метод доказательства используется Декартом в «Ответе на Вторые возражения», в приложении к которым он излагает «аргументы, доказывающие бытие Бога и отличие души от тела» «геометрическим способом» (АТ, 7, 160–170)¹²⁸. В отличие от метода анализа здесь, как и в геометрии Евклида, в качестве исходного пункта философского дискурса Декартом вводятся определения, постулаты и аксиомы, с помощью которых затем осуществляется процесс доказательства. Из-за того, что при синтетическом методе доказательства за рамками изложения остается способ получения исходных определений, постулатов и аксиом, он, по мнению Декарта, плохо подходит для экспликации основоположений человеческого знания. В этом смысле крайне характерно, что в упомянутом выше изложении «геометрическим способом» аргументов, доказывающих бытие Бога и отличие души от тела, отсутствует аргумент «*cogito*», составляющий архимедову точку опоры всей философии Декарта, ее устойчивый и непоколебимый центр.

Если теперь попытаться подвести определенный итог всему тому, что было сказано выше о процедурах анализа и синтеза в рамках рационалистической методологии Декарта, то получится следующая картина. Метод анализа и синтеза, в том виде, в каком он изложен в правилах 5 и 6 «Правил для руководства ума», а также в правилах, сформулированных в «Рассуждении о методе», сводится к следующему: при решении любых проблем необходимо стремиться к тому, чтобы разделять запутанные и смутные положения на простейшие составные части, которые, будучи простыми, могут быть представлены нами ясно и отчетливо с помощью интуиции ума. В этом состоит весь процесс анализа. Мы разрешаем исходную проблему, когда с помощью анализа превращаем ее из сложной и запутанной в состоящую из простых и самоочевидных элементов. Поэтому анализ является условием осуществления другого процесса исследования, а именно синтеза. Синтез вступает в дело уже после того, как анализ устанавливает принципы, которые представляют собой самоочевидные истины.

Метод анализа начинается с постановки проблемы во всей ее запутанности и смутности. Затем проблема разделяется на столько частей, сколько необходимо, и эти отдельные части предварительно обзореваются при помощи эnumerации, или индукции, как то и рекомендуется в четвертом правиле «Рассуждений». Этот предварительный обзор имеет своей целью дать такую классификацию элементов, которая могла бы послужить основой для построения некоторого ряда дедуктивных умозаключений. Эти дедуктивные выводы осуществляются в предписанном правилами метода порядке, т.е. от следствий к причинам, и достигают своей кульминации в постижении простых и самоочевидных положений с помощью интуиции ума. Так осуществляется процесс анализа. Что же касается процесса синтеза, то он осуществляется прямо противоположным образом. С помощью метода синтеза отдельные элементы, вычлененные при помощи анализа, вновь приводятся во взаимную связь друг с другом, но при этом заново реконструированная проблема рассматривается как ясный и отчетливый ряд дедуктивных цепей вывода. Иными словами, синтез отталкивается не от проблемы в ее исходной формулировке, но от результата, достигнутого анализом. Процесс анализа осуществляется посредством последовательного применения таких процедур познания, как эnumerация, дедукция и интуиция ума, тогда как процесс синтеза идет в обратном направлении и складывается соответственно из последовательного применения интуиции ума, дедукции и эnumerации. При этом роль, выполняемая эnumerацией в ходе процесса анализа, отличается от роли, выполняемой эnumerацией в ходе процесса синтеза: в процессе анализа эnumerация дает предварительный обзор и классификацию простых элементов, на которые разделяется исследуемая сложная проблема, тогда как в процессе синтеза роль эnumerации сводится к проверке правильности дедуктивных умозаключений¹²⁹.

Если теперь затронуть более общий вопрос о том, как в универсальном методе сочетаются методы анализа и синтеза, то надо будет признать, что в рамках своей рационалистической методологии Декарт особое значение придает методу анализа. Акцент, который Декарт делает на методе анализа, находит наиболее яркое выражение в его утверждении, что метод анализа есть по сути своей метод открытия истины, тогда как метод синтеза — это по сути своей метод экспликации и доказательства того, что уже известно. Аналитический метод включает в себя как процедуры разделения, или анализа, так и составления, или синтеза. Благодаря этому аналитический метод является методом открытия. В этом своем качестве он включает в себя

две процедуры исследования: операцию разделения, или анализа (разделяющего сложные сущности на их элементарные составные части) и операцию составления, или синтеза (комбинирующего простейшие элементы в сложносоставные образования). Поэтому Декарт в рамках своей методологии отдаёт явное предпочтение аналитическому методу, что обусловлено его многофункциональностью: метод анализа служит не только целям доказательства, но и целям открытия новых истин. Безусловно, аналитический метод не вытесняет синтетический; он нуждается в синтезе для того, чтобы можно было завершить исследование спорного вопроса или проблемы, однако основополагающий момент этого метода заключается именно в анализе, который один только способен открывать новые самоочевидные истины¹³⁰.

Проблема связи между методологией и теорией познания Декарта. Важная проблема, с которой связана специфика понимания теоретико-познавательных основоположений в философии Декарта, – это проблема связи между универсальным методом и теорией познания. Предназначение метода состоит прежде всего в достижении достоверного знания во всех областях, доступных для человеческого познания. Поэтому разработанная Декартом рационалистическая методология находится в самой тесной связи с его теорией познания, а эта последняя – с объяснением процесса познания. В плане структурного построения его системы это означает, что методология увязывается с теорией знания, а оба эти раздела системы, в свою очередь, непосредственно соотносятся с концепцией человеческого ума. Более того, метод Декарта было бы неправильно рассматривать как простое средство для построения системы достоверного знания. Совсем наоборот, «метод выражает внутреннюю сущность ума, и проблема метода тождественна поэтому проблеме природы и границ знания. Коль скоро в методе мы располагаем всесторонним рассмотрением ума, при определении метода мы одновременно определяем критерии и границы ума»¹³¹. На этом основании Декарт приходит к выводу, что мы не можем знать ничего до тех пор, пока методически не познаем, что собой представляет человеческий дух, или ум, поскольку наше знание всех вещей, какие только можно познать, зависит от нашего знания самого человеческого ума и его когнитивного потенциала, тогда как наше знание самого ума не зависит от знания вещей.

Так в «Правилах для руководства ума» Декарт писал о том, что «поистине не может быть ничего полезнее, чем изучать, что такое человеческое познание и как далеко оно простирается (*at vero nihil hic utilius quaeri potest, quam quid sit humana cognitio et quousque extendatur*)»

(АТ, 10, 397). Как подчеркивает Декарт, вопрос о природе человеческого познания «необходимо исследовать первым из всех при помощи правил, уже изложенных ранее» (АТ, 10, 397–398). Иными словами, речь в данном случае идет о том, что вопрос о природе человеческого знания и его границах необходимо исследовать с помощью нормативных предписаний, содержащихся в методологии Декарта, т.е. в первую очередь с помощью методов разделения и композиции в их различных методологических преломлениях. Таким образом, знание принципов метода и правил его использования для решения проблем, вызывающих у исследователя затруднение, составляют предварительное условие постановки и критического исследования основного вопроса теории познания – вопроса о природе и границах человеческого знания. Непосредственную пользу от исследования природы и границ человеческого знания Декарт при этом усматривает в том, что «в исследовании данного вопроса заключены верные средства познания и весь метод (*quoniam in illis investigatione vera instrumenta sciendi et tota methodus continetur*)» (АТ, 10, 398). Противоположная стратегия построения системы, основанная на исследовании отдельных проблемных областей до постановки основополагающего вопроса теории знания – вопроса о природе и границах человеческого познания – представляется Декарту принципиально ошибочной. «Ничто не кажется мне более нелепым, – пишет он, – чем, как делают многие, смело спорить о тайнах природы, о влиянии небес на эти низшие области и о предсказании грядущих событий и о подобных вещах, никогда даже, правда, не задавшись вопросом о том, достаточно ли человеческого разумения (*humana ratio*), чтобы это раскрыть» (АТ, 10, 398)¹³².

При этом следует иметь в виду, что в то время как понятия «анализа» и «синтеза» в философской системе Декарта соотносятся прежде всего с его теорией метода, понятия «интуиции» и «дедукции», занимающие центральное место в теории познания Декарта, соотносятся в первую очередь с его теорией ума. «Если кто-то поставит своей задачей исследовать все истины, для познания которых достаточно человеческого разумения (*ad quarum cogitationem humana ratio sufficiat*), – пишет Декарт, – а это, мне кажется, надлежит сделать хотя бы раз в жизни всем, кто серьезно доискивается благоразумия (*bonam mentem*), – он наверняка обнаружит с помощью данных правил¹³³, что ничего невозможно познать прежде, чем разум (*intellectum*), так как от него зависит познание всего остального, а не наоборот (*cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat*)» (АТ, 10, 395). Поэтому рассмотрение картезианской концепции ума целесообразно предпослать рас-

смотрению основных особенностей его рационалистической теории познания. Это рассмотрение картезианской концепции ума должно включать в себя по крайней мере два аспекта: с одной стороны, оно должно дать ответ на вопрос о том, какова природа ума в философии Декарта, с другой — ответить на вопрос о том, каковы те условия, при которых ум может достичь достоверного знания. Вопрос об условиях, при которых разум достигает достоверного познания, оказывается, в частности, вопросом методологии. В этом находит свое непосредственное выражение связь между методологией и теорией познания. Необходимые для этого условия зависят от природы ума и в конечном счете от природы человека¹³⁴.

Картезианская концепция духа. В своих произведениях Декарт неоднократно ссылается на понятие «духа» или «ума» (лат. *mens, ingenium, ratio*; франц. *esprit, raison*) как на одно из ключевых понятий своей философии, при этом зачастую не давая сколько-нибудь определенных указаний на то, что он имеет под ним в виду. Не менее часто говорит он и о «человеческом разуме» (*mens humana*), «естественном разуме», «естественном свете» (*la lumière naturelle*) разума. Кроме того, в произведениях Декарта часто встречаются выражения, которые, судя по всему, используются философом в качестве терминологических эквивалентов к понятию ума. Речь, в частности, идет о таких выражениях, как «естественный свет» (*lumen naturale*), «чистый свет ума» (*puro rationis lumine*), «способность познания» (*facultas cognoscendi*), «здравый смысл» (*bon sens*), и целом ряде аналогичных метафор. Например, в «Началах философии» Декарт пишет, что «естественный свет (*lumen naturale*), или способность познания, данная нам Богом, ни в коем случае не может коснуться объекта, который не был бы истинным, поскольку эта способность относится к данному объекту, или, иначе говоря, он при ее посредстве ясно и отчетливо воспринимается» (АТ, 8 (1), 16)¹³⁵. В другом параграфе «Начал философии» Декарт пишет, что «поскольку Бог не обманщик, та способность восприятия, кою он нам даровал, не может ввести в обман» (АТ, 8 (1), 21)¹³⁶. Наконец, в письме к отцу Дине по поводу «Размышлений о первой философии» французский философ указывал: «Я уже неоднократно заявлял, что ни за что не желаю вмешиваться в какие бы то ни было теологические споры. А так как в философии я трактую лишь те вещи, кои могут быть познаны очевиднейшим образом с помощью естественного разума, то все это не может войти в противоречие ни с какой теологией — разве только что-то в ней войдет в явное противоречие со светочем разума» (АТ, 7, 598)¹³⁷. Подобного рода многообразие используемых

выражений, сопровождающееся крайне скудными содержательными указаниями по поводу их смысла, существенно усложняет интерпретацию картезианской концепции ума.

С понятием «ума» или «духа» тесно связаны понятия «разума» и «интеллекта», однако в то время как понятие «интеллект» (*intellectus*) часто используется в качестве синонима понятия «разум», понятие «ума» или «духа» употребляется в философии Декарта более специфическим образом. Смысловое различие, которое Декарт проводит между понятиями «ума», с одной стороны, и понятиями «разума» и «интеллекта» — с другой, наиболее исчерпывающим образом иллюстрируется в полемике против Хенрика Деруа. Он, пишет Декарт, имея в виду Деруа, «указывает, что *с точки зрения природы сомнительно, действительно ли мы воспринимаем какие-то тела*, основание же, приведенное им, гласит: *поскольку ум способен одинаковым образом испытывать воздействие от истинных и от воображаемых вещей*. Однако, чтобы основание это было истинным, необходимо предположить, что мы вообще не способны пользоваться интеллектом (*intellectus*) в собственном смысле этого слова, но лишь той способностью, которую обычно именуют *здравым смыслом (sensus communis)*: с помощью последнего воспринимаются образы как истинных, так и воображаемых вещей, когда они воздействуют на наш ум, и философы обычно признают эту способность даже за животными. Но конечно же существа, обладающие интеллектом, устроены иначе, чем конь или мул, и даже если на них воздействуют не только образы истинных вещей, но и те, что попадают в их мозг по другим причинам, как это бывает во время сна, они великолепно отличают одни от других с помощью света разума» (АТ, 8 (2), 356–357)¹³⁸.

Эти терминологические замечания позволяют сделать вывод, что понятие «ума» используется в философии Декарта в качестве наиболее общей способности познания, свойственной человеку, которая, со своей стороны, может обладать различными модификациями. В произведениях Декарта, в частности в «Правилах для руководства ума», можно встретить утверждения, что человеческий ум или дух (*ingenium*) представляет собой познавательную способность человека, состоящую из разума, или интеллекта (*intellectus*), воображения (*imaginatio*), памяти (*memoria*) и чувств (*sensus*). Более того, беря свое начало в «Правилах», эта концепция красной нитью проходит через все произведения Декарта. Исходной для нее тем не менее являются положения, сформулированные в «Правилах», где говорится, что способность, с помощью которой мы познаем вещи, является чисто духовной и в соответствии с различными функциями, которые она выполняет, «называется либо

чистым интеллектом (*intellectus purus*), либо воображением (*imaginatio*), либо памятью (*memoria*), либо чувством (*sensus*), но, строго говоря, она именуется умом (*ingenium*), когда она то создает в фантазии (*in phantasia*) новые идеи, то имеет дело с уже созданными» (АТ, 10, 416)¹³⁹.

В «Рассуждении о методе» по сути дела воспроизводится это четырехмерное деление способностей человеческого ума на чисто рациональную способность познания, или разум, воображение, память и чувства. Речь в данном случае идет о том месте из первой главы этого произведения, где Декарт говорит о том, что он «никогда не считал свой ум (*esprit*) более совершенным, чем у других, и часто даже желал иметь столь быструю мысль (*pensee*), или столь ясное и отчетливое воображение (*l'imagination*), или такую обширную и надежную память (*memoire*), как у некоторых других. Иных качеств, которые требовались бы для совершенства ума (*de l'esprit*), я указать не могу; что же касается разума (*la raison*), или здравомыслия (*le sens*), то, поскольку это единственная вещь, делающая нас людьми и отличающая нас от животных, то я хочу верить, что он полностью наличествует в каждом» (АТ, 6, 2)¹⁴⁰. Единственное отличие классификации познавательных способностей ума, приводимых в «Рассуждении о методе», от той, что дается в «Правилах для руководства ума», заключается в том, что в «Рассуждении» отсутствует явно выраженное упоминание о чувствах как источнике человеческого знания. Впрочем, это вовсе не удивительно, если, правда, при этом учитывать, что воображение характеризует Декартом как способность к чувственно-наглядному познанию материальных вещей и в этом смысле оно является разновидностью чувственного познания¹⁴¹, которое в свою очередь, вне зависимости от того, приобретает ли оно с помощью воображения или же с помощью чувств, не является источником достоверного знания и в этом смысле играет в теории познания Декарта исключительно вспомогательную роль.

Среди этих четырех способностей человеческого ума центральное место в теоретико-познавательной концепции Декарта занимает понятие интеллекта, или чистого разумения, с помощью использования которого мыслящий субъект может добиться достоверного знания. Остальные три способности — воображение, память и чувства — носят вспомогательный по отношению к интеллекту характер; они не являются источниками достоверного знания. Именно в подобном духе Декарт пишет в «Правилах для руководства ума», что «только разум способен к науке¹⁴², но ему могут содействовать или препятствовать три другие способности, а именно воображение, чувство и память (*solum intellectum scientiae esse capacem; sed a tribus aliis facultatibus hanc juvari posse vel impedire, nempe ab imaginatione, sensu et memoria*)» (АТ, 10, 398)¹⁴³.

Интуиция и дедукция. Основополагающая роль, которую понятие разума, или интеллекта, выполняет в теории познания Декарта, наиболее ярко проявляется в тематизации французским философом основоположений данной теории, которые концептуализируются им с помощью понятий «интуиции» и «дедукции». Поэтому, коль скоро речь идет об основоположениях картезианской теории познания, прежде всего необходимо рассмотреть, как соотносятся друг с другом понятия «интуиция» и «дедукция», с одной стороны, и понятие «разум» — с другой. Вполне определенные указания Декарта на этот счет содержатся в «Правилах для руководства ума», где, в частности, говорится, что «если метод правильно объясняет, как пользоваться интуицией ума (*mentis intuitu*), чтобы не впасть в заблуждение, противное истине, и каким образом следует отыскивать дедуктивные выводы (*deductiones*), чтобы прийти к познанию всех вещей, то, мне кажется, для того чтобы он был совершенным, не нужно ничего другого, поскольку невозможно приобрести никакого знания (*cum nullam scientiam haberi posse*), кроме как посредством интуиции ума (*per mentis intuitum*) или дедукции (*deductionem*)» (АТ, 10, 372)¹⁴⁴. В этом же произведении, касаясь связи его метода с теорией познания, Декарт подчеркивает, что правила метода не в состоянии научить мыслящего субъекта тому, как пользоваться интуицией или дедукцией, поскольку если разум не действует либо интуитивно, либо дедуктивно, он вообще не в состоянии постичь что-либо. Метод не может указывать, как следует совершать эти познавательные действия, «ибо они являются первичными и самыми простыми из всех, так что, если бы наш разум (*intellectus*) не мог пользоваться ими уже раньше, он не воспринял бы никаких предписаний самого метода, сколь бы легки они ни были» (АТ, 10, 372)¹⁴⁵. Утверждать, что интеллект способен достичь знания какими-либо иными способами, нежели с помощью интуиции или дедукции, было бы ошибочно, поскольку «невозможно прибавить к чистому свету разума ничего, что бы некоторым образом его не помрачило (*nihil puro rationis lumini superaddi potest, quod illud aliquo modo non obscuret*)» (АТ, 10, 373)¹⁴⁶. На этом основании такие исследователи философии Декарта, как П.Шоулз, приходят к выводу, что интуиция и дедукция выражают саму природу разума¹⁴⁷.

Выше уже было показано, что для Декарта область знания, коль скоро речь идет о философии в широком смысле слова в ее завершённом состоянии, ограничивается совершенным знанием (*perfecta scientia*) (АТ, 10, 363), то есть таким знанием, которое является совершенно достоверным и несомненным. В свою очередь, достоверное знание Декарт делит на два основных вида: непосредственное и опо-

средованное. Непосредственное знание приобретает при помощи интуиции ума. Напротив, знание опосредованное предполагает использование умозаключений; оно состоит из положений, которые выводятся из интуитивно усмотренных положений с помощью дедукции. Таким образом, достоверное знание в философии Декарта принимает две основные формы: знания непосредственного или невыводного, получаемого при помощи интуиции, и знания опосредованного или выводного, получаемого при помощи дедукции. Интуиция и дедукция являются соответственно двумя основополагающими способами достоверного познания, поскольку знание, как пишет Декарт в «Правилах», «не приобретается иначе» (АТ, 10, 366). Первые принципы и непосредственно выводимые из них положения познаются интуитивно, положения же, которые представляют собой отдаленные следствия первых принципов, познаются только дедуктивно.

Необходимость использования интуиции ума (*intuitio mentis*) в качестве главного средства достижения достоверного знания определяется первым правилом метода Декарта, которое требует принимать за истинное все то, что воспринимается ясно и отчетливо и потому не может дать повода к какому-либо сомнению¹⁴⁸. Декарт понимает интуицию ума как непосредственное постижение умом первых принципов знания. Поскольку первые принципы знания познаются исключительно с помощью интуиции, в теории знания Декарта она образует исходный пункт любого достоверного познания. Именно с помощью интуиции ума исходные положения системы философии познаются с совершенной очевидностью и предельной отчетливостью, что делает их знание безусловно достоверным. Иными словами, в основу своей философской системы Декарт кладет самоочевидные интуиции человеческого ума, не требующие специального логического определения, поскольку они усматриваются умом совершенно ясно и отчетливо. Следует отметить, что в этом пункте философские воззрения Декарта существенно расходятся с теоретико-познавательными положениями английского эмпиризма XVII в., и прежде всего с философией Гоббса, утверждавшего, что начала всякой науки требуют строгих логических дефиниций, позволяющих устранить многозначность обозначающих их языковых выражений. «Свет человеческого ума, — подчеркивал Гоббс, — это вразумительные слова, однако предварительно очищенные от всякой двусмысленности точными дефинициями»¹⁴⁹.

В «Правилах для руководства ума» Декарт пишет, что под интуицией имеется в виду «понимание (*conceptum*) чистого и внимательно-го ума (*mentis purae et attentae*), настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы

разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание чистого и внимательного ума (*mentis purae et attentae non dubium conceptum*), которое порождено одним лишь светом разума (*a sola ratione luce*)» (АТ, 10, 368)¹⁵⁰. Интуиция представляет собой действие естественного света нашего разума и, в силу этого, — главное средство достоверного и очевидного познания. Тот факт, что акт интуитивного усмотрения сущности осуществляется средствами одного только разума, предполагает, что достоверное познание осуществимо только при условии освобождения разума от зависимости со стороны чувств. Поэтому Декарт отделяет представления, которыми оперирует интуиция ума, от ощущений и чувственно-наглядных представлений, которые, по его мнению, не обладают очевидностью, сопоставимой с очевидностью интеллектуального познания. «Под интуицией, — замечает он по этому поводу, — я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения (*Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationes iudicium fallax*)» (АТ, 10, 368)¹⁵¹. Кроме того, характеризуя интуицию ума, Декарт подчеркивает, что ум должен внимательно созерцать рассматриваемый им объект для того, чтобы адекватно постичь его структуру.

Благодаря непосредственному усмотрению первых принципов, лежащих в основе систематического знания, интуиция ума выступает в роли исходного пункта достоверного и очевидного познания. Поскольку Декартова интуиция представляет собой созерцание, или понимание ума, а не органов чувств, ее содержание может быть выражено в дискурсивно-логических определениях и, следовательно, стать основанием дедуктивного вывода. На этом основании Декарт делает вывод, что все достоверное знание приобретается двояким путем: или при помощи отчетливой и ясной интуиции, или же путем достоверной и последовательно осуществляемой дедукции. Дедукция (*deductio*) представляет собой достоверное познание вещей, которое осуществляется посредством дискурсивного вывода «из истинных и известных принципов посредством постоянного и нигде не прерывающегося движения мысли, ясно усматривающей каждую отдельную вещь» (АТ, 10, 369)¹⁵². Используя дедукцию, пишет Декарт, «мы сможем составлять вещи так, что будем уверены в их истине» (АТ, 10, 424)¹⁵³. В соответствии с принципами картезианского метода исходные и самоочевидные истины, постигаемые при помощи актов интуиции ума ясно и отчетливо, становясь «абсолютными» терминами какого-то определенного ряда вещей, выступают тем самым в роли посылок дедуктивных выводов.

Отличие интуиции от дедукции в рамках теории познания Декарта можно охарактеризовать как с психологической, так и с логической точки зрения. Во-первых, с психологической точки зрения интуиция характеризуется тем, что акт интуитивного усмотрения постигает свой объект в один миг, а не в определенной временной последовательности. «Для интуиции ума (*ad mentis intuitum*), — пишет Декарт в «Правилах для руководства ума», — нам необходимы два условия, а именно чтобы положение понималось ясно и отчетливо (*ut propositio clare et distincte*) и затем чтобы оно понималось все сразу, а не в последовательности (*ut tota simul et non successive intelligatur*)» (АТ, 10, 407)¹⁵⁴. Напротив, под «дедукцией» «подразумевается именно движение, или некая последовательность, чего нет в интуиции» (АТ, 10, 370).

Во-вторых, в психологическом плане интуитивное усмотрение сущности требует наличной очевидности, тогда как дедукция обусловлена прежде всего памятью, в которой фиксируется информация о предшествующих этапах дедуктивного вывода, необходимая для оценки логической корректности последнего. Необходимость обращения к памяти при осуществлении дедуктивных выводов объясняется прежде всего тем, что дедукция представляет собой движение мысли, которое происходит в определенной временной последовательности. «Для дедукции не требуется наличной очевидности, как для интуиции, но она, скорее, некоторым образом заимствует свою достоверность у памяти (*ad hanc non necessaria est praesens evidentia, qualis ad intuitum, sed potius a memoria suam certitudinem quoddammodo mutuatur*)» (АТ, 10, 370)¹⁵⁵. Иными словами, интуиция дает непосредственное знание, истинность которого наглядно очевидна для мыслящего субъекта, дедукция — только опосредованное, достоверно обоснованное логически-дискурсивным способом.

С помощью интуиции мыслящий субъект постигает отдельные сущности; с помощью дедукции он переходит от одной сущности к другой. В этом плане применение интуиции ума в системе Декарта является необходимым условием осуществления познания, поскольку именно интуиция предоставляет в распоряжение мыслящего субъекта те сущности, которые используются в качестве посылок в дедуктивных выводах. «Если в ряде вещей, — пишет Декарт, характеризуя роль, играемую интуицией в процессе достижения достоверного знания, — подлежащих изучению, встретится какая-либо вещь, которую наш разум (*intellectus*) не в состоянии достаточно хорошо интуитивно усмотреть (*satis bene intueri*), тут необходимо остановиться, и не изучать другие вещи, следующие за ней, а воздержаться от ненужного труда» (АТ, 10, 392)¹⁵⁶. Дедукция в рамках картезианской рационали-

стической методологии предполагает, что ее материал, то есть истины, служащие отправными пунктами для дедуктивного вывода, даны нам интуитивно. В этом плане Декарт определяет дедукцию как процедуру познания, «посредством которой мы постигаем все то, что с необходимостью выводится из некоторых других достоверно известных вещей» (АТ, 10, 369)¹⁵⁷.

Интуиция и дедукция — это два необходимых способа получения достоверного знания в системе Декарта. «Эти два действия, — пишет французский философ, имея в виду интуицию и дедукцию, — настолько способствуют друг другу и являются настолько взаимодополняющими, что кажутся слившимися в одно действие благодаря некоему движению мысли, внимательно созерцающей каждую из вещей и одновременно переходящей к другим» (АТ, 10, 408)¹⁵⁸. По сути дела Декарт полагает, что все достоверное познание исчерпывается двумя компонентами: интуитивным и дискурсивным. Характеризуя в «Правилах» интуицию и дедукцию как два основополагающих способа познания, Декарт писал: «Касательно обсуждаемых предметов следует отыскивать не то, что думают о них другие или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или достоверным образом вывести, *ибо знание не приобретается иначе (quid clare et evidenter possimus intueri vel certo deducere quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur)*» (АТ, 10, 366)¹⁵⁹.

Различие между интуицией и дедукцией можно провести также на уровне тех объектов, на познание которых направлены эти когнитивные способности человеческого ума. «С помощью интуиции, — пишет Декарт в правиле 3 «Правил для руководства ума», — каждый может усмотреть, что он существует, что он мыслит, что треугольник ограничен только тремя линиями, а шар — единственной поверхностью, и тому подобные вещи» (АТ, 10, 368). Интуиция направлена прежде всего на постижение сущностей, которые Декарт в «Правилах» называет «простыми природами» (*naturae simplicae*). Именно простые природы являются непосредственными объектами интуитивного познания. К их числу Декарт относит такие сущности, как «независимое», «причина», «простое», «всеобщее», «единое», «равное», «подобное», «прямое» и т.д. (АТ, 10, 381–382). В другом месте «Правил» французский философ указывает, что с помощью интуиции мыслящий субъект может познать такие сущности, как «познание», «сомнение», «незнание», а также «действие воли», или «воление»¹⁶⁰. Хотя в данном случае понятие «интуиции ума» непосредственно не употребляется, а речь идет о вещах, которые «познаются интеллектом (*ab intellectu*) при посредстве некоего врожденного света (*per lumen*

quoddam ingenitum) и без помощи какого-либо телесного образа» (АТ, 10, 419), здесь, конечно же, имеется в виду не что иное, как интуиция ума. К числу интуитивно постигаемых сущностей относятся также простые природы, которые познаются существующими только в материальных телах: это «фигура», «протяжение», «движение» и т.д. (АТ, 10, 419). Интуитивно усматриваются также сущности, которые относятся как к духовным, так и к материальным субстанциям: это «существование», «единство», «длительность» и т.д. Наконец, в особый класс интуитивно постигаемых сущностей Декарт относит так называемые «общие понятия» (*notiones communes*); последние «служат как бы узлами для соединения других простых природ (*vincula quaedam ad alias naturas simplices inter se conjugendas*), на очевидности которых основывается все, что мы выводим в рассуждении (*et quarum evidentia nititur quidquid ratiocinando concludimus*)» (АТ, 10, 419)¹⁶¹.

Все объекты интуитивного усмотрения, перечисленные Декартом в «Правилах для руководства ума» и в целом ряде других произведений, объединяет то, что они являются либо простыми природами, либо положениями, известными *per se*. Напротив, все то, что известно нам с помощью дедукции, составлено из простых природ; поэтому все то, что получено путем дедукции, поддается разделению на более простые, в конечном счете — на элементарные, то есть далее неделимые, — компоненты, которые в философии Декарта играют роль своеобразных «атомов» познания. В то же самое время объекты интуиции не поддаются разделению на более элементарные компоненты, правда, за одним немаловажным исключением, о чем будет сказано чуть ниже. По поводу этих объектов Декарт в «Правилах» пишет, что «никогда не надо пользоваться для объяснения вещей никакими определениями подобного рода, чтобы мы не постигли составные вещи вместо простых; но каждому нужно внимательно созерцать лишь вещи, отделенные от всех других, сообразно свету своего ума» (АТ, 10, 426)¹⁶². Иными словами, простые природы — это такие объекты знания, которые известны мыслящему субъекту с помощью умозрения *per se*, то есть сами по себе, безотносительно к каким-либо другим объектам знания. «Все эти простые природы, — пишет Декарт в правиле 12, — известны сами по себе (*per se notas*) и никогда не заключают в себе никакой лжи (*nunquam ullam falsitatem continere*)» (АТ, 10, 420)¹⁶³. Этот взгляд на природу интуиции подразумевает, что простая природа постигается однократным актом интуитивного усмотрения; в отношении нее невозможно какое-либо последовательное движение мысли. На основе этого тезиса Декарт приходит к выводу о том, что знание какой-либо простой природы всегда представляет

собой ее исчерпывающее и адекватное знание. «Мы ошибемся, — пишет он, — если решим, что нами никогда не будет полностью познана какая-либо из этих простых природ: ведь если мы достигаем умом (*mente*) хотя бы чего-то наименьшего в ней, что, конечно, необходимо, поскольку мы предполагаем вынести некоторое суждение о ней, из одного этого следует заключить, что мы познаем ее полностью (*nos illam totam cognoscere*); ибо иначе она не могла бы быть названа простой, а была бы составлена из того, что мы постигаем в ней, и того, что мы считаем нам неизвестным» (АТ, 10, 420)¹⁶⁴. То же самое касается положений, известных мыслящему субъекту сами по себе (*per se*): «когда представится случай думать о них, — указывает Декарт в «Началах философии», — мы не сможем их не знать» (АТ, 8 (1), 24)¹⁶⁵. Речь, в частности, идет о таких аксиомах, или общих понятиях, как «Из ничего не может произойти нечто», «Невозможно, чтобы одно и то же одновременно было и не было», «Произошедшее не может быть несбывшимся», «Тот, кто мыслит, не может не существовать, пока мыслит» и т.д.

Напротив, объекты дедуктивного вывода всегда допускают операции анализа, разделения и определения. Например, знание мыслящим субъектом дедуктивного вывода, согласно которому $2 + 2 = 3 + 1$ предполагает знание не только того, что два и два составляют четыре и что три и один также составляют четыре, но еще и то, что «из этих двух положений с необходимостью выводится это третье» (АТ, 10, 369). Кроме того, нам должны быть известны такие общие простые природы, как «единство» и «равенство», с помощью которых осуществляется вывод из первых двух положений третьего. Использованный выше критерий неделимости на более элементарные компоненты играет важную роль для классификации объектов познания в системе Декарта. На этом основании появляется возможность провести различие общего плана между объектами интуиции и дедукции. Такие объекты интуиции, каковыми являются простые природы, не допускают дальнейшего анализа или разделения. В случае, когда объектами интуиции являются положения, действует то же самое правило: интуитивно усматриваемые положения — это положения, которые известны сами по себе (*per se*). Поскольку подобные положения не являются положениями, выведенными из простых природ, применение к ним операций анализа или разделения не ведет к их познанию.

В то же самое время в теории познания Декарта тематизируется и иная разновидность интуитивного усмотрения положений, в целом ряде существенных отношений отличная от описанной выше. С интуицией первого типа ее объединяет то, что как первая, так и вторая разновидности интуитивного усмотрения 1) предполагают одномомент-

ный характер акта усмотрения сущности, исключаящий последовательное движение мысли во времени, равно как и то, что 2) они не заимствуют свою достоверность из действия памяти. Разница же между двумя этими видами интуиции заключается в том, что в то время как объекты интуиции первого типа, то есть простые природы и положения, представляющие собой общие понятия, или аксиомы, не допускают применения к ним операций анализа, или разделения, объекты интуиции второго типа допускают применение к себе подобных операций. В этом интуиция второго типа сближается с дедукцией.

Эта интуиция второго типа вводится в «Правилах для руководства ума», где ее действие распространяется на интуитивное постижение положений, непосредственно выводимых из первых принципов. Дедуктивные выводы такого типа отличаются тем, что 1) они выводятся из первых принципов, познаваемых с помощью интуиции первого типа, и 2) вывод этот осуществляется непосредственно, а не посредством двух-трех или большего числа заключений (АТ, 10, 383). В данной ситуации имеется принципиальная возможность с помощью разума «охватить единым взором» (АТ, 10, 389) как посылки, так и заключение интересующего нас вывода, в результате чего дедукция соответствующего положения оказывается с логической точки зрения эквивалентна его интуитивному постижению. «Какие бы положения мы непосредственно ни выводили одни из других, они, если бы вывод был очевиден, оказывались бы уже сведенными к подлинной интуиции» (АТ, 10, 389)¹⁶⁶. Иными словами, интуиция второго типа явным образом опирается на дедукцию; объектом ее интуитивного усмотрения является непосредственно перед актом интуиции осуществленный дедуктивный вывод. В подобного рода случаях мыслящий субъект способен постичь дедуктивный вывод с помощью одного акта интуиции, причем в отличие от интуиции первого типа объект интуиции второго типа является сложным и в этом смысле аналитически делимым на более простые составные части. При условии, что влияние памяти на познавательные операции этого типа будет сведено к минимуму, дедукция будет обладать достоверностью интуиции второго типа, на деле эквивалентной интуиции первого типа, нацеленной на познание первых принципов. Если мыслящий субъект обращается к дедукции как уже осуществленной, то «она больше не означает никакого движения, и потому мы полагаем, что она обзревается посредством интуиции тогда, когда она проста и очевидна, но не тогда, когда она сложна и темна» (АТ, 10, 408)¹⁶⁷. Само собою разумеется, что здесь в противопоставлении Декартом простой дедукции сложной следует видеть указание на непосредственный и со-

ответственно опосредованный характер дедуктивных выводов, а не на то, что объекты интуиции второго типа не являются составными и в этом смысле неделимыми. На основании всего вышеизложенного Декарт в «Правилах для руководства ума» делает вывод, что «положения, которые непосредственно выводятся из первых принципов, в зависимости от способа их рассмотрения познаются то посредством интуиции, то посредством дедукции, сами же первые принципы — только посредством интуиции, и, напротив, отдаленные следствия, — только посредством дедукции» (АТ, 10, 370).

Если мы теперь отнесем 1) одномоментный, или одноактный характер интуиции, 2) отсутствие в ней какого-либо последовательного движения и 3) присутствие чувства наличной очевидности, позволяющей отказаться от услуг памяти, к психологическим свойствам интуиции как ментального акта, а к числу критериев, определяющих ее логические свойства, отнесем вопрос о том, являются ли объекты интуиции (а) простыми и неделимыми или (б) сложными и делимыми, то окажется, что интуитивные усмотрения первого и второго типа тождественны в психологическом плане, но существенно различаются по своей логической природе. Если теперь сопоставить интуиции как первого, так и второго типа с дедукцией, то выяснится, что как интуиция первого, так и интуиция второго типа отличны от дедукции в психологическом аспекте, однако только интуиция первого типа отличается от дедукции по своей логической природе, чего совершенно нельзя сказать об интуиции второго типа.

Интуиция второго типа вступает в действие только тогда, когда осуществлен соответствующий дедуктивный вывод. Поскольку «первые принципы познаются только посредством интуиции»¹⁶⁸, и, напротив, отдаленные следствия — только посредством дедукции» (АТ, 10, 370), эти «отдаленные следствия» в силу ограниченности человеческого разума не могут быть сведены к интуиции второго типа. Для дискурсивного познания (*discursus*) требуются первые и очевидные принципы, которые можно было бы принять за посылки дедуктивного вывода; достоверное знание этих принципов достигается за счет использования интуиции. «Эти же очевидность и достоверность интуиции (*intuitus evidentia et certitudo*) должны иметь место не только в отдельных утверждениях, но также и во всякого рода рассуждениях» (АТ, 10, 369). Благодаря этой фундированности дискурсивных выводов интуитивно усматриваемым материалом, отражающимся в посылках, каждая «цепь оснований», в соответствии с методологическими основоположениями Декарта, разделяется на простейшие этапы вывода, то есть на ряд интуиций, предметом которых являются простые

отношения логического следования. Хотя в силу этого различие между интуицией и дедукцией релятивизируется, Декарт, отдавая себе полный отчет об относительности этого заключения, тем не менее продолжает его придерживаться. В частности, он указывает на то, что в то время как непосредственные дедуктивные выводы могут познаваться с помощью интуиции, опосредованные дедуктивные выводы, включающие в себя целый ряд опосредующих операций вывода, не могут быть постигнуты с ее помощью.

Выше, при рассмотрении картезианской концепции знания, было показано, что функция разума в системе Декарта направлена на то, чтобы обеспечить человека систематическим знанием. Простые природы или положения, известные сами по себе, не являются систематическим знанием; скорее систематическое знание строится на них как на своей основе. Это построение философской системы осуществляется с помощью дедукции. Она находит свое выражение или в интуиции второго типа, или в поэтапном выведении «отдаленных следствий» из первых и самоочевидных принципов. Это свидетельствует о том, что дедукция, точно так же, как интуиция, выражает сущность разума. Если бы разум был тождественным интуиции, было бы невозможно добиться систематического знания. Это объясняется тем, что интуиция первого типа дает в распоряжение мыслящего субъекта не систематическое знание в целом, но только его первые принципы. А коль скоро необходимым условием для интуиции второго типа является то, что дедукция должна быть свершившимся фактом, мы никогда не смогли бы прийти к интуиции второго типа, если бы дедукция не относилась к числу базисных операций человеческого разума.

Проблема логической природы аргумента Cogito. Если принять во внимание это проведенное выше различие между интуицией первого и второго типа, то можно будет дать вполне определенный ответ на часто обсуждаемый в историко-философской науке на протяжении последних нескольких столетий вопрос, является ли картезианский аргумент «Я мыслю, следовательно, я существую» интуицией или же дедуктивным выводом. То, что формулировки картезианского аргумента, встречающиеся в «Рассуждении о методе» и в «Началах философии», связывают суждения «Я мыслю» и «Я существую» с помощью связки «следовательно», выражающей отношение логического следования, в то же самое время совершенно не исключает возможность интуитивного усмотрения мыслящим субъектом в своем внутреннем опыте «необходимой взаимосвязи» между такими простыми сущностями, как «мышление» и «существование». В этом смысле картезианский аргумент о достоверности своего собственного существова-

ния представляет собой непосредственный дедуктивный вывод, связь между посылками и заключением которого поддается интуитивному рассмотрению. Благодаря этому данный непосредственный дедуктивный вывод является эквивалентным в логическом отношении интуиции второго типа, что, собственно говоря, Декарт и имеет в виду, когда пишет в «Правилах для руководства ума», что «какие бы положения мы непосредственно ни выводили одни из других, они, если бы вывод был очевиден, оказывались бы уже сведенными к подлинной интуиции» (АТ, 10, 389)¹⁶⁹. Иными словами, применительно к теоретико-познавательным основоположениям философии Декарта можно вести речь о том, что интуиция и дедукция сближаются друг с другом за счет различения интуиции первого и второго типа, благодаря чему появляется возможность характеризовать принцип *cogito* как аргумент, известный мыслящему субъекту с помощью интуиции, т.е. непосредственно. Недоразумения, связанные с интерпретацией логической природы картезианского аргумента о достоверности своего собственного существования, связаны в первую очередь с тем, что многие исследователи приняли решительный отказ Декарта от характеристики своего аргумента как силлогистического вывода, неявно подразумевающего большую посылку в форме суждения «Все, что мыслит, существует», за его отказ считать отношение между актом своего мышления и актом своего существования отношением следования из одного суждения другого. То, что отрицание непосредственно-выводного характера суждения о достоверности его собственного существования совершенно не входило в планы Декарта, явствует из того, что он в целом ряде своих произведений использовал выражение «Я мыслю, следовательно, я существую» для изложения своего аргумента. Подобного рода непосредственный вывод представляет собой для Декарта экспликацию необходимой связи, существующей между простыми природами «мышление» и «существование», при посредстве которых конституируется лежащее в основании данного вывода положение дел; причем по отношению к этой реальной взаимосвязи аспектов мышления и существования мыслящего субъекта логическая взаимосвязь, выражающая это реальное отношение, носит вторичный характер. Если же отдавать себе отчет во вторичном характере всех претендующих на экспликацию картезианского аргумента формулировок, то даже силлогистическую экспликацию лежащей в основе картезианского аргумента связи простых природ можно считать адекватной, как явствует из «Беседы с Бурманом»¹⁷⁰.

Проблема достоверности опосредованных дедуктивных выводов. Если дедуктивные связки между суждениями не усматриваются непосредственно, то появляется вероятность получения неправильных

дедуктивных выводов. Поэтому всегда, когда речь идет о сложных выводах, Декарт принимает во внимание вероятность того, что при осуществлении умозаключений в них могут закрасться ошибки (АТ, 10, 424). Ненадежность памяти, на которую вынужден опираться мыслящий субъект в этих случаях, служит, как известно, отправным пунктом для методического сомнения в «Первом размышлении». Правда, из сказанного выше следует, что аргумент о ненадежности памяти не затрагивает не только достоверность очевидных положений, но и достоверность непосредственных выводов, связь между посылками и заключением которых познается с помощью интуиции.

К числу условий, выполнение которых способно обеспечить надежность опосредованных дедуктивных выводов и тем самым достоверность получаемого с их помощью знания, Декарт относит следующие три требования:

(а) посылки, которые служат отправными пунктами для дедуктивного умозаключения, должны быть достоверно известны мыслящему субъекту. Именно в этом смысле французский философ в третьем из «Правил для руководства ума» писал о том, что «есть много вещей, которые хотя и не являются самоочевидными, в то же самое время познаются достоверно, если только они выводятся из истинных и известных принципов посредством нигде не прерывающегося движения мысли, ясно усматривающей с помощью интуиции каждое отдельное положение (*a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis*)» (АТ, 10, 369);

(б) связь между посылками и следствиями дедуктивных выводов должна носить «необходимый» характер. Это условие Декарт оговаривает в том же правиле 3, когда говорит о том, что с помощью дедукции мы «постигаем все то, что с необходимостью выводится (*necessario concluditur*) из некоторых других достоверно известных вещей» (АТ, 10, 369);

(с) наконец, третьим условием, следование которому призвано, по методологическим соображениям Декарта, способствовать совершенствованию надежности, является непрерывность движения мысли, осуществляющей дедуктивный вывод, которое должно дополняться ясным интуитивным усмотрением последовательности его отдельных этапов и связей, существующих между посылками и заключением (АТ, 10, 369)¹⁷¹.

Зависимость достоверности дедуктивных выводов от памяти, обусловленная тем, что дедукция по своей логической природе представляет собой движение мысли, происходящее в определенной временной последовательности, требует введения в состав метода допол-

нительных средств, способных повысить надежность дедуктивных выводов. Для решения этой задачи Декарт в число процедур опосредованной дедукции включает такие процедуры, как энумерация и индукция, цель использования которых заключается в повышении степени достоверности опосредованных дедуктивных выводов.

Энумерация. Истины, полученные при помощи дедукции, могут быть менее достоверными, чем истины, полученные при помощи интуитивного усмотрения, поскольку в случае наличия длинной цепи выводов достоверность дедуктивного вывода зависит от памяти мыслящего субъекта. Поэтому каждый этап дедуктивного вывода сам должен постигаться при помощи интуитивного акта. Дедукция в рамках картезианской методологии представляет собой определенную последовательность интуитивных актов, которые показывают зависимость одних относительных терминов от других, а всех их в совокупности — от первоначальных и самоочевидных истин, которыми обусловлена вся цепочка познания. Дедуктивный вывод позволяет осуществлять непрерывный переход от первых и самоочевидных принципов, известных с абсолютной достоверностью, через длинный ряд последовательных положений, к самым отдаленным заключениям в ряду рассматриваемых вещей. Однако этот процесс познания, развертывающийся посредством дедуктивного движения мысли от первых принципов к их самым отдаленным следствиям, таит в себе опасность утраты познающим индивидом очевидности дискурсивно развертываемого содержания систематического знания. Поэтому Декарт считает необходимым ввести в состав своего метода еще один элемент — *энумерацию*. «Энумерация (*enumeratio*), или индукция, — пишет он, — это исследование всего того, что относится к какому-либо предложенному вопросу, настолько тщательное и точное, что на основании его мы можем с достоверностью и ясностью заключить, что нами ничего не было пропущено по недосмотру» (АТ, 10, 388)¹⁷². Энумерация, представляющая собой движение от самых отдаленных положений метафизической системы к ее первым и самоочевидным принципам, интегрирует ее расчлененные дискурсивным выводом элементы в единое целое состава достоверного знания. Иными словами, энумерация — это не что иное, как «осознанная», или же воспроизведенная сознанием в обратном порядке во всех ее последовательных шагах дедукция. Исчерпывающий обзор сделанных дедуктивных выводов должен убедить нас, что мы не пропустили ни одного важного шага в цепочке доказательств.

Иными словами, применение процедуры энумерации в рамках универсального метода познания Декарта преследует своей целью достижение содержательной полноты знания. На осуществление со-

ответствующих процедур человеческое познание ориентирует четвертое правило метода, которое требует от познающего субъекта «делать всюду перечни настольно полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено» (АТ, 6, 19)¹⁷³.

Многозначность понятия «энумерация». Это предписание метода допускает несколько интерпретаций, которые скорее дополняют, чем исключают друг друга. Прежде всего, в случае с осуществлением процедуры энумерации речь может идти о детальной классификации предметов, понятий, проблем, утверждений и затруднений, с которыми сталкивается человеческое познание. Подобная классификация позволяет поместить объекты знания в «определенные границы» и распределить их «по соответствующим классам» (АТ, 10, 398)¹⁷⁴. Вторая функция процедуры энумерации в рамках универсального метода познания Декарта связана с ориентацией на полную индукцию, то есть на умозаключение от знания об отдельных предметах класса к знанию обо всех предметах данного класса, предполагающее исследование каждого отдельного предмета данного класса. Говоря об этой функции энумерации, Декарт часто отождествляет ее с индукцией и пишет о ней: «энумерация, или индукция» (АТ, 10, 388)¹⁷⁵. По мнению ряда исследователей, «энумерация» Декарта предвосхищает в данном случае процедуру математической индукции. Максимальная полнота рассмотрения, обусловленная исследованием всех предметов, относящихся к интересующему мыслящего субъекта классу, способствует увеличению степени достоверности соответствующих выводов и благодаря этому приближает индукцию к дедукции, а эту последнюю — к непосредственной дедукции, то есть к интуиции. Если, говорит Декарт, я захочу показать посредством энумерации, какие роды сущего являются телесными сущностями, доступными для чувственного познания, я не стал бы утверждать, что их существует определенное число и не более, до тех пор, пока все они не были бы мной охвачены посредством энумерации и каждый из них не был бы отделен от других.

Еще одна функция процедуры энумерации заключается в обеспечении полноты, то есть исчерпывающего характера осуществляемых в рамках универсального метода познания дедуктивных выводов. В ситуации, когда какое-либо положение выводится из многочисленных и разрозненных исходных положений, некоторые из промежуточных положений, необходимых для осуществления правильного вывода, могут оказаться пропущенными, в результате чего достоверность полученных выводов окажется сомнительной. «Те, кто пытается слишком быстро вывести что-либо из отдаленных принципов, часто не просматривают всю цепь промежуточных заключений

настолько тщательно, чтобы не проскочить ненароком многие из них. Но, конечно, как только пропускается нечто даже самое малое, тотчас разрывается цепь и рушится вся достоверность заключения» (АТ, 10, 388)¹⁷⁶. Использование процедуры эnumerации призвано предотвратить появление подобного рода нежелательных случаев.

Наконец, обращение к процедуре эnumerации связано с требованием использования всех правил метода, поскольку только комплексное применение предложенных Декартом предписаний может служить залогом успеха человеческого познания. Полнота всякого проводимого исследования требует полноценного использования предписаний универсального метода познания, чем, собственно говоря, и объясняется необходимость избегать каких-либо пропусков или упущений в процессе человеческого познания. Кроме того, использование процедуры эnumerации, располагающей подлежащие познанию объекты в определенном порядке, позволяет в ходе процесса познания экономить усилия мыслящего субъекта. «Эnumerация должна быть упорядоченной, — отмечает Декарт, — как потому, что против уже перечисленных недостатков нет никакого более действенного средства, чем исследовать все по порядку, так и потому, что, если бы, как это часто случается, каждую из вещей, относящихся к предмету, потребовалось бы рассмотреть в отдельности, не хватило бы никакой человеческой жизни» (АТ, 10, 390—391)¹⁷⁷. Однако если все подлежащие познанию объекты расположить в определенном порядке и свести в отдельные классы, то, последовательно переходя от одного объекта к другому в рамках одного класса и от одного класса к другому в рамках некоторого множества классов, появится возможность адекватно решить принципиальные проблемы познания и достичь систематического знания обо всех возможных объектах человеческого познания.

Учение Декарта о простых природах. Правило анализа рационалистической методологии Декарта, рекомендуемое в процессе познания сводить все запутанные и темные положения к простым и начинать с самого простого и легко познаваемого, предполагает постановку и решение вопроса о том, как можно было бы определить и измерить эту искомую простоту исходных положений и начал. Ключ к решению этой проблемы содержится в правиле 6 «Правил для руководства ума», излагающем, по словам самого Декарта, «главный секрет искусства» (*praecipuum artis secretum*), т.е. метода, и в правиле 12, содержащем учение Декарта о «простых природах» (*natura simplicissima; rex simplex*)¹⁷⁸.

В своем проекте создания эпистемологически ориентированной философии Декарт исходит из мысли о том, что объектом познания должна становиться не та или иная вещь, взятая сама по себе, но та

или иная вещь, поскольку она связана определенными отношениями с другими вещами и может познаваться с их помощью. Отталкиваясь от этой мысли, Декарт выдвигает требование, согласно которому природы всех подлежащих познанию вещей должны рассматриваться не обособленно, но сравниваться друг с другом с тем, чтобы одну вещь можно было познать на основании другой. Необходимо, говорит Декарт, не рассматривать одну вещь изолированно от другой, а брать сразу некоторый ряд вещей, в котором истинные положения об одних вещах можно было бы выводить из истинных положений о других вещах с помощью умозаключений. Само собою разумеется, что реализация этого требования предполагает соблюдение определенного порядка мышления, сформулированного в уже упоминавшемся правиле 6, которое гласит: «Для того чтобы отделять самые простые вещи от запутанных и исследовать их по порядку, необходимо в каждом ряде вещей, в котором мы прямо вывели некоторые истины из других, усматривать, что в нем является наиболее простым и насколько удалено от этого все остальное — более, или менее, или одинаково» (АТ, 10, 381)¹⁷⁹.

Правило 6 ориентирует мыслящего субъекта на то, чтобы, столкнувшись с запутанными и сложными положениями, искать в соответствующем ряду термин или положение, которые являются самыми простыми. При этом Декарт специально подчеркивает то обстоятельство, что это движение мысли от сложного к простому должно осуществляться поэтапно. В то же самое время из этого правила явствует, что целью анализа является не простое само по себе, но самое простое относительно других терминов и положений определенного ряда; к этой особенности картезианской методологии нам еще придется вернуться в дальнейшем.

Разъясняя свою мысль, Декарт особо подчеркивает, что в данном случае речь не идет о распределении всего сущего по родам и разрядам бытия, как это имело место, к примеру, в учении о категориях у Аристотеля и его последователей. «Все вещи, — пишет Декарт в «Правилах», — могут быть выстроены в некие ряды, хотя и не постольку, поскольку они относятся к какому-либо роду сущего, подобно тому как философы распределили их по своим категориям, но поскольку одни из них могут быть познаны на основании других так, что всякий раз, когда возникнет какое-либо затруднение, мы сможем тотчас узнать, не будет ли полезным сначала обозреть некоторые другие вещи, и какие именно, и в каком порядке» (АТ, 10, 381)¹⁸⁰. В данном случае Декарт предполагает, что все вещи, коль скоро речь идет об их познании, могут быть объединены в некоторые ряды на

том основании, что знание об одних может быть получено из знания о других при помощи умозаключений. Таким образом, это распределение вещей по рядам основано не на том, что «они отнесены к какому-либо роду сущего» или распределены философами «по категориям» (АТ, 10, 381), но продиктовано исключительно теоретико-познавательной постановкой вопроса. Соответственно ряды, о которых идет речь у Декарта, являются цепями дедуктивных умозаключений.

Благодаря подобной теоретико-познавательной постановке вопроса становится ясно, что в философии Декарта поиск достоверного знания при помощи рационалистического метода основывается на определенной формальной классификации объектов мышления. Указания на то, как должна осуществляться эта классификация, содержатся в правиле 6 «Правил для руководства ума», где говорится, что исследуемые термины или положения не должны рассматриваться как обособленные или изолированные друг от друга, но, напротив, должны сравниваться друг с другом для того, чтобы одни из них можно было познать на основании других.

Согласно Декарту, с точки зрения идеала методического познания все объекты мышления (термины, положения и т.д.) можно подразделить, относительно характера их логической зависимости друг от друга, на *абсолютные* и *относительные*. В каждом ряду, представляющем собой цепь дедуктивных выводов, существует исходный термин или положение, от которого зависят все остальные, тогда как сам этот исходный термин или положение не зависит от всех остальных. Таким образом, зависимость элементов ряда от исходного термина или положения носит односторонний, а не взаимный характер.

«Абсолютным (*absolutum*), — указывает Декарт в «Правилах для руководства ума», — я называю все то, что заключает в себе искомую чистую и простую природу (*in se continet naturam puram et simplicem*), например все то, что рассматривается как независимое, причина, простое, всеобщее, единое, равное, подобное, прямое и другое в том же роде. Я называю абсолютное также самым простым и самым легким для того, чтобы пользоваться им для разрешения вопросов» (АТ, 10, 381)¹⁸¹.

В противоположность абсолютным относительные природы могут мыслиться только через их отношение к абсолютным природам и объясняться с помощью последних. Они относятся к абсолютным природам как объясняемое явление к объясняющему. Декарт определяет относительные природы следующим образом: «Относительным (*respectivum*) же является то, что причастно той же самой природе или по крайней мере чему-либо производному от нее, в соответствии с чем оно может быть соотносено с абсолютным и выведено из

него посредством некоего ряда, но вдобавок оно привносит в свое понятие нечто другое, что я именую отношениями; таковым (т.е. относительным) является все то, что называют зависимым, действием, сложным, частным, множественным, неравным, несходным, непрямым и т.д.» (АТ, 10, 382)¹⁸².

Разделение терминов и положений на «абсолютные» и «относительные» по своему характеру является не «онтологическим», а «эпистемологическим»¹⁸³. Как подчеркивает Декарт, возможность достоверного познания основана на предположении, что познание одной вещи зависит от познания другой, благодаря чему все они могут быть объединены в некие ряды постольку, поскольку одни из них могут быть познаны на основании других. Это означает, что в рамках человеческого познания природы вещей упорядочены по рядам. Исходные термины ряда являются его «абсолютными» терминами; в роли таких «абсолютных» терминов могут выступать простые природы, однако так происходит далеко не всегда. В том случае, когда анализ не доводится до предельных элементов, абсолютные термины ряда не являются простыми природами. При этом анализ может быть остановлен на подобных относительно «абсолютных терминах», при условии, однако, что мы отдаем себе отчет в том, что данный относительно абсолютный термин мог бы быть объяснен при помощи других терминов, которые, в свою очередь, уже являются простейшими и предельными.

Иными словами, разделение терминов и положений на «абсолютные» и «относительные» само является относительным. Является ли термин абсолютным или относительным, зависит от того, в каком конкретно ряду и на каком месте он находится. Иными словами, противопоставление терминов как абсолютных и относительных всегда предполагает определенный порядок логического следования в конкретном ряду. Например, всеобщее может считаться более абсолютным, чем частное, поскольку оно обладает более простой природой. Однако, с другой точки зрения, оно может считаться более относительным, чем частное, поскольку в своем существовании всеобщее зависит от единичных вещей. «Некоторые вещи, — пишет Декарт, — с одной точки зрения более абсолютны, чем другие, но, будучи рассмотрены иначе, оказываются более относительными; так, всеобщее, конечно, более абсолютно, нежели частное, потому что оно обладает более простой природой, но оно же может быть названо более относительным, нежели частное, поскольку в своем существовании зависит от единичных вещей, и т.д.» (АТ, 10, 382)¹⁸⁴. Таким образом, термин или положение может быть относительным с одной точки зрения и абсолютным с другой, однако сама эта точка зрения всегда будет именно теоретико-познавательной точкой зрения.

Рассматриваемые Декартом в «Правилах» примеры «абсолютных терминов» обладают по крайней мере тремя важными формальными свойствами, которые важно учитывать для правильного понимания теоретико-познавательных основоположений его философии. Во-первых, они выступают в роли предельных единиц формального анализа; в этом качестве они представляют собой отправной пункт человеческого познания. Во-вторых, они соотносятся с «относительными» терминами, которые выводятся из «абсолютных» при помощи некоего ряда. «Мы, — пишет Декарт в «Правилах», — рассматриваем здесь ряды вещей, а не природу каждой из них» (АТ, 10, 382)¹⁸⁵. Кроме того, составляя исходный пункт цепей дедуктивного вывода, «абсолютные» термины должны познаваться мыслящим субъектом с достоверностью. При этом соответствующая гарантия достоверного познания «абсолютных» терминов или положений видится Декарту в том, что они познаются человеческим умом ясно и отчетливо. «Все эти простые природы, — говорит Декарт, — известны сами по себе (*per se*) и никогда не заключают в себе никакой лжи» (АТ, 10, 420)¹⁸⁶. В свою очередь, рассмотрение способа познания природы отдельных вещей позволяет Декарту провести еще одну классификацию объектов мышления или, как он сам говорит, «природ» по формальным признакам простоты и сложности.

Непосредственными объектами, на познание которых направляется деятельность ума в теории знания Декарта, являются идеи. Согласно «Правилам для руководства ума» эти идеи представляют собой *простые* или *сложные* природы, находящиеся в уме мыслящего субъекта. Природы, которые являются сложными, или составными, в процессе анализа могут быть разделены на более простые, а потому более достоверно познаваемые части. Соответственно простые природы — это те природы, которые представляют собой предельные элементы человеческого познания. Простые природы познаются при помощи интуиции ума; их познание не зависит от познания всех прочих вещей. «Говоря здесь о вещах лишь постольку, поскольку они воспринимаются разумом, — пишет Декарт в «Правилах для руководства ума», — мы называем простыми только те, познание которых является столь ясным и отчетливым, что они не могут быть разделены умом на большее число познаваемых более отчетливо частей; таковы фигура, протяжение, движение и т.д.; все же остальные вещи мы представляем себе некоторым образом составленными из этих простых» (АТ, 10, 418)¹⁸⁷.

Как удачно подметил один из ведущих французских исследователей философии Декарта Ж.-Л.Марьон, понятие картезианской «простой природы» не лишено известной парадоксальности. А имен-

но, Декартова простая природа обладает двумя характерными особенностями: она не является ни простой, ни природой. Прежде всего, простая природа противоположна «природе», поскольку вместо вещи самой по себе, т.е. взятой в соответствии с ее сущностью (*ousia*) или природой (*physis*), она обозначает вещь, взятую с теоретико-познавательной точки зрения. Как подчеркивает сам Декарт, «единичные вещи по отношению к нашему познанию (*in ordine ad cognitionem nostram*) следует рассматривать иначе, нежели высказываясь о них в зависимости от того, как они существуют в действительности» (АТ, 10, 418)¹⁸⁸. «Природа» — это «познаваемый объект», т.е. она есть объект постольку, поскольку она может быть познана нами; таким образом, по словам Ж.-Л.Марьона, Декартова «природа» ниспровергает традиционную *ousia*, или сущность, и навсегда изгоняет ее из новой метафизики, несмотря на все попытки Лейбница вернуть ее обратно. Кроме того, простая природа не является «простой» в общепринятом смысле этого термина. В действительности здесь мы не имеем дела с некоторой изначальной простотой атома, или элемента, или первой формы; напротив, «простота», о которой идет речь, является совершенно относительной, а именно, она указывает на то, что является простым относительно человеческого ума. Конечно, простая природа остается простейшим термином, однако это простота эпистемологическая, а не онтологическая; она не имеет отношения к сущности вещи. Результатом подобного подхода является такое понимание «идеи», которое является целиком и полностью картезианским: «идея» определяется как объект с точки зрения нашего знания о нем, а не с точки зрения его *ousia* или сущности¹⁸⁹.

В «Правилах для руководства ума» Декарт не ограничивается перечислением формальных свойств простых природ. Он рассматривает также те конкретные особенности «простых природ», которые позволяют им конституировать реально сущие вещи. Рассмотренные с этой точки зрения, простые природы разделяются на три больших класса. К первой группе относятся природы, которые являются «чисто интеллектуальными» и «познаются разумом (*intellectus*) при помощи некоего врожденного света и без помощи какого-либо телесного образа». По сути дела в данном случае у Декарта речь идет о ментальных актах мыслящего Я и их содержаниях: представлении, сомнении, волеизъявлении, суждении, воображении и т.д. Вторая группа включает в себя простые природы, которые являются «чисто материальными» и «познаются существующими исключительно в телах»; таковы фигура, протяжение, движение и т.д. Наконец, третий класс составляют природы, которые Декарт называет «общими». Эти

последние, в свою очередь, делятся на две подгруппы: к первой относятся такие природы, которые «без различия приписываются то телесным вещам, то духовным», как, например, существование, длительность, единство и т.п., тогда как вторая группа состоит из общих понятий, которые «служат как бы некими узлами (*veluti vincula quaedam*) для соединения других природ и на очевидности которых основывается все, что мы выводим в рассуждении». Отличительная черта познания этих общих понятий заключается в том, что они «могут быть познаны или чистым разумом, или разумом, созерцающим образы материальных вещей» (АТ, 10, 419–420)¹⁹⁰.

Из этой классификации простых природ и способов их познания становится понятным, что выдвинутый первоначально и разделяемый многими комментаторами тезис о том, что простые природы познаются при помощи интуиции ума, нуждается в существенном уточнении. В то время как простые природы, относящиеся к первому классу сущностей, познаются непосредственно при помощи интуиции ума, и притом без помощи каких-либо телесных образов, познание простых сущностей, относящихся к классу телесных природ, требует поддержки со стороны показаний органов чувств; тогда как сущности третьего класса, то есть общие понятия и принципы, могут познаваться как при помощи одного только разума, так и при помощи показаний органов чувств. Это означает, что первоначально Декарт не относил простые природы второго и третьего класса к разряду «врожденных идей», на что прямо указывает отличие способа познания этих последних сущностей от способа познания простых природ первого класса; только в «Размышлениях о первой философии» понятия, эквивалентные по своему смысловому значению простым природам второго и третьего классов, названы «врожденными» (АТ, 7, 44–45)¹⁹¹. Следовательно, у нас есть все основания для вывода, согласно которому представления Декарта об эпистемологическом статусе простых природ второго и третьего классов претерпели определенную эволюцию, суть которой заключается в том, что только в зрелых работах Декарта все виды простых природ или их терминологических эквивалентов рассматриваются французским философом как обладающие одинаковым эпистемологическим статусом, — то есть как соответствующие репрезентативным врожденным идеям¹⁹².

С концепцией «простых природ» связана еще одна важная проблема. Они впервые появляются в произведении Декарта «Правила для руководства ума», которое отражает период формирования философских и методологических воззрений Декарта и осталось незавершенным; в более поздних произведениях, прежде всего таких, как

«Рассуждение о методе», «Размышления о первой философии» и «Начала философии», отражающих зрелые взгляды французского философа, термин «простые природы» уже не встречается. Поэтому вполне естественно напрашивается вопрос: имеются ли какие-либо терминологические эквиваленты для понятия «простых природ» в этих более поздних произведениях, и если да, то совпадают ли функции концепции «простых природ» с ее более поздними терминологическими эквивалентами? В сочинении «Начала философии», в котором философские и научные идеи французского мыслителя излагаются с наибольшей систематичностью, ближайшим терминологическим эквивалентом понятия простых природ можно — в первом приближении — считать понятие первых принципов или начал; однако и в этом случае речь вряд ли может идти о полном тождестве этих двух понятий.

В частности, в первой части «Начал философии» Декарт утверждает, что все объекты, которые может познать мыслящий субъект, разделяются на три больших класса: во-первых, это вещи, во-вторых, состояния вещей и, в-третьих, вечные истины¹⁹³. Последние в наибольшей степени соответствуют тому, что Декарт в «Правилах» называет «общими понятиями, которые служат своего рода узлами для соединения других простых природ» (АТ, 10, 419); в «Правилах» они включены в третий класс «простых природ». Так в «Началах» Декарт говорит, что универсалии не имеют существования за пределами ума; они являются только «модусом мышления» (АТ, 8 (1), 27)¹⁹⁴. Кроме того, он прямо утверждает, что «вечные истины не имеют никакого существования за пределами нашего сознания» (АТ, 8 (1), 22);¹⁹⁵ при этом под «вечными истинами» он понимает такие «общие понятия», которые «могут восприниматься ясно и отчетливо» (АТ, 8 (1), 24)¹⁹⁶. Кроме того, перечисляя отдельные «вечные истины» в «Началах», Декарт упоминает логические аксиомы, весьма похожие на те, о которых шла речь в «Правилах для руководства ума». «Аксиомы такого рода, — пишет Декарт, — это: «Немыслимо одновременно быть и не быть одним и тем же», «Свершившееся не может быть несвершенным», «Тот, кто мыслит, не может не существовать, пока он мыслит» и другие бесчисленные соответствующие положения» (АТ, 8 (1), 22)¹⁹⁷. Все эти соображения позволяют сделать вывод, что ближайший аналог простых природ, в особенности третьего класса, — это априорные понятия, именуемые Декартом в «Началах философии» «вечными истинами».

Вместе с тем позиция Декарта, представленная в его «Началах», не лишена определенной непоследовательности. С одной стороны, в параграфе 48 «Начал философии» Декарт подчеркивает, что общие

категории «субстанции», «длительности», «порядка», «числа» и т. п. представляют собой «вещи», а не «вечные истины»; они, говорит Декарт, распространяются «на все виды вещей» (АТ, 8 (1), 22–23)¹⁹⁸. Будучи, по мнению Декарта, вещами, эти общие понятия, в отличие от вечных истин, способны существовать за пределами человеческого сознания. В этом случае, по всей видимости, возможны два альтернативных объяснения. Эти общие понятия могут быть либо присущи эмпирическим вещам в качестве определенных свойств и тем самым способны «существовать в сотворенных вещах», как выразился бы сам Декарт, либо же они образуют определенный идеальный мир сущностей, отличный как от духовной, так и от материальной субстанции. Декарт, по всей видимости, мог бы склониться скорее ко второму выводу, но в нашем случае это не играет принципиальной роли. Важно то, что эти общие понятия, примеры которых приводит Декарт в «Началах», совпадают с примерами простых природ третьего класса из «Правил»; однако последние, в отличие от первых, не имеют существования за пределами человеческого ума. Более того, утверждение Декарта, что такие общие понятия или категории, как «субстанция», «длительность», «порядок», «число», являются «вещами», а не «вечными истинами», явным образом противоречит его же собственным утверждениям, сделанным в «Началах» (I, § 58–59), согласно которым речь идет о том, что число и все прочие универсалии представляют собой модусы мышления, а потому они не существуют в сотворенных вещах. Неопределенность занятой Декартом позиции усиливается еще и тем, что в параграфе 48 он утверждает, что признает только два высших рода вещей: «одни из них – вещи умопостигаемые, или относящиеся к мыслящей субстанции; другие – вещи материальные, или относящиеся к протяженной субстанции, то есть к телу» (АТ, 8 (1), 23)¹⁹⁹. Соответственно восприятие, воление, суждение и иные ментальные состояния рассматриваются Декартом как модусы мыслящей субстанции, а протяженность в длину, ширину и глубину, фигура, движение, положение в пространстве – как модусы протяженной субстанции. Кроме того, в параграфе 55 «Начал» такие общие понятия, как длительность, порядок и число, объявляются Декартом всего-навсего модусами вещей. «Длительность, порядок и число, – пишет Декарт, – также мыслятся нами весьма отчетливо, если только мы не примысливаем к ним никакого понятия (*conceptus*) субстанции, но считаем длительность всего лишь модусом любой вещи, в свете которого мы мыслим эту вещь с точки зрения сохранности ее существования. Подобным же образом мы не будем считать ни порядок, ни число чем-то отличным от расположенных в определенном

порядке и имеющих некое число вещей, но станем рассматривать их лишь как модусы, в аспекте которых мы эти вещи постигаем» (АТ, 8 (1), 26)²⁰⁰. Собственно говоря, это означает, что длительность, порядок и число истолковываются Декартом как общие понятия, выражающие различные свойства двух типов сотворенных субстанций — мыслящей и протяженной; соответственно они никоим образом не могут отличаться от вещей, которые длятся во времени, располагаются в определенном порядке в пространстве или составляют определенное количество. Иными словами, эти общие понятия не репрезентируют отдельных идеальных сущностей, а потому отпадает и второе альтернативное объяснение, которое, как мы предположили, Декарт мог бы дать так называемым общим понятиям или «категориям», а именно, что они образуют особый мир идеальных сущностей, который не существует в пространстве и времени, а «имеется». Помимо всего прочего все эти несоответствия в рамках картезианской доктрины универсалий усугубляются двусмысленностью концепции «вечных истин» Декарта, которые, хотя и являются вечными и существуют только в человеческом уме, существуют не в силу какой-либо внутренней необходимости, но исключительно в силу желания Бога. По словам Декарта, вечные истины «установлены Богом и полностью от него зависят, как и все прочие сотворенные вещи», «утверждать, что эти истины от него не зависят — это то же самое, что приравнять Бога к какому-нибудь Юпитеру или Сатурну и подчинять его Стиксу или же мойрам» (АТ, 1, 145)²⁰¹. В целом эволюция философских воззрений Декарта на простые природы заключалась в том, что в его философии они превращаются в простые идеи или понятия, существующие исключительно в человеческом уме²⁰². В этом отношении на роль первых принципов сущего в «Началах» были Декартом выдвинуты 1) Бог, или абсолютная и бесконечная субстанция; 2) конечные мыслящие субстанции со всеми их модусами и состояниями и, наконец, 3) протяженные субстанции со всеми их модусами и состояниями. Соответственно именно эти три типа субстанций и образуют структурное единство картезианской метафизики, рассмотрению места и значения которой в философии Декарта будет посвящен следующий раздел исследования.

2. ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ СКЕПТИЦИЗМ ДЕКАРТА

2.1. Проблема методического сомнения в свете картезианской концепции философии

Понятие и структура философии Декарта. Наиболее исчерпывающее изложение своих представлений о природе и функциях философии Декарт дает в двух сочинениях — в «Рассуждении о методе» и в письме к французскому переводчику «Начал философии». Представление своей концепции философии в письме к переводчику его «Начал философии» Декарт начинает с достаточно традиционного определения философии как «занятия мудростью». «Слово «философия», — пишет он, — обозначает занятие мудростью и [...] под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего, что может познать человек; это же знание, которое направляет нашу жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех искусствах (*arts*). А чтобы оно стало таким, оно необходимо должно быть выведено из первых причин так, чтобы тот, кто старается овладеть им, начинал с исследования этих первых причин, именуемых первыми принципами» (АТ 9 (2), 2)²⁰³. Характерной особенностью этого определения философии является то, что в нем тесно переплетаются традиционные и новаторские представления о том, что собою представляет философия. Мысль Декарта о том, что единство всего человеческого знания может быть обеспечено благодаря выведению его из какого-то ограниченного числа первых принципов, является совершенно традиционной; она восходит к метафизическим воззрениям Аристотеля. Не менее традиционной выглядит в данном определении и ссылка Декарта на ту пользу, которую может принести практическое использование теоретического знания, с той, правда, оговоркой, что Декарт не указывает, какого рода польза в данном случае имеется в виду. Уже у стоиков мож-

но встретить представление, что наилучшей жизнью является не чистое созерцание или чистая практика по отдельности, но их синтез — разумная жизнь (*bios logikós*), в которой человек способен деятельно уподобиться разумному началу вселенной²⁰⁴. Напротив, сопоставление теоретического знания с «открытиями во всех искусствах» является совершенно нетрадиционным, хотя и легко объяснимым с точки зрения философских устремлений Декарта. Традиционно было принято считать, что полезность теории находит свое выражение прежде в том свете, который она проливает на *ars vitae*²⁰⁵ и на знание блага, которое, как предполагалось, есть не что иное, как склонность души, достижимое посредством созерцания или теории. Однако здоровье и искусства относятся к числу так называемых «внешних благ», которые могут быть достигнуты каждым человеком, причем независимо от того, в каком состоянии находится его душа. Провозглашенное Декартом объединение теоретического знания с «открытиями во всех искусствах» лежит в русле «архимедовой традиции», которая в Новое время испытала возрождение в философском и научном творчестве Френсиса Бэкона и Галилео Галилея²⁰⁶. Бэкон, как известно, в своих произведениях постоянно подчеркивал, что знание — это сила, способная дать человеку власть над природой. Именно этот аспект практической пользы от занятий философией, созвучный идеалам Бэкона и Галилея, и подчеркивает Декарт в своем исходном определении. Примечательно также то, что, говоря о философии как «занятии мудростью», Декарт, в отличие от мыслителей эпохи Возрождения, не был склонен акцентировать различие между философией как наукой и философией как мудростью; он стремился скорее к отождествлению, нежели к противопоставлению этих двух представлений о природе философии. Несмотря на то что вполне мудрым, согласно Декарту, может быть один только Бог, которому свойственно совершенное знание всего, «люди также могут считаться более или менее мудрыми сообразно тому, много или мало истин они знают о важнейших предметах» (АТ, 9 (2), 3)²⁰⁷.

В мудрости, или в «познании истины по ее первопричинам», Декарт видел «высшее благо» человеческой жизни. В основе философии лежит именно стремление человека к познанию «высшего блага», более значительного и совершенного, чем «внешние блага» в виде здоровья, богатства, статусных почестей и т.д. Для человека, «главной частью которого является ум, на первом месте должна стоять забота о снискании его истинной пищи — мудрости» (АТ, 9 (2), 3)²⁰⁸. Декарт подчеркивает, что люди, которые живут, не утруждая себя занятиями философией, совершенно закрыли глаза и не торопятся их

открыть; между тем удовольствие, которое мы получаем при созерцании вещей, видимых нашему глазу, отнюдь не сравнимо с тем удовольствием, какое доставляет нам познание того, что мы находим с помощью философии.

Это метафизическое знание, которое находит свое выражение в мудрости, или в «познании истины по ее первопричинам», Декарт в определенном смысле считает ценным само по себе. «Такое высшее благо, — пишет Декарт, — как показывает помимо света веры естественный разум, есть не что иное, как познание истины по ее первопричинам, т.е. мудрость; занятие последней и есть философия» (АТ, 9 (2), 4)²⁰⁹. В дальнейшем, однако, взгляды Декарта на человеческую мудрость претерпевают определенные изменения, что обусловлено общей структурой его философии. Метафизика обеспечивает исходные принципы для физики, плодами которой являются медицина, механика и этика. «Подобно тому, — пишет Декарт, — как плоды собирают не с корней и не со ствола дерева, а только с концов ее ветвей, так и особая полезность философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены только под конец» (АТ, 9 (2), 15)²¹⁰. С этой точки зрения метафизика обладает исключительно прикладной ценностью, поскольку знание ее истин позволяет достичь «высшей степени мудрости, в которой заключено высшее благо человеческой жизни» (АТ, 9 (2), 9). Эта высшая мудрость, однако, описывается Декартом двумя разными способами. Согласно первому описанию это высшее благо тождественно этике, являющейся «высочайшей и совершеннейшей наукой, которая предполагает полное знание других наук и является последней ступенью к высшей мудрости» (АТ, 9 (2), 14)²¹¹. Эта формулировка предполагает, что философия находит свое выражение в традиционном отношении между теорией и моралью, между спекулятивно-метафизическим и морально-практическим знанием. Второе описание вносит, однако же, определенный смысловой диссонанс в эту формулировку. В нем Декарт указывает, что «последний и главный плод этих «Первоначал» состоит в том, что, разрабатывая их, можно открыть великое множество истин, которых я там не излагал, и таким образом, постепенно переходя от одной к другой, со временем прийти к полному познанию всей философии и к высшей степени мудрости» (АТ, 9 (2), 18)²¹².

Эти двусмысленности в истолковании понятия философии, или мудрости, обусловлены тем, что Декарт испытывал колебания относительно того, какой образ мудрости предпочесть. С одной стороны, в его произведениях можно встретить упоминания о философии или мудрости как о завершенной науке, которая требует исключительно

правильного порядка изложения. С другой стороны, в ряде случаев Декарт высказывается в том смысле, что достижение всеобъемлющей и завершенной системы знания представляет собой задачу, решение которой не под силу одному человеку и которое может быть осуществлено только благодаря совместным и институционально организованным усилиям многих поколений исследователей. Об этом, в частности, идет речь в заключительной части письма Декарта к французскому переводчику его «Начал философии», в которой Декарт недвусмысленно выражает сомнение в том, что ему удастся «дать роду человеческому законченный свод философии» (АТ, 9 (2), 17)²¹³. Ссылаясь на значительные материальные издержки, сопряженные с проведением необходимых для его исследований опытов и экспериментов, и на отсутствие поддержки со стороны общественности, Декарт пишет: «Я полагаю, что в дальнейшем с меня будет достаточно исследования лишь для моего собственного просвещения, и да извинит меня потомство, если мне в дальнейшем уже не придется для него потрудиться» (АТ, 9 (2), 17)²¹⁴. Подобную же мысль Декарт проводит и в заключительной части «Рассуждения о методе», где он, говоря об опытах, необходимых для проверки опосредованных дедуктивных выводов, объясняющих явления природы, пишет: «Я вижу, что опыты эти такого свойства и столь многочисленны, что для них не хватило бы ни моих рук, ни моего состояния, будь оно в тысячу раз большим, чем то, что я имею» (АТ, 6, 65)²¹⁵.

Порядок исследования и порядок изложения в философии Декарта. Говоря о структуре своей философии, Декарт начинает свое изложение с указания на то, каким должен быть порядок исследования для того, чтобы мыслящий субъект мог достичь достоверного познания. В письме к переводчику «Начал» он пишет: «Чтобы цель, которую я ставил себе при опубликовании этого труда, была правильно понята, я хотел бы указать здесь и порядок, который, как мне кажется, должен соблюдать тот, кто намерен себя просветить» (АТ, 9 (2), 13)²¹⁶. Прежде всего мыслящий субъект должен «составить себе правила морали, достаточные для руководства в житейских делах, ибо это не терпит промедления и нашей первой заботой должна быть правильная жизнь» (АТ, 9 (2), 13)²¹⁷. Во-вторых, говорит Декарт, «нужно также заняться логикой, но не той, какую изучают в школах», а той, «которая учит надлежащему управлению разумом для приобретения познания еще не известных нам истин» (АТ, 9 (2), 13)²¹⁸. После этого следует серьезно отдаться подлинной философии, для чего заняться сперва изучением метафизики, затем физики и, наконец, медицины, механики и этики. Правила морали, которыми мыслящему субъекту

следует руководствоваться в своей повседневной жизни, не являются составной частью завершенного свода философии; их действие ограничивается периодом применения мыслящим субъектом радикального сомнения для достижения безусловно достоверного знания об исходных и самоочевидных началах²¹⁹. Поэтому мыслящий субъект может ограничиться изучением логики, метафизики, физики и всех прочих наук. Примечательно, что, ведя речь о логике, Декарт по сути дела использует ее название в качестве синонима для своего метода, так что порядок исследования требует начинать с изучения метода и, уже затем, переходить от метода к исследованию основоположений метафизики, физики и других конкретно-научных дисциплин. В данном случае различие между логикой, или методом, с одной стороны, и «подлинной философией» с другой, отражает традиционное представление о логике как о пропедевтической науке, которая в этом своем качестве отличается от положительной («подлинной») науки и играет роль предварительного введения к ней.

Второе изложение порядка философии определяется порядком публикации Декартом своих произведений. Отталкиваясь от своей исходной концепции, согласно которой «особая полезность философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены только под конец» (АТ, 9 (2), 15), Декарт в письме к французскому переводчику «Начал философии» перечисляет в порядке публикации произведения, увидевшие свет до появления «Начал философии». Прежде всего он упоминает про «Рассуждение о методе», которое, по его собственному признанию, содержало «основные правила логики (в смысле учения об универсальном методе. — *Т.Д.*) и несовершенной этики (т.е. правила «временной морали». — *Т.Д.*)» (АТ, 9 (2), 15)²²⁰. Таким образом, материал, изложенный в «Рассуждении», соответствует двум первым этапам порядка исследования, поскольку он охватывает правила временной морали, которыми мыслящему субъекту следует руководствоваться в своей повседневной жизни на время использования радикального сомнения, и правила метода. Три трактата — «Диоптрику», «Метеоры» и «Геометрию» — Декарт считает яркими примерами той пользы, которую философия может принести человеческому роду, а также наглядным воплощением истинного знания, противоположного «философии, изучаемой в школах» (АТ, 9 (2), 15)²²¹, то есть ложной схоластической учености. Затем Декарт обращается к «Размышлениям о первой философии», замечая при этом, что, «предвидя для многих трудности в понимании основ метафизики, я попытался изложить особо затруднительные места в книге “Размышлений”» (АТ, 9 (2), 16)²²².

Это несоответствие двух порядков — исследования и изложения, — находящее свое выражение в том, что в рамках порядка исследования метафизика предшествует физике, в рамках же порядка публикаций она идет после нее, многократно увеличивается в других произведениях. Наконец, приходит черед «Начал философии», которые начинаются с изложения метафизики, затем от нее переходят к изложению физики, но при этом крайне незначительное место уделяют изложению правил морали. Об этом порядке — порядке публикаций — Декарт говорит: «Таким образом я, думается, начал изложение всей философии по порядку, ничего не упустив из того, что должно предшествовать тем вещам, которые я описываю последними» (АТ, 9 (2), 16)²²³. Для того чтобы ни у кого больше не оставалось ни капли сомнения в тщательной продуманности этого плана, Декарт указывает на то, что он публиковал все свои произведения только после того, как убеждался, что читатели подготовлены для восприятия изложенных им в этих произведениях идей и концепций. Сравнение порядка исследования и порядка публикации произведений показывает, что они совпадают друг с другом за тем единственным исключением, на которое было указано выше. Этот вывод, в частности, означает, что хронологический порядок создания произведений играет важную роль для понимания структурного единства философии Декарта лишь постольку, поскольку он оказывается частью порядка публикаций. Что же касается логического порядка, то он оказывается частью порядка исследования²²⁴.

Понятие мудрости, которая находит высшую точку своего воплощения в морали, является достаточно традиционным. Однако понятие мудрости, достижение которой является делом множества поколений, является новым и ведет свое происхождение от Бэкона. Последний в целом ряде своих произведений развивал мысль о том, что господство человека над природой достижимо только за счет коллективной организации научных исследований. Это представление находит свое объяснение в «Рассуждении о методе», которое играет роль своего рода путеводаителя по всей философии Декарта. Данное замечание вполне уместно, поскольку из произведений Декарта только «Рассуждение о методе» и письмо к французскому переводчику «Начал философии» написаны с точки зрения философии как завершенного целого, а из этих двух последних произведений «Рассуждение о методе» является более подробным. Только оно объявляет стремление «стать господами и хозяевами природы (*maîtres et possesseurs de la Nature*)» (АТ, 6, 62) высшей и предельной целью философии, и только из этого произведения становится ясно, какое значение эта практическая цель играет для достижения всеобъемлющей мудрости.

Картезианская концепция философии. Как подчеркивает Декарт, истинная философия всегда притязает на то, чтобы давать единственно верное изображение действительности во всей целостности и полноте ее основополагающих аспектов. В ходе реализации этого притязания первоочередной целью ее поиска являются «первые причины и истинные начала» (АТ, 9 (2), 5)²²⁵. Со своей стороны, Декарт был убежден, что из подобных истинных начал можно вывести завершенную и всеобъемлющую систему знания, обладающую органическим единством. Для того чтобы подчеркнуть органическое единство, существующее между отдельными частями философии, Декарт обращается к метафорическому образу «древа мудрости». Вся философия, говорит он, «подобна дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви, исходящие от этого ствола, – все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике» (АТ, 9 (2), 14)²²⁶.

Трактовка Декартом предметно-методического единства философии имела две важные особенности. С одной стороны, он связывает с философией единство всех наук; это означает, что он все еще придерживался свойственного античной и средневековой философии отождествления философии в широком смысле этого слова с совокупностью всех теоретических и практических наук. Однако в то же самое время Декарт является одним из инициаторов и ведущих участников научной революции XVII в., нашедшей свое выражение прежде всего в возникновении математического естествознания, непосредственным результатом появления которого стало оформление комплекса наук о природе в самостоятельное целое и отделение от философии специальных наук. Как справедливо отмечает Л. Штраус, научная революция XVII в. означала не победу науки над метафизикой, а скорее победу новой философии и науки над старой, аристотелевской философией и наукой. При этом наиболее успешно развивавшейся частью новой философии и науки суждено было стать физике и математике. До победы новой физики ее как отдельной науки просто-напросто не существовало; существовали физика Платона, физика Аристотеля, физика стоиков, физика эпикурейцев, причем все эти научно-исследовательские программы пребывали в состоянии конкуренции друг с другом. Иными словами, вплоть до научной революции XVII в. в западном интеллектуальном мире не существовало нейтральной в метафизическом отношении физики. По словам Штрауса, «победа новой философии и науки над старой аристотелевской философией и наукой привела к появлению физики, которая выглядела столь же метафизически нейтрально, как математика, ме-

дицина или обувное ремесло. Появление нейтральной в метафизическом отношении физики позволило науке стать независимой от философии. Более того, в XIX столетии новая наука становится непрекеемым авторитетом для философии»²²⁷.

Еще одной важной особенностью картезианской интерпретации предметно-методического единства философии является выдвинутое французским философом обоснование этого единства. Предложенное Декартом решение вопроса о том, какой принцип необходимо положить в основу единства новой философии и науки, отражает субъектоцентричный, т.е. центрированный на понятии мыслящего субъекта характер его философской системы²²⁸. Это проявляется прежде всего в том, что в основу единства философии и соответственно всех наук в целом Декарт кладет не *объективный*, но *субъективный* принцип. Этим его позиция принципиально отличается от позиции античных и средневековых мыслителей и напоминает позицию Фрэнсиса Бэкона, также положившего в основу предложенной им классификации наук субъективный принцип в виде трех познавательных способностей человеческой души — рассудка, памяти и воображения. Соответственно и Декарт вместо того, чтобы вывести единство философии из тождества свойств объектов знания, связывает единство всех наук с единством человеческого ума (*mens humana*) или разума (*ratio*), «которым все люди наделены в равной степени» (АТ, 6, 1–2)²²⁹. «Огромная разница между аристотелевской и картезианской методологией, — пишет по поводу картезианской модели философии и науки современный историк философии Х. Катон, — состоит в том, что для Декарта ум есть принцип науки»²³⁰. Иными словами, объективному принципу единства философской мудрости, которого придерживались Аристотель и схоласты, Декарт противопоставляет субъективный, основанный на единстве человеческого ума, или «здравого смысла».

Практическая направленность философии Декарта. Этим ярко выраженным субъектоцентризмом новации, привнесенные Декартом в новую философию, однако, не ограничивались. В противоположность средневековой схоластике, характерными особенностями которой было подчинение практических наук теоретическим, а в ряду последних — подчинение «естественных» наук, основанных на человеческом разуме, «священным» наукам, основанным на божественном Откровении, Декарт подчеркивал особую значимость практических наук. «Подобно тому как плоды собирают не с корней и не со ствола дерева, — писал Декарт в письме французскому переводчику своих «Начал философии» аббату Пико, — так и особая полезность

философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены только под конец» (АТ, 9 (2), 15)²³¹. Философия, истолкованная Декартом как всеобъемлющее предметно-методическое единство всех наук, какие только можно создать при помощи человеческого разума, становится практической. В своих произведениях Декарт всегда подчеркивал огромную практическую пользу, которую можно извлечь из изучения философии; в частности, он настаивал на том, что «для наших нравов и для жизненного уклада эта наука более необходима, чем пользование глазами для направления наших шагов» (АТ, 9 (2), 3–4)²³². Декарт полагал, что основополагающий недостаток всей прежней философии заключался в том, что она носила созерцательный характер и мало способствовала решению практических задач, стоящих перед человеческим родом. Поэтому он рассчитывал при помощи нового метода создать такую философию, которая могла бы играть роль направляющей силы в практических делах людей и позволила бы им сделаться господами и хозяевами природы. Наряду с Фрэнсисом Бэконом (1561–1626) и Томмазо Кампанеллой (1568–1639) Декарт видел главное предназначение формирующейся новой философии и науки в достижении могущества и господства человека над природой, в использовании полученных благодаря научным изысканиям открытий и достижений для целей практического контроля человека за окружающим миром и для постановки природных сил и стихий на службу всему человечеству. По признанию самого Декарта, сделанному им в работе «Рассуждение о методе», знакомство с основными понятиями формирующейся новой физики привело его к твердому убеждению, что «вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд и всех прочих окружающих нас тел, так же отчетливо, как мы знаем ремесла наших мастеров, мы могли бы, как и они, использовать и эти силы во всех свойственных им применениях и стать, таким образом, господами и хозяевами природы (*maotres et possesseurs de la nature*)» (АТ, 6, 62)²³³. В этом плане крайне показательно то первостепенное значение, которое Декарт придавал среди практических наук медицине, как дисциплине, вносящей наибольший вклад в дело телесного совершенства человеческой природы. «Такие знания желательны не только для того, чтобы изобрести множество приемов, позволяющих без труда наслаждаться плодами земли и всеми благами, на ней находящимися, но главным образом для сохранения здоровья, которое, без сомнения, есть первое благо и основание всех благ этой жизни» (АТ, 6, 62)²³⁴.

Практические разделы философии, в свою очередь, зависят от завершенности натурфилософии, находящей свое продолжение в философской антропологии. Хотя практические дисциплины занимают подчиненное положение в развитии философской мысли, они представляют собой цель всей философии. Они позволяют человеку стать господином природы, обрести телесное здоровье и достичь морального совершенства. Таким образом, для Декарта человеческая мудрость охватывает все науки, — как спекулятивные, так и практические, — в их совокупности. Поскольку все разделы философии служат развитию единого древа знания, правильной оказывается точка зрения Декарта, согласно которой с точки зрения практической целесообразности метафизика служит физике, а физика — практическим наукам. Несмотря на то что метафизика не может иметь непосредственного применения в области морально-практической жизни, однако косвенным образом она существенно необходима для руководства практической жизнью, поскольку она представляет собой основу как теории, так и руководимой теорией практики, и к тому же делает возможным обретение мудрости (*sagesse*), представляющей собой «не только благоразумие в делах, но и совершенное знание всего, что может познать человек; это же знание, которое направляет нашу жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех искусствах (*arts*)» (АТ, 9 (2), 2). При этом конечная цель философа заключается в том, чтобы достичь счастья, которое проистекает от понимания и использования всей упорядоченной совокупности научных истин.

Картезианское понятие «метафизики». В рамках своей концепции философии Декарт проводит различие между «метафизикой» или «первой философией», с одной стороны, и «философией», или всеобъемлющей «человеческой мудростью» — с другой. В философской системе Декарта метафизика играет роль основополагающей науки, тематизирующей и раскрывающей первые принципы познания. В письме к переводчику его «Начал философии» Декарт писал, что первая часть его «Начал» «содержит основы человеческого познания и представляет собой то, что может быть названо первой философией или метафизикой» (АТ, 9 (2), 16)²³⁵. Конкретизируя эту мысль, французский философ подчеркивал, что первой частью подлинной философии является «метафизика, в которой содержатся начала познания; среди них — объяснение главных атрибутов Бога, нематериальности нашей души, а равно и всех остальных ясных и простых понятий, какими мы располагаем» (АТ, 9 (2), 14)²³⁶. Свое понимание этих простых понятий Декарт уточняет в письме принцессе Елизавете,

датируемом 21 мая 1643 г., где он пишет своей корреспондентке о том, что «в нас имеются понятия, являющиеся как бы оригиналами, по образу которых мы формируем все наши другие познания. Таких понятий очень мало, так как помимо самых общих понятий, — бытия, числа, длительности и т.д., подходящих ко всему, что мы можем постичь, — кроме этих понятий мы имеем, в частности, для тела только понятие протяженности, из которого следуют понятия фигуры и движения, а для души — лишь понятие мысли, включающее в себя восприятия разума и склонности воли. Наконец, для души и тела одновременно мы имеем лишь понятие их единства. От него зависит понятие силы, которой душа движет тело и тело воздействует на душу, являясь причиной чувств и страстей»²³⁷. Из этих простых понятий наиболее важными для метафизики Декарта являются три последние: протяжения, мышления и их единства. В отношении этих трех простейших понятий картезианской метафизики характерно то, что 1) они применяются для характеристики субстанций и их свойств и что 2) понятие единства души и тела является простым понятием, которое не выводится логически из соединения свойств протяженности и мышления. Кроме того, к числу общих понятий Декарт относит также «общие понятия, или аксиомы», которые находят свое выражение в суждениях следующего вида: «из ничего не происходит ничего», «у ничто не бывает свойств», «нельзя одновременно быть и не быть», «у всякой вещи есть причина», «нет атрибута без субстанции», «целое больше части», «то, что мыслит, существует в тот момент, когда оно мыслит» и т.д. Все эти суждения Декарт считал врожденными, причем вопрос о классификации этих суждений до сих пор вызывает споры среди исследователей.

Таким образом, согласно Декарту «метафизика» или «первая философия» исследует первые принципы знания: конечное мыслящее Я, бесконечного, всемогущего и правдивого Бога, критерий истины, «вечные истины» человеческого ума, проблему существования внешнего мира. В этом отношении Декарт согласен со св. Августином (354—430), что Бог и человеческая душа представляют собой центральные объекты метафизического исследования²³⁸. Однако позиция Декарта существенно отличается от позиции св. Августина в том, что касается понимания отношения между метафизикой и физикой. В представлении Декарта метафизика обеспечивает основу для философского объяснения физической вселенной. Только в опоре на надежные метафизические основания физика может стать подлинной наукой. Физика может превратиться в совокупность надежных истин только в том случае, если при обосновании знания она воспользуется прин-

ципами, играющими роль ее базиса и предоставляемыми исключительно метафизикой. Как подчеркивает Декарт в «Рассуждении о методе», что «касается других наук, то [...] они заимствуют свои принципы из философии» (АТ, 6, 8)²³⁹. Кроме того, утверждая субъективный принцип достоверности своего собственного существования, св. Августин никогда не пытался положить его в основу своей философской системы, а тем более использовать для доказательства существования всемогущего Бога и существования внешнего мира²⁴⁰.

Важным источником, проливающим определенный свет на трактовку Декартом понятия «принципа» в метафизике, является его письмо к Клерселье, датируемое июнем—июлем 1646 г. В этом письме Декарт придерживается двоякого истолкования понятия «принцип», разделяя знание о принципах, содержащееся в его метафизике, на логические истины и суждения существования²⁴¹. Одновременно он совершенно определенно подчеркивает, что в основу своей метафизики он считает необходимым положить такой первый принцип, который выражался бы с помощью суждения существования. «Добавлю только, — пишет Декарт в своем письме, — что слово «принцип» можно понимать в двух смыслах, и одно дело — искать *общее понятие*, которое было бы настолько ясным и всеохватывающим, чтобы служить принципом доказательства бытия всех сущностей (*Entia*), кои мы познаем апостериори, а другое — искать *сущность*, бытие которой нам известно лучше, нежели бытие каких-либо иных вещей, и рассматривать ее как *принцип*, помогающий нам их познать. В первом смысле можно сказать, что *impossibile est idem simul esse et non esse*²⁴² — это принцип, и в сущности он вообще может служить не тому, чтобы помочь познать бытие какой-либо вещи, но лишь тому, чтобы, зная эту вещь, подтвердить истину с помощью следующего рассуждения: *Немыслимо, чтобы существующая вещь не существовала; но я знаю, что такая вещь существует; итак, я знаю, что невозможно, чтобы ее не было*. Однако такое рассуждение имеет очень малое значение и ничуть не делает нас более учеными.

В другом смысле первый принцип гласит, что *наша душа существует*, ибо нет вещи, существование которой было бы нам лучше известно.

Добавлю также, что не следует предъявлять к первому принципу требование, чтобы все другие положения могли быть к нему сведены и на его основе доказаны: достаточно, если он может служить для доказательства нескольких положений, а также если не существует другого принципа, от которого бы он зависел, и нельзя найти лучший. Ведь может случиться, что принципа, к которому к одному можно было бы свести все вещи, вообще не существует; прием, с помощью

которого сводят все прочие положения к максиме *impossibile est idem simul esse et non esse*, является излишним и бесполезным; наоборот, весьма полезно, когда начинают с того, что убеждаются в *существовании Бога* и — как следствие — в существовании всех тварей, *путем созерцания своего собственного существования*²⁴³.

Здесь Декарт особо подчеркивает, что первый экзистенциальный принцип его философской системы не обязательно должен быть принципом, к которому сводятся все прочие положения. Достаточно того, что 1) он может служить для доказательства нескольких других положений и 2) что не существует другого принципа, от которого бы он зависел. Этими двумя критериями объясняется то предпочтение, которое Декарт при выборе первого принципа своей философской системы отдает экзистенциальному принципу своего собственного существования перед принципом существования Бога. Комментируя центрированность своей метафизики на понятии мыслящего субъекта и роль положения о достоверности своего собственного существования в качестве мыслящего существа как основы для выведения ряда других коренных метафизических положений, Декарт еще в «Правилах для руководства ума» противопоставлял необходимый характер связи, имеющий место между посылками и заключением суждения «Я существую, следовательно, Бог существует», случайному характеру связи, существующей между посылками и заключением суждения «Бог существует, следовательно, я существую». На этом основании Декарт отдает статус первого принципа экзистенциальному положению о достоверности своего собственного существования как мыслящего существа, мотивируя это тем соображением, что «хотя из того, что я существую, я достоверно вывожу, что Бог существует, однако на основании того, что Бог существует, невозможно утверждать, что я также существую» (АТ, 10, 422)²⁴⁴.

Положение «Я есмь, я существую» является первым принципом метафизики Декарта, в том виде, в каком она представлена в «Размышлениях», произведении, которое использует его аналитический метод рассмотрения вопросов, то есть рассмотрения их в аналитическом порядке, или в порядке открытия. Напротив, если использовать синтетический порядок в том виде, в каком он воплощается в геометрии Евклида, отправляясь от определений, аксиом и постулатов к теоремам, то положение «Я есмь, я существую» не будет выполнять роль первого принципа. Когда по требованию автора «Вторых возражений» на «Размышления о первой философии» Декарт изложил свои аргументы, доказывающие бытие Бога и отличие души от тела «геометрическим способом», положение «Я есмь, я существую» вообще в

этом изложении отсутствовало. Первое суждение существования, которое встречается в этом изложении, утверждает существование Бога, и затем от доказательства существования Бога Декарт переходит к доказательству существования внешнего мира. Поэтому, хотя при синтетическом порядке изложения метафизических основоположений философии Декарта существование Бога и может быть первым принципом его метафизики, постольку, поскольку в метафизике используется аналитический метод, место первого принципа в ней будет занимать положение «Я есмь, я существую», поскольку оно более легко познаваемо²⁴⁵.

Несмотря на то что на первый взгляд картезианская концепция философии напоминает предложенное Аристотелем определение философии как исследования всех вещей в их наивысших принципах и причинах, выдвинутая Декартом интерпретация «первых принципов» отличается от аристотелевской. Под принципами Декарт понимает скорее принципы знания, нежели принципы бытия. Подобное понимание обусловлено прежде всего «эпистемологическим поворотом», происходящим в европейской философии начиная с XVII в. В философской системе Декарта этот поворот выражается прежде всего в том, что на роль первого принципа своей системы и фундамента, обеспечивающего предметно-методическое единство всех наук, он выбирает *субъективный принцип*, — несомненное знание о существовании своего мыслящего Я, а сам этот выбор тесно связан со структурой его метафизики и с проблемой начала философии, то есть той исходной и самоочевидной мысли, которая должна лежать в основе всей системы достоверного знания. В «Началах философии» Декарт выдвигает особые требования, которым должны отвечать «первые принципы», положенные в основу философской системы. Во-первых, они должны быть совершенно неоспоримыми, то есть способными выдержать испытание предельной критической рефлексией. Это свойство «первых принципов» Декарта можно назвать требованием *безусловной достоверности*. Во-вторых, эти принципы должны быть *логически независимы* от всех прочих истин в том отношении, что в то время как все остальные истины должны быть дедуктивно выводимы из этих первых принципов, сами эти первые принципы не должны находиться в какой-либо зависимости от всего остального корпуса выводного знания. При этом особенность философской системы Декарта заключается в том, что в качестве ее первого принципа у Декарта выступает несомненное знание о существовании моего мыслящего Я.

Вот что пишет Декарт по поводу требуемых свойств «первых принципов» в «Началах философии»: «Для этих первоначал существует два требования. Во-первых, они должны быть столь ясны и самоочевидны, чтобы при внимательном рассмотрении человеческого ума не мог усомниться в их истинности; во-вторых, познание всего остального должно зависеть от них так, что, хотя основоположения и могли бы быть познаны помимо познания прочих вещей, однако эти последние, наоборот, не могли бы быть познаны без знания первоначал. Затем надо попытаться вывести знание о вещах из тех начал, от которых они зависят, таким образом, чтобы во всем ряду выводов не встречалось ничего, что не было бы совершенно очевидным» (АТ, 9(2), 3)²⁴⁶.

«Первые принципы» Декарта обладают логической независимостью от всего остального знания потому, что они составляют отправную точку цепей дедуктивного вывода. Напротив, все остальные истины логически зависят от них в том плане, что они должны выводиться из первых принципов при помощи дедуктивных умозаключений. Из первого принципа своей философской системы — несомненности существования своего собственного мыслящего Я — Декарт выводит существование Бога и протяженной материи, а затем и все остальные истины своей философии. Это становится возможным благодаря его концепции предметно-методического единства всех наук. Все науки связаны друг с другом таким образом, что их следует изучать в единстве, а не по отдельности. В противоположность схоластической классификации наук, основанной на формальных различиях исследуемых объектов, Декарт, напротив, подчеркивает субъективное единство ума, на которое опираются все науки, а также субъективное единство актов научного познания, благодаря которым становится возможным философское и научное познание. Именно поэтому в философской системе Декарта человеческое познание изображается как однородный процесс методического познания самоочевидных истин. Тем самым на место старой доктрины взаимосвязанных моральных благ Декарт помещает новую доктрину взаимосвязанных теоретических наук. Философские первые принципы порождают цепочку истин, причем каждая из них выводится при помощи одинаковой научной процедуры, носящей характер дедукции их первых принципов. В свою очередь однородность научного знания гарантирует в системе Декарта единство философии, продуктивность ее принципов и строгость ее доказательств.

Проблема, однако же, заключается в том, что в философской системе Декарта принцип предметно-методического единства философии не находит адекватного выражения на уровне формальной

методологии познания. Основная проблема, связанная со структурным единством метода и метафизики Декарта, заключается в затруднении, связанном с доказательством того, что порядок и связь идей в мышлении соответствует порядку и связи вещей в реальности. Для того чтобы разрешить это затруднение, связанное с проблемой интуиции и простых природ, Декарт использует все возможности своей философии. Тем не менее проблема остается. Даже если допустить, что простые природы находятся в определенных отношениях друг с другом, конституирующих определенный порядок их расположения, этот порядок расположения истин продолжает оставаться идеальным порядком. Построенная на основе этих истин дедуктивная система не будет давать нам каких-либо гарантий, что ее взаимосвязи имеют какое-либо отношение к связям между реально существующими вещами; иными словами, в рамках системы Декарта не ясно, соответствует ли «порядок и связь идей» «порядку и связи вещей». Эта проблема заставила Декарта заняться поиском какого-либо реально сущего основания, в которое могли бы быть включены простые природы. Функция такого реально сущего основания должна заключаться, во-первых, в том, что оно будет доказывать онтологическую значимость простых природ, с одной стороны, и обеспечивать исходную точку для построения философской системы — с другой. Однако даже в этом случае должно выполняться основное условие, предъявляемое к интуиции, согласно которому интуиция должна представлять собой понимание ясного и внимательного ума. По сути дела у Декарта не было иного выхода показать несомненность своего реально сущего основания, нежели подвергнуть все свои знания о реально сущих вещах методическому сомнению. Благодаря использованию методического сомнения первая достоверная истина философской системы была найдена Декартом в знании несомненности существования своего мыслящего Я. Иными словами, методическое сомнение играет роль своего рода связующего звена между методологией и метафизикой Декарта.

Структура картезианской метафизики и проблема методического сомнения. Порядок доказательства в философской системе Декарта основывается на фундаментальном различии между порядком познания и порядком бытия. В то время как Спиноза настаивал на том, что порядок идей и порядок вещей, порядок познания и порядок бытия должны быть тождественны друг другу, Декарт придерживался мысли о различии этих двух порядков. В этом отношении он оставался верен традиции теистического реализма, которая настаивает на том, что человеческий ум не может начинать свою познавательную дея-

тельность с понятия Бога. Однако в то время как представители аристотелевско-томистской схоластики признавали чувственное познание материального мира наиболее адекватным исходным пунктом философии, Декарт считал чувственное познание недостоверным и клал в основу своей философии безусловно достоверные истины, полученные при помощи интуиции ума. На роль подобного рода исходной и самоочевидной истины он выбрал знание о несомненности существования своего мыслящего Я. Конечная природа первого принципа Декарта отличает его от Абсолюта, которому Спиноза отводит роль первоначала своей философии. Однако идеальная природа конечного мыслящего Я в то же самое время противостоит и реалистическому характеру аристотелевско-томистской схоластики.

Поскольку Декарт считал чувственное познание недостоверным, он не мог в рамках своей метафизики осуществить непосредственный переход от знания о несомненности своего собственного существования к знанию о несомненности существования объектов внешнего мира и чужих сознаний. Поэтому второй шаг в рамках его размышлений о первой философии заключался в том, чтобы доказать существование всеовершенного Бога, который в силу своего совершенства не может быть обманщиком. Коль скоро доказательство существования всемогущего Бога осуществляется Декартом посредством рассмотрения идей, находящихся в человеческом уме, конечное мыслящее Я выполняет роль исходного пункта его метафизики. То, что Декарт был в состоянии доказать существование внешнего материального мира только при помощи понятия всеовершенного Бога, указывает на незавершенность эпистемологического поворота в его философии. Эта незавершенность проявляется прежде всего в том, что в философии Декарта именно Бог выступает в роли средоточия максимума бытийственной реальности и гаранта достоверности нашего познания внешнего мира, чужих сознаний и наших прошлых ментальных состояний. В произведении «Разыскание истины посредством естественного света» один из его персонажей, Евдокс, выражающий точку зрения Декарта, следующим образом излагает этот избранный французским мыслителем способ обоснования метафизики: «Следует начать с разумной души, — говорит он, — ибо именно в ней пребывает все наше знание; а от рассмотрения природы разумной души и ее действий мы перейдем к ее Творцу; познав же, каков Он и каким образом Он сотворил все, что есть на свете, мы увидим все самое достоверное, что имеет отношение к прочим творениям, исследуем, в какой степени наши чувства воспринимают объекты и каким образом наши мысли оказываются истинными и ложными» (АТ, 10, 506)²⁴⁷.

Иными словами, отличительной чертой философского поиска Декарта является то, что он начинает свою «первую философию» с теории *субъективности*; именно абсолютная достоверность существования моего мыслящего Я составляет отправной пункт философской системы Декарта. В свою очередь, теория *абсолюта* выступает в роли посредующего звена между теорией субъективности и теорией природы. Использование Декартом теории абсолюта в рамках его философской системы было призвано продемонстрировать, что несомненность существования всесовершенного Божества и его правдивость гарантируют достоверность нашего знания о своих прошлых ментальных состояниях, объектов внешнего мира и чужих сознаний. Наконец, теория природы в ее отличии от теории субъективности является структурным элементом, завершающим конструкцию картезианской метафизики. «В философии Декарта, — пишет испанский философ Хулиан Мариас, комментируя структурное построение метафизики Декарта, — вновь появляются все три великие вопроса средневековой философии (а возможно, и всякой философии): мир, человек и Бог. Единственное, что изменяется, — это их порядок и та роль, которую играет каждый из них»²⁴⁸.

Важной особенностью конструкции картезианской метафизики является то, что теория субъективности в ее рамках выстраивается на основании использования процедуры методического сомнения. Необходимость использования методического сомнения в ходе поиска первого и самоочевидного начала философии объясняется, как было показано выше, тем, что ум мыслящего субъекта всегда содержит определенные предрассудки и заблуждения, затрудняющие достижение достоверного знания. В этой ситуации Декарт видел в использовании процедуры радикального сомнения единственный действенный способ нахождения первого и самоочевидного начала своей философской системы. Роль методического сомнения как истинного начала новой метафизики особенно рельефно акцентируется Декартом в произведении «Разыскание истины посредством естественного света», где один из персонажей этого диалога по имени Евдокс, обращаясь к другому его персонажу, Полиандру, говорит по поводу методического сомнения в высшей степени примечательные слова: «Ведь из этого полнейшего сомнения я решил, словно из незыблемой исходной точки, вывести познание Бога, тебя самого и всех существующих в мире вещей» (АТ, 10, 515)²⁴⁹.

Рассматривая требования, которым должно было соответствовать первое и самоочевидное начало философии, чтобы знание о нем могло выдержать критическую проверку в свете радикального сомнения,

Декарт подчеркивает прежде всего три обстоятельства. Во-первых, он обращает особое внимание своих читателей на то, что знание о первом начале философии должно быть совершенно неуязвимым для сомнения, т.е. безусловно достоверным. Во-вторых, Декарт выставляет требование, согласно которому первая и самоочевидная истина философии должна постигаться мыслящим субъектом непосредственно, то есть с помощью интеллектуальной интуиции, а не опосредствованно, с помощью дедуктивного умозаключения. Наконец, Декарт указывает, что первое и самоочевидное положение философии должно относиться к «чему-то существующему»; иными словами, оно должно составлять онтологическое основание системы²⁵⁰. Это требование в философии Декарта мотивируется тем, что если в основе философской системы не будет лежать непоколебимое онтологическое основание, способное выдержать проверку при помощи радикального сомнения, то все здание философии окажется построенным не на твердой почве, а на зыбучем песке, и задача достижения достоверного знания не будет решена. Кроме того, если бы начало философской системы Декарта не было связано с существованием какой-либо конкретной вещи или субстанции, то в рамках его философской системы оказался бы невозможным переход от знания к бытию и соответственно выдвинутая Декартом программа обоснования науки с помощью истин метафизики не могла бы быть реализована. Руководствуясь этими соображениями, Декарт принял решение искать первый принцип своей философской системы в достоверности своего собственного существования, знание о котором способно доказать свою абсолютную неоспоримость в свете радикального сомнения. Если принять во внимание эту особенность философского поиска Декарта, то с необходимостью придется заключить, что здание картезианской метафизики не является простым результатом применения правильного метода познания, но представляет собой его онтологическое основание.

Подведем теперь некоторые итоги. Мы видели, что в философии Декарта совершенно особое место занимает идея нового методического обоснования философии как строгой науки. Этой идее, в свою очередь, соответствовала идея поиска первого и безусловно достоверного начала философии, из которого, как из одного источника, можно было бы в систематической форме развернуть все ее предметное содержание. Для Декарта таким исходным и самоочевидным началом, которое он принимает за первое основоположение своей системы, является тезис об абсолютной достоверности его собственного существования как мыслящего существа, которое открывается ему в

акте радикального сомнения и выражается в его знаменитой формуле *Cogito, ergo sum*. Затем при помощи рассмотрения идей, находящихся в его уме, Декарт доказывает, что Бог несомненно существует и не является обманщиком, на основании чего он делает вывод, что, располагая ясными и отчетливыми идеями чего-либо, мы не заблуждаемся, а обладаем достоверным знанием. Иными словами, «ясная и отчетливая» идея Бога как всесовершенного существа исключает всякое сомнение в достоверности наших ясных и отчетливых идей. Поэтому все ясные и отчетливые идеи обладают такими же безусловной достоверностью и совершенной несомненностью, какими обладает идея Бога. На этом основании Декарт приходит к выводу о том, что существует внешний мир и что наше познание внешнего мира при помощи ясных и отчетливых идей нашего разума дает нам достоверное знание. Точно так же, как идея Бога необходимо соответствует его существованию, т.е. действительности Бога, так и остальные ясные и отчетливые идеи изображают действительность именно такой, какой она является сама по себе во всех своих существенных аспектах.

Эта логика структурного построения метафизики Декарта совершенно определенно раскрывается французским философом в письме к переводчику его «Начал философии», где, указывая на безусловную достоверность существования души сомневающегося, или его способности мыслить, Декарт отмечает: «Существование этой способности я принял за первое основоположение, из которого вывел наиболее ясное следствие, именно что существует Бог — творец всего существующего в мире. [...] В этом все мои первоначала, которыми я пользуюсь по отношению к нематериальным, т.е. метафизическим, вещам. Из этих принципов я вывожу самым ясным образом начала вещей телесных, т.е. физических; именно что существуют тела, протяженные в длину, ширину и глубину, имеющие различные фигуры и различным образом движущиеся» (АТ, 9 (2), 10)²⁵¹.

Таким образом, в плане своей структуры и функциональных задач в рамках философской системы Декарта картезианская метафизика характеризуется тремя важными особенностями, принципиально отличающими ее от философских систем других великих мыслителей XVII в. Особенности эти таковы. Во-первых, в философской системе Декарта теория субъективности строится на основе процедуры методического сомнения. Во-вторых, теория субъективности методологически предшествует теории абсолюта, что отличает метафизику Декарта от метафизики Спинозы, Лейбница и Гегеля, в концепциях которых абсолют выступает как первый принцип не только в методологическом, но также и в онтологическом отношении. На-

конец, в-третьих, теория природы и ее доступности для человеческого познания опирается на теорию абсолюта, играющего роль гаранта соответствия человеческих знаний объектам внешнего мира, что свидетельствует о незавершенности «эпистемологического поворота» в философии Декарта²⁵².

2.2. Фундаменталистская стратегия достижения совершенного знания и методическое сомнение

Декарта по праву принято считать основоположником фундаменталистской стратегии достижения совершенного знания, — ведущей эпистемологической стратегии в философии Нового и Новейшего времени. Согласно этой стратегии, достоверность всего человеческого знания определяется тем, что в его основе лежит такой тип знания, истинность которого известна мыслящему субъекту непосредственно, то есть без помощи каких-либо умозаключений. Этот подход предполагает, что 1) существует особый класс знаний, так называемые *базисные* или *основополагающие* знания, достоверность которых обусловлена неким специфическим свойством, отличным от их отношения к другим знаниям; кроме того, этот подход предполагает, что 2) некоторые знания должны иметь статус знаний, самих себя обосновывающих, а это означает, что их обоснованность не должна зависеть от связей с другими элементами в системе²⁵³. Картезианский рационализм и классический эмпиризм оба в основном принимают эти посылки, но при этом расходятся в трактовке источника базисных достоверных знаний. Декарт, как и другие философы-рационалисты XVII в., исходит из чистого мышления и полагает, что человеческому духу присущи определенные врожденные идеи и понятия, с помощью которых тот может достичь достоверного познания. Напротив, философы-эмпирики на роль исходных знаний отбирают знания о чувственных переживаниях (ощущения, восприятия, чувственно-наглядные представления), непосредственно данные мыслящему субъекту в его рефлексивном самонаблюдении за процессами собственного мышления. При этом предполагается, что самообоснованность подобных мыслей и представлений состоит в факте соответствия с самой реальностью.

Роль фундаменталистской стратегии обоснования знания в философии Декарта. В своей теории знания Декарт исходит из свойственного фундаменталистской теории обоснования знания представления, что все имеющееся в распоряжении мыслящего субъекта знание

можно разделить на два больших класса в зависимости от способа его получения и обоснования. В первый класс должны войти те знания, которые известны нам непосредственно и не требуют ни логического доказательства, ни эмпирического обоснования. Подобное знание называется непосредственным знанием или же знанием, полученным без помощи вывода. Способом получения непосредственного знания в теории знания Декарта является интеллектуальная интуиция. Другая часть человеческого знания не имеет подобного когнитивного статуса. Ее составляют такие типы знания, которые при помощи различных логических процедур выводятся из непосредственного знания. Полученные подобным способом знания принято считать опосредованными знаниями или же знаниями, полученными при помощи вывода. Само собою понятно, что второй класс истин по своему объему значительно шире, нежели первый. Иными словами, большая часть имеющегося в распоряжении мыслящего субъекта знания является выводным в том элементарном смысле, что его истинность зависит от других знаний или выражающих эти знания суждений. Способом получения опосредованного знания, или знания, основанного на выводе, в теории знания Декарта являются дедуктивные и индуктивные умозаключения. Соответственно для того, чтобы выводное знание могло считаться истинным, оно, во-первых, должно поддаваться выводу из первоначальных знаний, известных мыслящему субъекту непосредственно. Во-вторых, сами эти первоначальные истины, известные мыслящему субъекту непосредственно, должны быть безусловно достоверными, что опять-таки ставит в повестку дня проблему их достоверности. Наконец, умозаключения, при помощи которых осуществляется вывод из истин непосредственных истин опосредованных, должны носить логически корректный характер.

Главную гарантию того, что построенная им система знания будет истинной, Декарт видит в способе построения этой системы. А именно вся система достоверного знания должна быть последовательно выведена из первых достоверных и самоочевидных принципов или положений. Об этом Декарт прямо пишет в своем письме к французскому переводчику «Начал философии» аббату Пико. Определяя в этом письме «философию» как «совершенное знание всего, что может познать человек», Декарт особо подчеркивает, что для достижения этого «совершенного знания» сугубо необходимо, чтобы оно было «выведено из первых причин так, чтобы тот, кто старается овладеть им [...] начинал с исследования этих первых причин, именуемых первоначалами» (АТ, 9 (2), 2)²⁵⁴. По отношению к этим первым принципам человеческого знания Декарт выдвигает два нормативных тре-

бования, которые, по его мнению, обязательно должны соблюдаться при построении системы достоверного знания. Во-первых, знание первых принципов должно быть абсолютно достоверным, то есть в принципе исключающим возможность ошибки или сомнения в нем. Во-вторых, все человеческое знание должно представлять собой систему, построенную по иерархическому признаку: одни виды знания, а именно знания выводные, должны находиться в зависимости от других, которые не основаны на выводе. При этом, однако, эти последние, то есть невыводные, знания логически не зависят от первых; они и являются знанием о тех «первых принципах», которые лежат в основе всей системы человеческого знания. «Для этих первоначал, — пишет Декарт о первых принципах метафизики, — существует два требования. Во-первых, они должны быть столь ясны и самоочевидны, чтобы при внимательном рассмотрении человеческий ум не мог усомниться в их истинности; во-вторых, познание всего остального должно зависеть от них так, что, хотя основоположения и могли бы быть познаны помимо познания прочих вещей, однако эти последние, наоборот, не могли бы быть познаны без знания первоначал. Затем надо попытаться вывести знание о вещах из тех начал, от которых они зависят, таким образом, чтобы во всем ряду выводов не встречалось ничего, что не было бы совершенно очевидным» (АТ, 9 (2), 2)²⁵⁵. Выполнение этих нормативных требований представляет собой, согласно Декарту, необходимое и достаточное условие создания завершенной системы человеческого знания.

В своих произведениях Декарт часто иллюстрирует фундаменталистскую стратегию обоснования знания, уподобляя свой метод исследования методу архитектора. В частности, в «Ответе на Седьмые возражения» он пишет: «В различных местах моих сочинений я говорил, что подражаю зодчим в том отношении, что, когда они стремятся построить прочное здание на почве, в которой камень, глина или какие-то другие твердые породы засыпаны сверху песком, они сначала роют траншеи и выбрасывают из них весь песок и другие лежащие поверх него или перемешанные с ним породы, дабы затем воздвигнуть опоры на твердой почве. Точно так же и я сначала отбросил, подобно песку, все сомнительное, а затем, поняв, что немислимо сомневаться, по крайней мере, в том, что существует сомневающаяся, или мыслящая, субстанция, я использовал это как скалу, на которой укрепил опоры моей философии» (АТ, 7, 537)²⁵⁶.

В данном случае Декарт обращает внимание своего оппонента Пьера Бурдена²⁵⁷ на то обстоятельство, что использование радикального сомнения для построения философской системы является не-

отъемлемой частью его методологии: для того чтобы найти твердую опору для философии и заложить ее неоспоримые метафизические основоположения, необходимо прежде всего отбросить «все сомнительное». Приведенное выше высказывание Декарта служит явным указанием на то, что в рамках его философской системы фундаменталистская стратегия обоснования искомого знания и принцип методического сомнения в общепринятом знании тесно связаны друг с другом, причем использование радикального сомнения для расчистки «строительной площадки» под будущее здание философской мудрости должно предшествовать положительному системосозиданию. Объясняется это в первую очередь тем, что в философской системе Декарта, которая по аналогии с математическим познанием строится аксиоматическим способом, всякое познание достоверно лишь в той мере, в какой достоверны основоположения, из которых оно исходит. Поскольку многие знания, которые философ привык считать истинными, на поверку могут оказаться ложными и поскольку успех поиска первых принципов знания определяется способностью мыслящего субъекта избегать подобного рода ошибок, то использование методического сомнения оказывается совершенно необходимым условием для успешного поиска «метафизической достоверности (*certitude métaphysique*)» (АТ, 6, 38). Только отправляясь от абсолютно достоверных оснований, можно при помощи процедур дедуктивного вывода получить какое-то иное знание, отвечающее нормативным стандартам достоверности. «Ни одно заключение, — пишет Декарт, — выведенное из неочевидного начала, не может быть очевидным, хотя бы это заключение выводилось самым очевидным образом. Отсюда следует, что ни одно умозаключение, основанное на подобных началах, не могло привести к достоверному познанию чего бы то ни было и что, следовательно, оно ни на один шаг не могло продвинуться в отыскании мудрости» (АТ, 9 (2), 8)²⁵⁸. Иными словами, в теории знания Декарта достоверное знание основоположений выступает в роли гаранта достоверности всего прочего знания. Достоверность выводного знания, полученного путем вывода, — непосредственного или опосредованного, — из первых оснований в конечном счете зависит от достоверности невы выводного знания, то есть знания, известного мыслящему субъекту непосредственно. Поэтому для того, чтобы иметь полную уверенность в достоверности тех знаний, что лежат в основе всего здания философии и науки, необходимо тщательно проверять их при помощи процедуры методического сомнения, руководствуясь при этом сформулированным Декартом нормативным тре

бованием к истинному знанию, согласно которому таковым является только такое знание, которое отвечает стандарту абсолютной достоверности.

Метафорика «здания» и «фундамента» в Декартовой стратегии обоснования знания. Таким образом, теория знания Декарта построена на сравнении философии и науки со зданием, которому требуется надежный фундамент, а деятельности философа – с деятельностью архитектора, пытающегося такой фундамент заложить. Стремление осмыслить проблему обоснования достоверного знания в терминах здания и фундамента, на котором оно покоится, было исполнено для Декарта глубокого смысла. Использование им категорий «здания» и «фундамента» для осмысления проблемы достоверности знания задает определенную топикку, то есть определенное пространственное расположение, определяющее для различных видов знания их место в общем когнитивном пространстве. В основе Декартова поиска оснований достоверного знания лежит убеждение в том, что философия подобна зданию, которое для того, чтобы быть прочным и долговечным, должно быть построено на надежном фундаменте. Главный вопрос, на который пытался дать ответ Декарт, иллюстрируя стратегию построения новой философии с помощью метафор «здания» и «фундамента», заключался в попытке понять, чем обусловлена прочность подобной конструкции. По-видимому, коль скоро речь идет о здании и его фундаменте, она зависит от двух обстоятельств: во-первых, от надежности фундамента и, во-вторых, от надежности конструкции самого здания, которая, в свою очередь, обусловлена характером связи между различными элементами и этажами соответствующего здания. В свою очередь, эта метафора может быть применена и к проблеме знания. Если обоснование знания осуществляется, как это и имеет место в теории знания Декарта, путем ссылки на состояния сознания, гарантирующие абсолютную достоверность отдельных истин, то неопровержимость всей системы знания в рамках фундаменталистской стратегии обоснования должна определяться двумя факторами: во-первых, абсолютной достоверностью первых принципов, положенных в основание всей системы знания и, во-вторых, логической и эмпирической связностью или «когерентностью» истин, выведенных из этих первых оснований знания. Из этого понимания обоснования знания, в частности, следует, что для фундаменталистской стратегии обоснования знания необходимо сочетание корреспондентской и когерентной теорий истины. Первая должна гарантировать абсолютную достоверность оснований, вторая – логическую непротиворечивость всей системы в целом, то есть взаимную

согласованность всех составляющих ее истин между собой. В современной историко-философской и теоретико-познавательной литературе использование топики «здания» и «фундамента» для постановки и осмысления проблемы достоверности знания получило название «эпистемологического фундаментализма». Декарта, наряду с Фрэнсисом Бэконом и Томасом Гоббсом (1588–1679), можно по праву считать основоположником этой доктрины в рамках ранней европейской философии Нового времени. При этом одно из достоинств фундаменталистской стратегии обоснования знания в этой трактовке заключается в том, что она позволяет вывести в принципе бесконечное множество достоверных истин из какого-то конечного множества первых оснований, что становится особенно важным тогда, когда число первых принципов философской или научной системы ограничено. В качестве подобного рода средств, способствующих расширению человеческих знаний, в философии Декарта используются принципы дедуктивных умозаключений, которые мыслящий субъект, по его мнению, способен постигать непосредственно при помощи интеллектуальной интуиции. Благодаря использованию этих принципов вывода из исходных самоочевидных истин можно получить множество иных. Этим, однако же, функциональная полезность фундаменталистской стратегии обоснования знания не исчерпывается.

Фундаменталистская стратегия знания как способ избавления от «регресса в бесконечность» при обосновании знания. В рамках фундаменталистской стратегии обоснования знания для того, чтобы опосредованное или выводное знание могло считаться достоверным, оно должно опираться на достоверное знание, известное мыслящему субъекту непосредственно, и поддаваться выводу из этого непосредственно достоверного для нас знания. В противном случае, если бы все знание было основано на выводе, то даже суждение о том, что все знание основывается на выводе, не поддавалось бы обоснованию. Иными словами, польза фундаменталистской стратегии обоснования знания заключается в том, что она позволяет избавиться от регресса в бесконечность при обосновании знания. Этот тезис в защиту фундаменталистской стратегии обоснования получил название «аргумента относительно регресса»²⁵⁹. Его обоснование в теории знания осуществляется путем логического умозаключения, именуемого «доказательством от противного». Суть его заключается в следующем. Предположим, что всякое обоснование знания происходит при помощи вывода, а все знание носит опосредованный характер. Тогда, если всякое обоснование знания осуществлялось бы при помощи вывода, а само знание носило бы исключительно выводной харак-

тер, то для того, чтобы некто S мог быть твердо уверенным в истинности некоторого положения P , он должен иметь возможность вывести его из некоторого другого положения P_1 . Однако положение P_1 может убедить S в истинности положения P только в том случае, если S твердо уверен в истинности P_1 . При условии, однако, что всякое обоснование знания осуществляется при помощи вывода, а все знание носит исключительно выводной характер, единственный способ, при помощи которого S мог бы убедиться в истинности P_1 , заключался бы в уверенности S в истинности некоторого положения P_2 , которая, в свою очередь, зависела бы от уверенности S в истинности некоторого положения P_3 и так далее до бесконечности. Однако поскольку конечные человеческие существа не в состоянии осуществить бесконечную цепочку выводов, то в том случае, если бы все знание имело выводной характер, ни один мыслящий субъект не мог бы иметь никакой уверенности ни по какому поводу. Само собою понятно, что подобного рода радикальная форма скептицизма опровергает саму себя: ведь скептик, придерживающийся рассмотренной выше эпистемологической позиции, не может иметь твердой уверенности даже в том, что все знание имеет выводной характер, поскольку в связи с указанными выше соображениями он не мог бы иметь никакой уверенности в истинности своей собственной эпистемологической позиции.

Наиболее известным в истории философии и науки образцом фундаменталистской стратегии обоснования знания является евклидова геометрия, которая с юных лет служила для Декарта примером оптимального способа построения знания. Еще среди древнегреческих философов и ученых было широко распространено мнение, что структура научного знания должна иметь форму дедуктивной системы положений; при этом уже в эпоху поздней античности было принято считать, что этот идеал дедуктивной систематизации знания был реализован в геометрии Евклида. Геометрия Евклида представляет собой аксиоматическую систему, в основе которой лежит определенное множество положений, или аксиом. Аксиомы — это совокупность положений, которые в рамках системы принимаются за истинные. Наряду с аксиомами в рамках системы выделяют также определенное множество понятий, требующееся для адекватной формулировки аксиом. При этом в евклидовой геометрии аксиомы считаются самоочевидными положениями, истинность которых известна нам непосредственно. Это требование было сформулировано еще Аристотелем, который подчеркивал, что совершенно ошибочно требовать доказательства для всего, поскольку многое по самой своей природе недоказуемо (Met. IV, 6, 1011a8–13). Поэтому область того, что мо-

жет быть дедуктивно доказано, ограничивается, с одной стороны, единичными чувственными вещами, о которых, поскольку они единичны и изменчивы, не может быть доказывающей науки, а с другой — положениями, познаваемыми интуитивно²⁶⁰. Согласно Аристотелю, всякое доказательство должно опираться на некоторые положения, которые служат его истинными посылками. Безусловно, в ряде случаев эти посылки и сами могут выводиться из каких-то других начал с помощью доказательств. Однако для того, чтобы этот процесс обоснования исходных начал доказательства с помощью нового доказательства не приводил к бесконечному регрессу, должны существовать какие-то недоказуемые начала доказательства, истинность которых была бы известна нам непосредственно. По словам Аристотеля, «ни по направлению вверх, ни по направлению вниз [ряд] сказуемых не может быть бесконечным в рассматриваемых нами доказывающих науках» (Anal. Post. II, 22, 84a8–9). Соответственно то, что содержится в сути вещей, «не бесконечно, иначе невозможно было бы определение. Так что если все сказуемые указывают [присущее] само по себе, [...] то имеется предел по направлению вверх и, следовательно, по направлению вниз» (Anal. Post. II, 22, 84a25–27)²⁶¹. Иными словами, должны существовать начала доказательства, которые сами недоказуемы.

Проблема различия между математическим и метафизическим познанием в контексте фундаменталистской стратегии обоснования знания. Со своей стороны Декарт, тщательно изучив математику, еще в юности пришел к убеждению, что в основу всех наук, и метафизики в частности, следует положить самоочевидные истины, по степени своей достоверности сопоставимые с аксиомами евклидовой геометрии. В то же самое время следует иметь в виду, что хотя Декарт и одобряет стратегию обоснования знания в своей теории знания аксиоматическому способу построения знания в геометрии Евклида, он тем не менее указывает на серьезную противоположность, существующую между достоверным познанием математических истин, с одной стороны, и метафизических истин — с другой. Причина этого заключается в том, что, по мнению Декарта, в метафизике поиск первых принципов знания сопровождается значительно большими трудностями, чем в математике, поскольку требует предварительного «очищения» человеческого ума от заблуждений и предрассудков, препятствующих нахождению достоверного знания. Поэтому в отличие от истин математики обоснование истин метафизики невозможно без систематического использования метода сомнения. Некоторые историки философии, в частности Э.Кёрли, на этом основании

даже приходят к выводу о том, что после окончания работы над «Правилами для руководства ума», которое принято датировать 1627–1628 гг., в эпистемологических убеждениях Декарта происходит своего рода перелом, главная особенность которого заключается в том, что Декарт перестает считать математику высшим образцом достоверного знания. В противоположность этому он начинает все более и более настойчиво утверждать, что в метафизике можно достичь достоверности, по степени своей не только сопоставимой, но и превосходящей достоверность суждений арифметики и геометрии²⁶². Однако достижение достоверного знания метафизических истин сопряжено с большими затруднениями, чем познание истин математических. Обосновывая свою точку зрения по поводу этого принципиального различия между математическим и метафизическим познанием, Декарт в «Ответе на Вторые возражения» пишет, что применение аксиоматического метода построения знания в арифметике и геометрии существенно облегчается тем, что исходные истины этих дисциплин легко доступны для познания благодаря тому, что они «соответствуют показаниям наших чувств» и потому «с легкостью допускаются всеми» (АТ, 7, 156). Напротив, достоверное познание метафизических истин связано с более существенными трудностями, поскольку познание основоположений метафизики затрудняется многими предрассудками, «которые исходят от наших чувств и к которым мы с возрастом привыкаем» (АТ, 7, 157). Именно в этой зависимости достижения «метафизической достоверности» (АТ, 6, 38; АТ, 7, 477)²⁶³ от успешного избавления от предрассудков, укоренившихся в человеческом духе с детских лет благодаря влиянию органов чувств и неправильного употребления разума, Декарт видит причину необходимости прибегнуть к методическому сомнению как способу поиска достоверных метафизических истин. В этом, в частности, кроется главная причина тесной связи между фундаменталистской стратегией обоснования знания и принципом методического сомнения в его теории знания. Эта связь обусловлена тем, что познание метафизических истин значительно труднее, чем познание истин математических и в обязательном порядке требует применения процедуры универсального сомнения. Вот что Декарт пишет по этому поводу в «Ответе на Вторые возражения»:

«Различие здесь состоит в том, что аксиомы, предпосылаемые в геометрии доказательству теорем, соответствуют показаниям наших чувств и с легкостью допускаются всеми. Таким образом, здесь не содержится никакой трудности — разве что только в правильном извлечении следствий. Последнее же может быть выполнено любым

человеком, даже не очень внимательным: для этого нужно только помнить о предыдущем. [...] Напротив, в моих «Метафизических размышлениях» больше всего внимания уделено ясному и отчетливому восприятию аксиом. И хотя по своей природе эти аксиомы не менее понятны и даже более понятны, чем аксиомы, рассматриваемые в геометрии, все же, поскольку им противостоят многие предрассудки, которые исходят от наших чувств и к которым мы с возрастом привыкаем, они могут быть в совершенстве познаны лишь очень внимательными и мыслящими людьми, абстрагирующими, насколько это возможно, свою мысль от всего телесного; поэтому, если допустить эти основоположения сами по себе, любители противоречить легко их опровергнут» (АТ, 7, 156–157)²⁶⁴.

Необходимость устранения из ума мыслящего субъекта множества предрассудков, обязанных своим возникновением деятельности его органов чувств, иллюстрируется Декартом на примере познания «врожденных идей». Например, говоря о познании такой «вечной истины», как принцип противоречия, французский философ указывает на то, что мыслящий субъект вполне способен воспринимать такое «общее понятие» ясно и отчетливо, то есть знать его достоверно и несомненно. Если же ничего подобного не происходит, то не потому, что «способность познания у одного человека имеет больший охват, чем у другого, но постольку, поскольку, быть может, такие общие понятия противны предвзятым мнениям некоторых людей, кои в силу этого с трудом их воспринимают» (АТ, 8 (1), 24)²⁶⁵. Подобная постановка вопроса предполагает, что достаточно будет при помощи методического сомнения очистить свой ум от предвзятых мнений и идей, как «общие понятия» и «аксиомы» станут восприниматься нами совершенно ясно и отчетливо в качестве достоверных истин. Люди, свободные от предрассудков, говорит Декарт в «Началах философии», «воспринимают эти истины с высочайшей степенью ясности» (АТ, 8 (1), 24)²⁶⁶. Декарт особо подчеркивает, что «предвзятые мнения» следует отбросить, поскольку «это совершенно необходимо для закладки первых оснований философии» (АТ, 8 (2), 37). В противном случае имеется серьезный риск того, что в основу философии будут положены принципы, которые только кажутся мыслящему субъекту абсолютно достоверными, но в действительности не являются таковыми.

Пагубное воздействие заблуждений человеческого ума на установление достоверных и несомненных основоположений знания Декарт усматривает как в том, что они препятствуют поиску первых принципов знания, так и в том, что они создают у мыслящего субъекта

екта превратное представление о тех отношениях, которые существуют между интуитивно усмотренными нами исходными истинами и истинами выводными, полученными из первых при помощи дедуктивного рассуждения. В посвящении, открывающем его «Размышления о первой философии», Декарт описывает эту проблему следующим образом: «Хотя я считаю приводимые мною здесь доводы равными по своей очевидности и достоверности геометрическим истинам или даже превосходящими их, я опасаясь, что многие не поймут их в достаточной мере — как потому, что они несколько длинны и зависят один от другого, так и, главным образом, потому, что они требуют ума, полностью свободного от любых предрассудков и способного легко отрешиться от соучастия чувств» (АТ, 7, 4)²⁶⁷.

Таким образом, хотя с точки зрения Декарта фундаменталистская стратегия обоснования знания является оптимальным способом выведения всей совокупности знания из одного безусловно достоверного положения, он не менее твердо был уверен также и в том, что следование этой стратегии не увенчается успехом до тех пор, пока предварительно при помощи скептических аргументов не будут устранены основные заблуждения человеческого ума. На этом основании Декарт пришел к выводу о том, что «очищение» разума от предрассудков и избавление его от зависимости от чувственного познания (ощущений, восприятий, чувственно-наглядных представлений) является необходимым условием достижения достоверного знания, в том числе достоверного знания первых и самоочевидных начал философии. Эта мысль о необходимости избавиться от влияния чувственного познания совершенно определенно сформулирована уже в «Правилах для руководства ума», в которых, говоря о таких способностях человеческого духа, как память, воображение и чувство, Декарт подчеркивает, что «когда разум имеет дело с теми вещами, в которых нет ничего телесного или подобного телесному (а именно таковы первые и самоочевидные начала философии. — *Т.Д.*), он не может опираться на эти способности. Напротив, чтобы они не мешали ему, необходимо устранить чувства и освободить воображение от всякого отчетливого впечатления, насколько это возможно» (АТ, 10, 416)²⁶⁸. Правда, в этой ранней работе еще нет речи о методическом сомнении; последнее не тематизировано в ней в качестве особой методологической процедуры, направленной на достижение первых и самоочевидных начал философии. Тем не менее в более поздних работах Декарт приходит к мысли о том, что для избавления от предрассудков и заблуждений, осаждающих человеческий ум и мешающих познанию истины, необходимо воспользоваться процедурой

методического сомнения. В этом и заключается связь между фундаменталистской стратегией обоснования знания и методом сомнения в его философии.

2.3. Цели и функции методического сомнения

Отправным пунктом для достижения достоверного знания в философии Декарта является радикальное сомнение во всех прежде приобретенных знаниях и мнениях, которые, как отмечает Декарт, очень часто имеют обыкновение оказываться ложными. Поэтому для того, чтобы добиться достоверного знания, необходимо принимать за истинное только то, что представляется нам совершенно несомненным. Именно на это ориентирует мыслящего субъекта первое правило метода Декарта, изложенное в его «Рассуждении о методе», которое требует от него «никогда не принимать за истинное ничего», что он «не признал бы таковым с очевидностью» (АТ, 6, 18)²⁶⁹. По сути дела в этом правиле уже заложена максима методического сомнения, с помощью которого в философской системе Декарта осуществляется переход от рационалистической методологии к основоположениям метафизики и одновременно производится метафизическое обоснование универсального метода, представляющего собой альфу и омегу рационалистической методологии Декарта. Хотя учение о радикальном сомнении и его преодолении и не включает в себя всю рационалистическую методологию целиком, оно, вне всякого сомнения, играет центральную роль в установлении основоположений метафизики или «первой философии» Декарта. Характеризуя роль метода сомнения в философии Декарта, современный английский историк философии Нового времени Джон Коттингем подчеркивает, что «аргументы, которые Декарт использовал в этой области, приковали к себе внимание как его последователей, так и противников, совершенно несравнимое с тем, которое было уделено другим аспектам его метода»²⁷⁰. Более того, именно использованием процедуры методического сомнения для поиска первых и самоочевидных начал философии во многом обусловлено то глубочайшее влияние, что было оказано философией Декарта на все последующее развитие западной философии.

Функции методического сомнения. С самого начала необходимо оговориться, что роль методического сомнения в философской системе Декарта не ограничивается исключительно устранением предрассудков и заблуждений и нахождением первых и самоочевидных

начал философии, о чем уже шла речь выше. В рамках его философской системы методическое сомнение выполняет по крайней мере четыре функции²⁷¹. Прежде всего, 1) оно обладает *антискептической* функцией, которая осуществляется за счет предельной радикализации сомнения и его направленности на достижение абсолютно достоверного знания. Затем, 2) методическое сомнение способствует «очищению» человеческого ума от целого ряда заблуждений и предрассудков, играющих роль препятствий на пути человеческого познания. В этом находит свое выражение его *элиминативная* функция. Кроме того, 3) применение процедуры методического сомнения позволяет рефлексивно корректировать отношение мыслящего субъекта к внешнему миру и тем самым избегать наивно-реалистического подхода к последнему. Эта особенность методического сомнения может быть названа его *корректирующей* функцией. Наконец, 4) выступая в роли средства поиска первых и самоочевидных начал философии, Декартово методическое сомнение реализует свою *конструктивную* функцию. В дальнейшем в данном разделе мы рассмотрим вышеуказанные базисные функции методического сомнения более подробно.

Прежде всего несколько слов необходимо сказать о конструктивной функции методического сомнения. Согласно Декарту, конструктивная функция методического сомнения заключается в том, чтобы найти первые и самоочевидные начала философии и тем самым установить, «какие истины среди всех тех, что доступны человеческому познанию, наиболее достоверны и легче всего познаваемы» (АТ, 10, 510)²⁷². Использование методического сомнения в качестве особой методологической процедуры направлено в системе Декарта на достижение абсолютно достоверного знания о таком первоначале, которое можно было бы принять за исходный пункт метафизики и тем самым — всей философии в целом. При этом правило очевидности, разработанное Декартом, подразумевает, что в основу философии должны быть положены такие же самоочевидные начала, какими являются аксиомы геометрии. Однако познать самоочевидные начала (аксиомы) философии труднее, чем аксиомы геометрии, «поскольку им противостоят многие предрассудки, которые исходят от наших чувств и к которым мы с возрастом привыкаем» (АТ, 7, 156). Поэтому для поиска первых и самоочевидных начал философии Декарт рекомендует использовать процедуру радикального сомнения во всех тех общепринятых знаниях, которые мы до сих пор считали истинными, и действовать так до тех пор, пока мы не наткнемся на что-то истинное и несомненное. Найденное подобным образом положение и ста-

нет тем самоочевидным началом новой философии, которое надо будет положить в ее основу. Для того чтобы надлежащим образом исполнить роль первого и самоочевидного начала философии, это искомое положение должно удовлетворять определенным требованиям. Прежде всего, это положение должно быть совершенно несомненным, причем оно должно восприниматься таковым каждым, кто сталкивается с ним в опыте своего духовного самопознания. Кроме того, это положение не должно зависеть от других, более достоверных положений, поскольку в этом случае нам потребовались бы какие-то дополнительные гарантии его достоверности. Следовательно, на роль первого принципа философии можно было избрать только такой, истинность которого была бы известна мыслящему субъекту непосредственно. Кроме того, это должен быть такой принцип, который можно было бы использовать в качестве «абсолютного» термина в цепочке дедуктивных выводов. Наконец, как особо подчеркивает Декарт, это несомненное положение, которое предстоит найти с помощью методического сомнения и сделать первым и самоочевидным началом философии, должно быть положением, которое относилось бы к «чему-либо существующему». На это, в частности, Декарт указывает в «Началах философии» (Princ. I, 10), где он разъясняет, что не видел необходимости в объяснении содержания ряда формальных аксиом типа положений «Из ничто ничего не происходит», «Целое больше части», «Для того чтобы мыслить, необходимо существовать» и т.д., которые представлялись ему самоочевидными, но при этом замечает, что он считал необходимым утверждение несомненности существования не только подобных формальных аксиом, которые сами по себе не дают познания ни одной из сущих вещей, но и самих действительно существующих вещей. Поэтому роль первого и самоочевидного начала философии отводится Декартом не формальным аксиомам и не суждениям математики, а, напротив, определенному суждению существования, причем такому, которое должно быть безусловно достоверным положением, из которого, как из одного источника, в логической последовательности можно было бы развернуть всю совокупность достоверных знаний. Таким образом, искомое положение, на достижение которого направлено методическое сомнение в своей конструктивной функции, должно было быть 1) совершенно несомненным; 2) познаваемым непосредственно (интуитивно), а не опосредованно (дедуктивно) и 3) относящимся к чему-то существующему. В свою очередь, правильный выбор первого и самоочевидного начала философии, осуществленный в соответствии с

очерченными выше требованиями, позволил бы, по мнению Декарта, заложить прочный «фундамент истины» для всей философской системы в целом.

Методическое и эмпирическое сомнение. Методическое сомнение Декарта необходимо тщательно отличать от эмпирического сомнения, которое человек может испытывать по тому или иному жизненному поводу²⁷³. Обычно, когда речь заходит о сомнении, это означает, что мы испытываем чувство неуверенности в отношении истинности или правдоподобия того или иного положения, поскольку его содержание представляется нам сомнительным с точки зрения всего остального имеющегося у нас знания. Такое сомнение можно по праву назвать эмпирическим сомнением. Оно имеет определенные степени интенсивности, поэтому обычно принято говорить, что в одном положении мы сомневаемся в большей степени, нежели в другом. Понятое подобным образом, эмпирическое сомнение обладает по крайней мере тремя важными свойствами. Во-первых, мы непосредственно испытываем или ощущаем сомнение в качестве сильного или слабого; с течением времени и с появлением дополнительной информации интенсивность нашего сомнения по поводу того или иного положения может усиливаться или ослабевать. Во-вторых, появление у человека сомнения в том или ином положении обусловлено содержательными особенностями того положения, что вызывает у нас сомнение. Иными словами, мы сомневаемся потому, что испытываем неуверенность в истинности или правдоподобии того, о чем говорится в соответствующем положении. Наконец, в-третьих, само состояние уверенности или неуверенности не может быть прекращено сомневающимся человеком в одностороннем порядке, простым усилием его воли. В случае с эмпирическим сомнением требуется определенное изменение обстоятельств, находящихся вне контроля сомневающегося — прошествие определенного промежутка времени, появление дополнительной информации, изменение направления внимания или интереса сомневающегося, — для того, чтобы сомнение ослабло или же исчезло совсем. Напротив, методическое сомнение Декарта не обладает ни одной из вышеперечисленных характеристик. Сомнение в методическом смысле — то есть в том самом смысле, в котором Декарт говорит, что он принял решение во всем сомневаться, — весьма отличается от эмпирического сомнения. Когда речь идет о методическом сомнении, мы обычно не испытываем психических переживаний, которые можно было бы назвать «чувством неуверенности», поскольку положения, на которые направлено методическое сомнение, вовсе не обязательно должны выглядеть со-

мнительными; более того, они даже могут представляться нам истинными. Соответственно коль скоро при применении методического сомнения нет никакой необходимости в том, чтобы мы испытывали чувство неуверенности, то по отношению к методическому сомнению нельзя говорить о том, что оно может быть более или менее сильным относительно различных истин. Поэтому методическое сомнение, при помощи которого Декарт стремится найти исходный достоверный принцип своей философии, отличается от эмпирического сомнения прежде всего тем, что оно не имеет отношения к чувству неуверенности или сомнения, переживаемому человеком в своей внутренней душевной жизни в тех или иных жизненных обстоятельствах. Кроме того, о методическом сомнении нельзя сказать, что своим появлением оно обязано содержательным особенностям тех положений, на проверку достоверности которых оно направлено. Когда речь идет о методическом сомнении, мы сомневаемся в правильности или правдоподобии даже тех положений, которые обычно считаем истинными; это касается, в частности, как суждений «здравого смысла», так и истин математики. Наконец, методическое сомнение — это сомнение, которое мы специально приводим в действие при помощи акта нашей воли. В то время как эмпирическое сомнение — это не что иное, как чувство неуверенности, которое возникает в нашей душе отнюдь не по нашему собственному произволу, методическое сомнение — это философская процедура, использование которой является результатом следования сознательно принятому решению, возникающему вследствие осуществления замысла сомневаться во всем. Иными словами, в случае с методическим сомнением речь идет о том, что именно сам мыслящий субъект усилием своей воли принимает решение сомневаться во всем, причем ради достижения вполне определенной цели — обретения абсолютно достоверного знания обо всем, что только можно познать. При этом, однако, Декарт специально оговаривается, что это решение не носит чисто «децизионистского» характера, лишённого какой бы то ни было разумной основы, но, напротив, опирается на веские и тщательно продуманные доводы, дающие нам основание для сомнения в истинности тех или иных положений. Недооценка этого момента учения Декарта о методическом сомнении часто приводила и продолжает приводить к ошибочным интерпретациям природы картезианского сомнения, которые можно встретить даже у весьма проницательных и именитых авторов. Так обстоит дело, в частности, с известной трактовкой сомнения Декарта, которая принадлежит классику американской философии XIX в., одному из основоположников американского прагматизма

Чарльзу Сандерсу Пирсу (1839–1914), который в своей статье «Некоторые последствия четырех неспособностей» писал по поводу Декартова универсального сомнения следующее:

«Мы не можем начинать с всеобъемлющего сомнения. Когда мы приступаем к изучению философии, мы должны начинать со всех тех предрассудков, которые у нас в действительности имеются. Эти предрассудки нельзя устранить какой-либо максимой, потому что это такие вещи, сама возможность сомневаться в которых не приходит нам в голову. Поэтому этот исходный скептицизм будет просто самообманом, а не действительным сомнением; и ни один из тех, кто следует картезианскому методу, не будет удовлетворен до тех пор, пока он формально не обретет вновь все те верования, от которых он с виду отказался». И далее: «Верно, что в ходе своих исследований человек может найти некий повод для сомнения в том, во что он верил прежде. Но в этом случае он сомневается потому, что имеет для этого некий положительный повод, а вовсе не потому, что он следует картезианской максиме. Давайте же не будем делать вид, будто бы мы в философии сомневаемся в том, в чем не сомневаемся в глубине души»²⁷⁴.

Подобную оценку Пирсом картезианского сомнения никак нельзя признать справедливой. На самом деле Пирс ошибается, когда утверждает, что методическое сомнение Декарта вступает в действие тогда, когда человек принимает решение следовать картезианской максиме и не принимать за истинное ничего, что могло бы дать ему хотя бы малейший повод для сомнения. Совсем напротив, Декарт, когда он рассуждает о методическом сомнении, подчеркивает, что человек начинает сомневаться в истинности своих прежних мнений не просто потому, что к этому его обязывает «субъективное» решение его собственной воли, но лишь в том случае, если у него имеются достаточно веские соображения, заставляющие его более осмотрительно относиться к степени эпистемологической надежности своих суждений и еще раз критически «взвесить» их при помощи процедуры методического сомнения. В частности, в «Ответе на Пятое возражение» Декарт, комментируя свою позицию по интересующему нас вопросу, писал: «Я и в самом деле говорю, что имелась определенная трудность в том, чтобы устранить из наших мнений то, что мы считали истинным прежде. Одна из причин этого заключается в том, что прежде чем мы примем решение сомневаться, нам потребуются какой-то повод для сомнения; вот почему в своем «Первом размышлении» я выдвинул принципиальные соображения в пользу сомнения» (АТ, 9 (1), 204).

Еще одна ошибочная интерпретация природы методического сомнения, о которой следует упомянуть, связана с мнением, будто бы, выдвигая требование сомневаться, Декарт тем самым призывает не к сомнению, а к неверию. Подобной точки зрения придерживался, в частности, французский философ Пьер Гассенди (1592–1655), который считал, будто Декарт призывает «все считать ложным» (АТ, 7, 257–258). Однако в действительности Декарт, говоря о методическом сомнении, указывает, что для того, чтобы найти основы достоверного знания, следует сомневаться только в основополагающих причинах возможных заблуждений. В «Первом размышлении» Декарт пишет: «Так как сам разум побуждает нас столь же тщательно воздерживаться от признания вполне достоверных и безусловных истин, сколь и от явно ложных, то, чтобы отвергнуть все эти мнения, будет довольно, если для каждого из них я найду причину в нем усомниться» (АТ, 7, 18)²⁷⁵. Нет необходимости доказывать ложность всего того, что нам известно; достаточно подвергнуть критической проверке только самые базисные и коренные знания о действительности. Если достоверность этих последних в свете методического сомнения окажется скомпрометированной, то потеряют свою силу и все те следствия, которые из них можно вывести.

Судя по всему, Декарт и сам прекрасно понимал, что предложенная им процедура поиска несомненного знания не избежит столкновения с неверными интерпретациями и оценками. Об этом, в частности, свидетельствуют его «Размышления о первой философии», в «Кратком обзоре» которых он писал, что «полезность такого рода размышления не сразу бросается в глаза», но при этом тут же оговаривался, что сомнение «очень важно в том отношении, что освобождает нас от всех предрассудков и пролагает легчайший путь к отчуждению ума от чувств; наконец, оно подводит нас к отказу от сомнения в тех вещах, истинность которых оно устанавливает» (АТ, 7, 12)²⁷⁶.

Универсальный характер методического сомнения. Декартово методическое сомнение часто характеризуют как универсальное, или «всеобъемлющее», сомнение. Эта характеристика сомнения заслуживает отдельного комментария. Когда речь идет о такой характеристике процедуры сомнения, как ее универсальность, то здесь необходимо иметь в виду два принципиально важных аспекта. Прежде всего, Декарт полагает, что в целях достижения достоверного знания необходимо подвергнуть радикальному сомнению *все* общепринятые знания о мире; этим и определяется универсальность его сомнения. Декарт обосновывает свою постановку проблемы, прибегая к использованию в «Ответе на Седьмые Возражения» метафоры поиска

неиспорченных яблок в корзине, относительно которой человек не знает, находятся ли там испорченные яблоки или нет. «Предположим, — пишет Декарт о подобного рода персонаже, — что у него в руках была бы корзина, полная яблок, и он опасался бы, как бы какие-то из этих яблок не оказались гнилыми; если бы при этом он решил выбросить гнилые яблоки, дабы они не испортили остальных, то как бы он поступил? Разве он не опустошил бы прежде всего всю корзину? А затем, перебрав по отдельности каждое яблоко, разве не положил бы он обратно в корзину лишь те из них, которые признал бы хорошими, отбросив все остальные? Точно таким же образом те, кто никогда не философствовал правильно, имея в своем уме различные мнения, накопленные с детства, справедливо опасаются, как бы они не оказались в большинстве своем ложными, и делают попытку отделить их от прочих, дабы из-за этой мешанины все их мнения не стали недостоверными. Лучший путь для достижения их цели — отбросить раз и навсегда все свои прежние мнения как недостоверные или ложные, а затем, перебрав каждое свое мнение по порядку, сохранить лишь те, кои они признают истинными и несомненными» (АТ, 7, 481)²⁷⁷.

Проблема, однако, заключается в том, что если бы мы стали рассматривать все известные нам положения по отдельности, то процесс их пересмотра носил бы бесконечный характер и нам вряд ли удалось бы добиться успеха на этом поприще. Более того, совершенно очевидно, что мыслящему субъекту просто-напросто не под силу подвергнуть все свои мнения одно за другим процедуре методического сомнения. Иными словами, возникает вроде бы парадоксальная ситуация: методическое сомнение требует от нас отказа от всех прежних знаний как от ложных, и в то же самое время мы не в состоянии пересмотреть все известные нам положения по отдельности, оставив только те, которые являются истинными. По мнению Декарта, выход из этого затруднения нам подсказывает сама структура человеческого знания. Для того чтобы найти первые и самоочевидные начала философии, нет необходимости пересматривать все наши общепринятые знания одно за другим. Дело в том, что структура человеческого знания такова, что в его рамках одни знания находятся в логической зависимости от других, которые по отношению к первым и к структуре всего знания в целом выступают в роли коренных, базисных видов знаний. На этом основании Декарт приходит к выводу, что при осуществлении процедуры методического сомнения следует ограничиться проверкой тех коренных, базисных типов знания, на достоверности которых, как мы привыкли считать, основывается наша

убежденность в достоверности всех остальных общепринятых знаний. Коль скоро достоверность оснований того общепринятого знания, которым мы располагаем, окажется подорванной благодаря применению к ним процедуры методического сомнения, то с неизбежностью зашатается и рухнет и все построенное на них знание. В частности, в «Первом размышлении» он совершенно недвусмысленно высказывается в пользу именно подобной стратегии практического осуществления методического сомнения. По словам Декарта, «не требуется также и обзора всех взглядов по отдельности — это было бы бесконечным занятием. Но поскольку когда подкапывают фундамент, само по себе рушится все, что на нем возведено, я хочу сразу подступить к самим принципам, на которые опиралось все, во что я некогда верил» (АТ, 7, 18)²⁷⁸. Иными словами, Декарт полагает, что требование универсальности методического сомнения будет соблюдено и в том случае, если его непосредственной точкой приложения, — и в этом состоит второй важнейший аспект универсального характера сомнения, — послужат не все без исключения, но только самые основополагающие, или коренные, знания, на которых строится вся наша картина мира. Следуя этой стратегии, мыслящий субъект должен будет подвергать свои коренные, базисные знания проверке радикальным сомнением до тех пор, пока не наткнется на такое положение, которое будет успешно сопротивляться всем его попыткам усомниться в его истинности.

Требование Декарта, чтобы сомнение было универсальным и при этом направлялось на проверку именно коренных, базисных типов человеческого знания, преследовало своей целью не допустить принятия за достоверное знания, которое только кажется нам таковым по той причине, что в рамках системы знания одни положения обычно поддерживаются другими, и эта взаимосогласованность положений создает видимость достоверности не вполне достоверных знаний. Для того чтобы проиллюстрировать суть проблемы, воспользуемся примером из области архитектуры. Предположим, что архитектор, желая сделать конструкцию здания более устойчивой и надежной, начинает перестраивать его по частям вместо того, чтобы снести старое здание и построить на его месте новое, но уже на более прочном фундаменте. В этом случае возникает опасность того, что в зависимости от числа этажей, которые будут соединены между собой, вся конструкция в целом будет казаться довольно прочной благодаря соединению отдельных частей здания друг с другом, создающей обманчивое впечатление прочности всей конструкции в целом. Предположим далее, что наш архитектор переходит от одной несущей конст-

рукции к другой, проверяя каждую несущую конструкцию на прочность по отдельности, тогда как вся конструкция в целом подобной проверке на прочность не подвергается. Эта процедура проверки, осуществляемой по частям, чревата ошибочным принятием сочлененности отдельных частей строения друг с другом за доказательство прочности того фундамента, на котором держится все строение. Точно так же обстоит дело и с проблемой познания. В том случае, когда какой-то ряд принятых на веру положений является достаточно значительным по объему, а сами эти положения тесно связаны друг с другом, процедура сомнения, рассматривающая входящие в этот ряд положения по отдельности, тогда как все остальные положения данного ряда оказываются не затронутыми сомнением, способна ввести мыслящего субъекта, это сомнение практикующего, в заблуждение относительно достоверности рассматриваемых положений. Универсальное сомнение призвано устранить подобного рода обманчивую достоверность общепринятого знания. Иллюстрацией подобного способа решения проблемы опять-таки может послужить пример из области архитектуры. Если первоначально разделить несущие конструкции от всех остальных, то вероятность правильной оценки прочности фундамента может существенно увеличиться. То же самое Декарт предлагает сделать и в отношении структуры человеческого знания: следует в первую очередь рассмотреть несущие опоры эпистемологической конструкции, то есть первые принципы, на которые опираются все прочие уровни знания. Если первые принципы, на которых зиждется все здание философии, окажутся недостоверными, то это вынудит мыслящего субъекта с сомнением отнестись и к достоверности всех тех положений, которые были в систематическом порядке выведены из этих первых принципов; тем самым будет реализовано притязание методического сомнения на универсальность.

Антискептическая функция методического сомнения. Нацеленность методического сомнения Декарта на достижение достоверного знания отличает его сомнение от сомнения скептиков. Своим сомнением скептики ставили под вопрос не только все общепринятое знание, но и саму возможность адекватного познания. Напротив, универсальное сомнение Декарта – это не суждение о невозможности какого бы то ни было достоверного знания, но методическое предписание, следуя которому можно познать достоверные истины. Как справедливо замечает В.Хесле, «Декарта можно считать кем угодно, но только не скептиком. Ведь сомнение имеет своей целью достижение абсолютной достоверности, нахождение архимедовой точки не-

гативности, отрекающейся от всего. Способности к абстракции соответствует страстный поиск истины, которая, тем не менее, должна доказать себя с тем, чтобы стать достоверной»²⁷⁹.

Характеризуя антискептическую направленность своего радикального сомнения, Декарт в «Рассуждении о методе» писал о том, что он «не подражал, однако, тем скептикам, которые сомневаются только для того, чтобы сомневаться, и притворяются пребывающими в состоянии постоянной нерешительности. Моя цель, напротив, заключается в том, чтобы достичь уверенности и, отбросив зыбучие наносы и пески, найти твердую почву» (АТ, 6, 29)²⁸⁰. В данном случае речь опять идет о комплексе теоретических представлений, проникнутых метафорикой «оснований» и «фундамента». Для того чтобы установить истинные основоположения для философии, или, как выражается сам Декарт, «найти твердую почву» для философского системосозидания, необходимо прежде всего с помощью методического сомнения избавиться от всего сомнительного, т.е. отбросить зыбучую почву и пески, с самого начала способные погубить философское предприятие по поиску истины. Только после того как благодаря сомнению будет обретена твердая почва, можно будет на ней, как на непоколебимом и прочном фундаменте, построить всю систему достоверного знания. Иными словами, Декарт с самого начала заявляет, что его метафизический поиск нацелен на установление абсолютно достоверного знания, которое в силу своей неоспоримости может только быть знанием о первом принципе, лежащем в основе философской системы. Эта нацеленность Декартова методического сомнения на поиск несомненного знания позволяет ему – впервые в истории западноевропейской философии – превратить сомнение, истолкованное в качестве особенной процедуры мышления, из морального, легитимирующего особый образ жизни философа, в методическое, образующее необходимое условие достижения достоверного знания и разыскания несомненных основоположений метафизики. В этом кроется важное отличие методического сомнения Декарта от античного скептицизма, равно как и от скептицизма эпохи Возрождения. Ричард Рорти характеризует эту трансформацию скептицизма в новой философии Декарта следующим образом: «В то время как античный скептицизм был моральной установкой, стилем жизни, реакцией на претензии интеллектуальной моды тех дней, скептицизм в манере «Первого размышления» Декарта был совершенно определенным, точным, «профессиональным» вопросом: откуда мы знаем, что нечто ментальное репрезентирует нечто нементальное? [...] Понятие познания как внутренней репрезентации столь естественно для нас, что аристотелевская модель кажется нам просто странной, а

картезианский (в противоположность пирроновскому «практическому») скептицизм кажется нам столь привычной частью «философского» мышления, что мы удивляемся, как это Платон и Аристотель не столкнулись с ним напрямую»²⁸¹.

Теоретико-познавательная направленность методического сомнения. Нацеленность методического сомнения на достижение несомненного знания обуславливает его *теоретико-познавательную* направленность; необходимым условием осуществления процедуры радикального сомнения становится его отделение от морально-практической жизни человека. Поэтому в третьей части «Рассуждения о методе» Декарт отграничивает свою программу достижения достоверного знания, а следовательно, и сферу использования радикального сомнения, областью теоретического познания, выводя тем самым за ее рамки область морально-практической жизни. Это означает, что Декарт видел задачу своего методического сомнения прежде всего в теоретическом поиске истины, функция которого – получение достоверного знания о самоочевидных началах философии. В частности, в «Первом размышлении» Декарт писал по поводу теоретической направленности своего методического сомнения следующее: «Я имею дело не с практическим применением вещей, но с их теоретическим рассмотрением» (АТ, 7, 22). В повседневной жизни, утверждает Декарт, человек не в состоянии придерживаться методического сомнения, поскольку он не способен руководствоваться им при решении практических проблем. По большому счету, в рамках своей повседневной жизни человек не испытывает особой потребности в абсолютно достоверном знании; в подавляющем большинстве случаев для того, чтобы достичь желаемых практических целей, ему достаточно правдоподобных соображений. Поэтому для того, чтобы иметь возможность применить методическое сомнение, требуется ограничить область его действия теоретической замкнутой сферой. «Это сомнение, – указывает Декарт в «Началах философии», – не следует относить к жизненной практике. Это сомнение должно быть ограничено лишь областью созерцания истины. Ибо что касается жизненной практики, то, поскольку мы должны зачастую действовать прежде, нежели мы избавились от сомнений, мы нередко бываем вынуждены усвоить то, что является всего лишь правдоподобным, а иногда и просто выбрать одно из двух, если ни одно из них не представляется более правдоподобным, чем другое» (АТ, 8 (1), 5)²⁸².

Следует, однако, сразу же оговориться, что это противопоставление теоретической и практической сторон философии Декарта в конечном счете имело условный и относительный характер, поскольку

ку для его понимания философии не было характерно противопоставление философии как науки и философии как мудрости, то есть философии как достоверного умозрительного знания и философии как праведного и благого образа жизни. Как подчеркивает по этому поводу в одном из своих исследований тонкий знаток философии Декарта Александр Койре, «мудрость без науки приемлема для Декарта не в большей степени, чем наука без мудрости, поскольку, как утверждает сам французский мыслитель, он “всегда горячо желал научиться отличать истинное от ложного, чтобы отчетливо разбираться в своих действиях и уверенно идти в этой жизни”» (АТ, 6, 10)²⁸³. Иными словами, направленность сомнения на достижение достоверного знания, достигаемая благодаря способности мыслящего субъекта «отличать истинное от ложного» и определяющая его теоретический характер, в конечном счете имеет своей целью правильное моральное поведение философа. Собственно говоря, эту опосредованную связь между теоретическими и практическими аспектами своей философии и признает Декарт тогда, когда в цитированном выше отрывке из «Рассуждения о методе» говорит о том, что достоверное знание требовалось ему для того, чтобы отчетливо разбираться в своих действиях и уверенно идти в этой жизни. Хотя метафизика, на достижение первых принципов которой направлено методическое сомнение, не может иметь непосредственного применения в области морально-практической жизни, однако косвенным образом она существенно необходима для морально правильного жизненного поведения, поскольку она представляет собой основу как теории, так и руководимой теорией практики жизненного поведения.

Проблема методического сомнения и «временная» мораль. С теоретико-познавательной направленностью методического сомнения, изолирующей его от целеполаганий практической жизни, самым непосредственным образом связана идея так называемой «временной морали» (*une morale par provision*), которую Декарт развивает в «Рассуждении о методе».

Выше уже отмечалось, что в письме к французскому переводчику «Начал философии», опубликованных в 1644 г. на латинском языке, Декарт уподобляет структуру своей философии дереву, корни которого составляет метафизика, ствол — физика, а крону — медицина, механика и этика. «Последнюю, — пишет в этом письме Декарт, — я считаю высочайшей и совершеннейшей наукой, которая предполагает полное знание других наук и является последней ступенью к высшей мудрости» (АТ, 9 (2), 14)²⁸⁴. В подобной высокой оценке этики как теоретической дисциплины нет ничего удивительного, если толь-

ко принять во внимание то первостепенное значение, которое Декарт придавал практическому предназначению философии. Как подчеркивал Декарт в этом же письме к переводчику «Начал философии», каждый народ тем более цивилизован и образован, чем больше в нем философствуют; «поэтому нет для государства большего блага, как иметь истинных философов» (АТ, 9 (2), 3)²⁸⁵. При этом наибольшая польза могла быть извлечена из тех частей философии, которые должны были быть разработаны в самом конце, когда построение системы философских знаний приблизится к своему завершению. В ряду тех наук, что, по словам Декарта, должны были быть разработаны под конец, этика занимает совершенно особое место. Будучи дисциплиной, стоящей на вершине всей иерархии наук, она может появиться только после того, как будут созданы все прочие дисциплины, включая метафизику и математическую физику. Проблема, однако, заключается в том, что на протяжении всего того времени, когда философ будет заниматься построением своей философской системы, он должен следовать определенным моральным правилам. Для того чтобы решить эту задачу, Декарт принимает решение взять на вооружение несколько временных моральных принципов, которые могли бы послужить указаниями, ориентирующими философа в его повседневной морально-практической жизни. При этом он подчеркивает, что не считает эти принципы безусловно истинными, но лишь полезными для того, чтобы жить счастливо, пока в его распоряжении нет ничего лучшего. Изложению и интерпретации этих временных принципов посвящена третья глава «Рассуждения о методе», носящая название «Несколько правил морали, извлеченных из этого метода». Здесь Декарт, в частности, пишет, что наряду с разработкой универсального метода ему необходимо было выработать ряд правил морали, которыми он мог бы руководствоваться в своей повседневной жизни в период применения радикального сомнения. Эти правила Декарт излагает в третьем разделе «Рассуждения о методе», характеризуя их как некую «временную мораль». Само понятие «временной морали», помимо того, что следовать ей надо в определенный промежуток времени, основано еще и на игре слов. «Начиная перестройку помещения, в котором живешь, — пишет Декарт, — мало сломать старое, запастись материалами (*faire provision*) и архитекторами или самому приобрести навыки в архитектуре и, кроме того, тщательно наметить план — необходимо предусмотреть другое помещение, где можно было бы с удобством поселиться во время работ; точно так же, чтобы не быть нерешительным в своих действиях, пока разум обязывал меня к нерешительности в суждениях, и чтобы иметь возможность

прожить это время как можно более счастливо, я составил себе наперед некоторые правила (временной. — *Т.Д.*) морали (*une morale par provision*)» (АТ, 6, 22)²⁸⁶.

По словам Декарта, эта мораль должна состоять из трех или четырех правил. По мнению ряда исследователей, это «или» (*ou*) является указанием на особый статус, который Декарт приписывает четвертому правилу среди всех прочих, благодаря которому четвертое правило составляет своего рода основу для трех остальных и в этом смысле — для всей временной морали в целом²⁸⁷.

Первое правило представляет собой исходный пункт всех размышлений Декарта и очерчивает границу определяемой следованием правилам морали повседневной жизни философа. Оно в первую очередь требует от него уважения к законам и нравам своего государства и к обетам исповедуемой им религии²⁸⁸. По словам Декарта, первое правило состояло в том, чтобы «повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии, в которой, по милости Божией, я был воспитан с детства, и руководствуясь во всем остальном наиболее умеренными и чуждыми крайностей мнениями, сообща выработанными самыми благоразумными людьми, в кругу которых мне предстояло жить» (АТ, 6, 23)²⁸⁹. Что же касается других моментов поведения, то здесь философ принял решение брать пример с наиболее благоразумных людей, с которыми ему придется столкнуться на жизненном пути, поскольку, только действуя подобным образом, можно совершать правильные поступки. «Я был убежден, — пишет Декарт по этому поводу, — что лучше всего следовать мнениям наиболее благоразумных людей» (АТ, 6, 23)²⁹⁰. При выборе из нескольких одинаково распространенных мнений преимущество следует придавать наиболее умеренным из них и, насколько это только возможно, избегать крайностей. «Между многими мнениями, одинаково распространенными, — пишет Декарт, — я всегда выбирал самые умеренные, поскольку они и наиболее удобные в практике, и, по всей вероятности, лучшие, так как всякая крайность плоха, а также и для того, чтобы в случае ошибки менее отклоняться от истинного пути, чем если бы я, выбрав одну крайность, должен был перейти к другой крайности» (АТ, 6, 23–24)²⁹¹. Наконец, следует избегать принимать на себя обязательства, которые могли бы в каком-либо отношении ограничить нашу свободу и не позволить следовать тем вещам, которые мы в будущем сочтем благими. По словам Декарта, поскольку «я не видел в мире ничего, что всегда оставалось бы неизменным, и так как лично я стремился все более и более совершенствовать свои суждения, а не ухудшать их, то я полагал, что совершил бы большую ошиб-

ку против здравого смысла, если бы, одобряя что-либо, обязал себя считать это хорошим и тогда, когда оно перестало быть таковым или когда я перестал считать его таковым» (АТ, 6, 24)²⁹².

Второе правило требует от индивида решительного действия в неопределенной ситуации. В условиях, когда существует несколько возможных вариантов действия и отсутствует достаточная информация, которая позволила бы сделать когнитивно обоснованный выбор в пользу одного из них, необходимо, приняв какое-то решение, твердо ему следовать. «Моим вторым правилом, — пишет Декарт, — было оставаться настолько твердым и решительным в своих действиях, насколько это было в моих силах, и с не меньшим постоянством следовать даже самым сомнительным мнениям, если я принял их за вполне правильные» (АТ, 6, 24)²⁹³. В качестве иллюстрации Декарт приводит пример с путником, заблудившимся в лесу и ищущим верную дорогу. «В этом, — пишет он о происхождении второго правила своей временной морали, — я уподоблял себя путникам, заблудившимся в лесу: они не должны кружить или блуждать из стороны в сторону, ни тем паче оставаться на одном месте, но должны идти как можно скорее в одну сторону, не меняя направления по ничтожному поводу, хотя первоначально всего лишь случайность побудила их избрать именно это направление. Если они и не придут к своей цели, то все-таки выйдут куда-нибудь, где им, по всей вероятности, будет лучше, чем среди леса» (АТ, 6, 24–25)²⁹⁴. Из этой рекомендации Декарта вытекает, что в повседневной жизни при отсутствии достоверного знания необходимо руководствоваться правдоподобными мнениями, а при наличии нескольких вариантов действия — следовать наиболее вероятному среди них и при этом рассматривать его как вполне надежный образ действия. Для осуществления правильного выбора следует иметь в виду то, что сравниваемые Декартом во втором правиле образы поведения имеют разные последствия, которые необходимо сопоставлять друг с другом при принятии решения. Как подчеркивает Декарт, «так как житейские дела часто не терпят отлагательств, то несомненно, что если мы не в состоянии отличить истинное мнение, то должны довольствоваться наиболее вероятным. И даже в случае, если мы между несколькими мнениями не усматриваем разницы в степени вероятности, все же [мы] должны решиться на какое-нибудь одно и уверенно принимать его по отношению к практике не как сомнительное, но как вполне истинное по той причине, что были верны соображения, заставившие нас избрать его» (АТ, 6, 25)²⁹⁵. Действуя подобным образом, индивид будет иметь все шансы избежать раскаяния и угрызений совести и жить счастливо. Впоследствии один из

классиков американского прагматизма Уильям Джеймс (1842–1910), образно охарактеризовав это второе правило «временной морали» Декарта как «волю к вере», превратит его в краеугольный камень своего психологического прагматизма²⁹⁶.

Третье правило навеяно этикой стоиков; оно призывает индивида к самоограничению и требует от него изменять скорее свои желания, нежели окружающий мировой порядок. В этом случае утешением ему, как и в свое время Эпиктету (ок. 50 – после 120 н. э.), может послужить довод о том, что единственное, что находится в нашей власти, – это наши мысли. «Третьим моим правилом было, – пишет Декарт, – всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу (*fortune*), изменять свои желания, а не порядок мира и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мысли и что после того, как мы сделали все возможное с окружающими нас предметами, то, что нам не удалось, следует рассматривать как нечто абсолютно невозможное» (АТ, 6, 25)²⁹⁷.

При создании третьего правила «временной морали» Декарт отталкивается от определенного представления о соотношении между человеческим разумом и волей. А именно, он полагает, что наша воля стремится только к тем целям, которые разум указывает ей в качестве достижимых. Поэтому, если человек хочет быть счастливым, ему не следует стремиться к тому, что недостижимо; напротив, ему следует ограничивать свои желания только тем, что возможно. Действуя подобным образом, можно будет обратить необходимость в добродетель и отказаться от стремления к обладанию теми благами, которые находятся вне нашей власти. Правда, для того, чтобы приучиться рассматривать вещи под таким углом зрения, требуется долгое упражнение и частое размышление. Однако если пройти этот путь до конца, то достоинства такого самоограничения не заставят себя ждать. «В этом, я думаю, – пишет Декарт, – главным образом состояла тайна философов, которые некогда умели поставить себя вне власти судьбы и, несмотря на страдания и бедность, соперничать в блаженстве со своими богами» (АТ, 6, 26)²⁹⁸.

Наконец, четвертое правило служит для обоснования и оправдания трех остальных. Последовательно обозревая все людские занятия, Декарт выбирает из них наилучшее – философию – и решает всецело посвятить себя этой науке. «Для себя я решил, – пишет он, – что нет ничего лучшего, как продолжать те дела, которыми я занимаюсь, т.е. посвятить всю свою жизнь совершенствованию моего разума и подвигаться, насколько буду в силах, в познании истины по принятому мною методу» (АТ, 6, 27). По признанию самого философа,

использование этого метода для открытия истины не раз приносило ему удовлетворение, «приятнее и чище которого вряд ли можно получить в этой жизни» (АТ, 6, 27)²⁹⁹. Кроме того, требуемое третьим правилом самоограничение будет оправданным только в том случае, если оно будет исполнять роль средства, с помощью которого в будущем удастся достичь приобретения всех знаний, какие только возможны, и тем самым — всех истинных благ.

Если от расшифровки отдельных правил временной морали перейти теперь к ее общей характеристике, то прежде всего необходимо будет отметить, что «временная мораль» не является содержательной моралью, дающей индивиду конкретные рекомендации на разные случаи жизни. Временная мораль — это мораль, состоящая из формально-методических правил, которые указывают индивиду, как вести себя в тех ситуациях, когда в его распоряжении нет достоверного морально-практического знания³⁰⁰. Создавая правила своей временной морали, Декарт в первую очередь очерчивает ту область, в пределах которой поведение философа должно определяться сложившимися институтами и традициями; тем самым одновременно конституируется замкнутая сфера теоретического дискурса, в рамках которой философ в целях поиска истины имеет полное право применять радикальное сомнение, и притом безо всякой оглядки на сложившиеся институты, привычки и традиции. При обзоре правил временной морали движение идет от внешнего плана к внутреннему: сперва речь идет об ориентации на окружающих индивидов (первое правило), затем о решимости, которую необходимо проявлять в том, что касается своего собственного поведения (второе правило), и, наконец, моральное самоопределение центрируется вокруг мыслей и волеизъявления мыслящего субъекта (третье правило). В концепции временной морали Декарта переплетается два мотива, оба из которых восходят к античной философии, и прежде всего к этике Аристотеля. Первый мотив связан с целеполаганием морального дискурса: Декарт, как и Аристотель, уверен в том, что предназначение этики состоит в том, чтобы осуществлять практическое руководство человеком в его стремлении к благой жизни. Второй мотив также является прямым отголоском философии Аристотеля: он выражается в том предпочтении, которое Декарт отдает «совершенствованию своего разума» и «познанию истины» (АТ, 6, 27) перед другими формами человеческой жизни. Тем самым он совершенно недвусмысленно делает выбор в пользу созерцательного, а не практического образа жизни. К этим двум мотивам присоединяется еще третий мотив, мотив

самодостаточности, который связан с самоограничением, налагаемым философом на свои желания; этот последний мотив ведет свое происхождение от этической доктрины стоиков.

В «Рассуждении о методе» Декарт сформулировал правила временной морали с той принципиально важной оговоркой, что в будущем они подлежат пересмотру в свете вновь открытых истин (АТ, 6, 27). Несмотря на это, этические представления периода его зрелости в содержательном плане во многих отношениях весьма незначительно отличаются от тех, что встречаются в «Рассуждении». Тем не менее существует четкое различие по форме между временной и содержательной моралью, т.е. различие в характере значимости этических принципов. Это различие выражается в первую очередь в том, что в рамках временной морали эти принципы используются в качестве прагматически релевантных средств, с помощью которых можно обеспечить минимальный уровень практической рациональности, состоящей в выборе из двух зол меньшего, тогда как в рамках содержательной морали этические принципы претендуют на обоснование, достигаемое за счет достоверного познания морально правильного³⁰¹. Согласно идеям, изложенным в переписке Декарта с Елизаветой Пфальцской, а также в его сочинении «Страсти души», действие является «благим», когда оно руководствуется познанием наилучшего. В соответствии с подобным видением природы морального действия Декарт считает добродетелью решимость способствовать воплощению наилучшего в действительность, причем в каждом случае то, что является наилучшим, должно быть познаваемым с помощью чистого разума (АТ, 4, 267; АТ, 11, 460). Так в письме к Елизавете, датированном 4 августа 1645 г., Декарт, излагая основы своего этического рационализма, писал, что «правильное употребление разума, дающее истинное познание блага, препятствует добродетели стать на ложный путь и, более того, согласуя добродетель с дозволенными удовольствиями, настолько облегчает ее применение и так ограничивает наши желания, позволяя понять наше естественное состояние, что следует признать зависимость наивысшего благополучия человека от упомянутого правильного употребления разума; а значит, исследование, помогающее этого добиться, — самое полезное из всех существующих занятий и в то же время, безусловно, самое приятное и сладостное»³⁰². Тем самым решимость, бывшая в рамках временной морали готовностью следовать выбору, сделанному в условиях неопределенности, в окончательном варианте морали Декарта превращается в последовательное следование решениям, принятым на основе достоверного и очевидного познания блага. Отсюда следует, что носившее первоначаль-

чально формальный характер различие между временной и определенной моралью затрагивает также и содержание этических принципов. Это заметно, в частности, на примере конформного характера временной морали. Хотя Декарт и позже сохранил убежденность в том, что в вопросах жизненного поведения лучше всего было бы «всегда идти по столбовой дороге» (АТ, 4, 357)³⁰³, тем не менее конформизм этой позиции принципиально преодолевается его же требованием по возможности принимать морально значимые решения только на основании рационального познания блага. Именно поэтому в содержательной морали Декарта, в отличие от его временной морали, на первом плане стоит не слепая решимость следовать однажды принятому решению, но решимость, основанная на разумном познании морально правильного и свободе, или «великодушии» (*générosité*), которое Декарт определяет как сознание человеком того, что «в действительности ему принадлежит только право распоряжаться своими собственными желаниями и что хвала и порицание зависят только от того, хорошо или плохо он пользуется этим правом. Кроме того, такой человек чувствует в себе самом твердую и непреклонную решимость пользоваться этим правом как подобает, т.е. охотно братья за все, что он считает наилучшим, и оканчивать начатое; это и означает следовать стезей добродетели» (АТ, 11, 446)³⁰⁴.

Гиперболический характер методического сомнения. Еще одна важная отличительная черта, свойственная методическому сомнению Декарта, — это его *гиперболический* характер. Гиперболический характер методического сомнения обусловлен в первую очередь рационалистической концепцией знания, которой придерживался Декарт³⁰⁵. Если должна существовать наука в строгом смысле этого слова, то она должна содержать только совершенное и несомненное знание. Это означает, что наука в завершенном состоянии должна состоять из знаний, которые будут безусловно достоверными, т.е. совершенно неуязвимыми для сомнения. На этом основании Декарт приходит к выводу о том, что положения, носящие вероятный характер, не могут считаться истинным знанием. Как рационалист, Декарт твердо стоит на том, что существует одно, единственно истинное изображение действительности, которое может быть построено только на основании ясных и отчетливых идей. Все, что выходит за рамки этих представлений, не может иметь отношения к философии как к строгой науке. Поэтому целью теоретико-познавательных притязаний Декарта является не *лучшее*, но *единственно верное* объяснение действительности во всем ее разнообразии. В этих условиях предельная радикализация, или гиперболизация, методического сомнения, вы-

ражающаяся в требовании Декарта, сформулированном в «Началах философии», «считать вещи, в коих мы сомневаемся, ложными, дабы тем яснее определить то, что наиболее достоверно и доступно познанию» (АТ, 8 (1), 5)³⁰⁶, выступает в роли гаранта достижения достоверного знания, принимающего форму системы истинных суждений.

О Декартовом методическом сомнении как о гиперболическом можно говорить еще и в другом, тесно переплетенном с вышеуказанным первым, аспекте, связанном как с характером применяемых Декартом скептических аргументов, так и с целеполаганием его методического сомнения. Называя свое сомнение «гиперболическим», Декарт имеет в виду еще и то обстоятельство, что гипотезы, на которые опирается его сомнение — что внешнего мира не существует, что существует хитроумный демон-обманщик, что Бог может вводить нас в заблуждение, — являются в высшей степени необычными. В частности, «гиперболическим» в этом смысле Декарт называет свое сомнение на последних страницах «Размышлений о первой философии», где он, обозревая изложенные доказательства достоверности человеческого познания, говорит о том, что «преувеличенные сомнения последних дней следует отвергнуть как достойные осмеяния (*hyperbolicae superiorum dierum dubitationes, ut risu dignae, sunt explodende*)» (АТ, 7, 90). Тем не менее Декарт требует, чтобы эти гипотезы, несмотря на всю их гиперболичность и неправдоподобие, были приняты всерьез. До тех пор, пока не доказано существование и правдивость Бога, благодаря которому эти гипотезы можно считать не просто невероятными, но ложными, нельзя считать истинным какое-либо мнение, которое с ними не согласуется. В частности, для того, чтобы исправить свои прежние мнения, Декарт соглашается верить в то, что внешний мир не существует. В этом смысле сомнение выступает у него в роли терапевтического средства, способного вылечить человеческое мышление от слепого доверия, питаемого им к данным органов чувств³⁰⁷.

В связи с гиперболическим характером, который Декарт приписывает своему методическому сомнению, возникает два немаловажных вопроса. Первый вопрос заключается в следующем: чем обусловлены столь жесткие требования, которые Декарт предъявляет к достоверности знания? Второй вопрос тесно связан с первым. Его можно сформулировать следующим образом: что делает возможным гиперболизацию сомнения в достоверности человеческого знания?

Для ответа на первый вопрос необходимо подчеркнуть, что, говоря об опасностях заблуждений и самообмана, Декарт начинает с того, что он, как и античные скептики, ссылается на недостоверность чувственного познания, а также на отсутствие в нашем распоряже-

нии надежных критериев, которые позволяли бы нам с полной определенностью отличать сон от яви. Подобные аргументы, однако, могут заставить нас усомниться только в единичных вещах материального мира во время их конкретности и определенности, но никак не в тех основополагающих элементах, из которых складываются наши чувственно-наглядные представления и представления, которыми оперирует чистое мышление, равно как и не в сущностных законах, управляющих движением материальных тел и составляющих предмет математического естествознания. Поэтому для того, чтобы предельно радикализовать свое методическое сомнение, Декарт прибегает к гипотезе о существовании злого гения (*genius malignus*), дополненной гипотезой о существовании Бога-обманщика, который заставляет нас заблуждаться даже относительно тех положений, которые воспринимаются нами ясно и отчетливо.

То, что Декарт пошел по пути радикализации своего методического сомнения и прибегнул для этого к скептическим аргументам, которые в глазах многих его современников выглядели искусственными и экстравагантными, было с его стороны вовсе не плодом субъективистского произвола, но осмысленным и продуманным начинанием. В действительности наиболее глубоким основанием для сомнения в истинности всех имеющихся у него знаний для Декарта служили не характерные для скептицизма античности и эпохи Возрождения положения, что чувства нас обманывают и что невозможно с полной определенностью отличить сон от яви, но констатация принципиальных расхождений между знаниями, основанными на чувственной достоверности, и научным познанием. Открытия в астрономии, связанные с именами Коперника, Кеплера и Галилея, равно как и процесс формирования нового механистического естествознания, как никогда остро поставили эту проблему, поэтому вовсе не случайно, что ее решение столь живо волновало Декарта. Будучи последовательным рационалистом, он всегда выступал против отведения чувственному опыту определяющей роли в процессе познания и подчеркивал, что сущность не только духовных, но и материальных вещей мы постигаем не с помощью ощущений и чувственно-наглядных представлений, но с помощью разума, т.е. посредством тех представлений, которыми оперирует чистое мышление. На этом основании он утверждал, что «ограничивать человеческий разум только тем, что видят глаза, — значит наносить ему великий ущерб» (АТ, 8 (1), 324)³⁰⁸.

Для Декарта как для рационалиста сущность материальных тел сводится к таким элементам, которые представляют собой математические понятия и постигаются исключительно при помощи разу-

ма, а не чувств: протяжению, фигуре и движению. Как пишет по этому поводу сам Декарт в своих «Началах философии», «я не рассматривал ничего, кроме фигуры, движения и величины всякого тела, и не исследовал ничего, что не должно было бы, согласно законам механики, достоверность которых доказана бесчисленными опытами, вытекать из столкновения тел, имеющих различную величину, фигуру или движение» (АТ, 8 (1), 323)³⁰⁹. Из этих трех качеств именно протяжение, понимаемое Декартом как способность тела занимать некоторую часть пространства в длину, ширину и глубину, является определяющим и выражает сущность материальных вещей. Подобное сведение качественных аспектов материального мира к количественным, выражающимся в математических понятиях, крайне характерно для науки Нового времени, одним из выдающихся представителей которой был и сам Декарт. Согласно его точке зрения, только геометрические элементы, познаваемые при помощи представлений, которыми оперирует чистое мышление, выражают истинную сущность материальных вещей и обуславливают возможность достижения достоверного знания о них. Напротив, чувственное познание материального мира не способно дать нам его истинного изображения и в лучшем случае может служить только нашим практическим руководителем, указывая на ту пользу или вред, что могут принести нам материальные вещи. В этом смысле крайне примечательным представляется проводимое Декартом в «Третьем размышлении» противопоставление теоретических представлений о солнце, принятых в астрономии, представлениям о солнце, которые дают нам наши органы чувств. «Я замечаю у себя, — пишет Декарт, — две различные идеи солнца, причем одна из них как бы получена из ощущений и должна быть безусловно отнесена к разряду идей, кои я рассматриваю как благоприобретенные и случайные, — она являет мне солнце весьма незначительным по размеру; другая же идея основана на астрономических доказательствах, т.е. получена с помощью неких врожденных мне понятий или составлена мною каким-то иным способом, так что солнце по своим размерам оказывается в несколько раз больше земли» (АТ, 7, 39)³¹⁰. Как подчеркивает Декарт, невозможно, чтобы обе идеи полностью соответствовали одному и тому же солнцу, как материальному объекту, находящемуся вне мыслящего субъекта, и поэтому разум убеждает нас в предельном отличии от солнца той его идеи, которая дается нам органами чувств. С точки зрения Декарта, только теоретическая идея солнца, образованная разумом и принятая в астрономической науке, выражает истинную природу солнца. На основании всех этих доводов он приходит к выводу о том,

что «тела воспринимаются, собственно, не с помощью чувств или способности воображения, но одним только интеллектом» (АТ, 7, 34)³¹¹. Кроме того, будучи одним из ведущих ученых-естествоиспытателей Нового времени, Декарт полагал, что все материальные тела состоят из мельчайших элементарных частиц — корпускул, — которые делимы до бесконечности, что также шло вразрез с непосредственной чувственной очевидностью. Поскольку сущность материи заключена в протяжении, она делима до бесконечности; поэтому нет ни одной материальной частицы, которая, сколь бы микроскопической она ни была, не могла бы быть разделена на две и более частей. Кроме того, как подчеркивает Декарт, многие материальные тела, не говоря уже о составляющих тела частицах, являются настолько мелкими, что просто не воспринимаются органами чувств. Поэтому эти микрочастицы и их движения познаются разумом по аналогии с действиями и движениями материальных макротел. По словам Декарта, он составил себе представление об этих делимых до бесконечности материальных частицах благодаря тому, что, «рассматривая действия и осязаемые частицы естественных тел, пытался понять, каковы причины этих (чувственно не воспринимаемых. — *Т.Д.*) явлений и каковы невидимые частицы» (АТ, 8 (1), 326)³¹².

Таким образом, ответ на первый из поставленных нами вопросов заключается в том, что гиперболический характер методического сомнения обусловлен необходимостью обоснования нового естествознания и научного познания вообще, находящегося в кардинальном противоречии с той картиной мира, которая складывается у людей на основе повседневного жизненного опыта. С точки зрения Декарта, эта задача могла быть решена только посредством радикально нового обоснования естествознания с помощью методического сомнения. Этот ответ в достаточной степени согласуется и с суждениями самого Декарта. В этом плане наиболее интересны те ответы, которые Декарт дал в своем споре с Гассенди по поводу характера его скептических аргументов. В своих «Возражениях» Гассенди писал: «Одного лишь я не могу как следует понять, а именно: почему ты не захотел просто и в немногих словах признать недостоверность всего того, что ты знал до сих пор (с тем чтобы потом отделить то, что окажется истинным), а предпочел признать все это ложным и таким образом не столько отделаться от старого предрассудка, сколько подпасть под власть совершенно нового? И заметь, для того, чтобы уверить самого себя в правильности своего метода, тебе пришлось выдумать Бога-обманщика или невесть какого злого гения, который

потешается над тобой, хотя ясно, что вполне достаточно было привести такое основание, как темнота человеческого ума или даже одна только слабость человеческой природы» (АТ, 7, 257–258)³¹³.

Отвечая Гассенди, Декарт обращает внимание своего оппонента на то, что эффективность осуществления процедуры методического сомнения не в последнюю очередь обусловлена тем, что сомнение это осуществляется на основе «веских» и неопровержимых, а не на основе легковесных и поверхностных соображений. Для того чтобы обрести безусловно достоверное знание, недостаточно ограничиться в своем сомнении такими легковесными соображениями, какими являются представления о «темноте нашего ума» или о «бессилии нашей природы». Поступить подобным образом означало бы, по мнению Декарта, предположить, что «мы ошибаемся, потому что мы подвержены ошибкам» (АТ, 7, 348)³¹⁴, а подобное предположение представляет собой рассуждение, которое явно вращается по замкнутому кругу. В противоположность мнению Гассенди Декарт предлагает свое решение, суть которого сводится к тому, что применение методического сомнения будет иметь успех только тогда, когда будут рассмотрены все те решающие случаи, знакомство с которыми дает исследователю основание усомниться в достоверности человеческого знания. К числу подобного рода решающих случаев Декарт в «Первом размышлении» относит сомнение в достоверности чувственного познания, сомнение в возможности найти критерий, который позволил бы отличить состояние сна от состояния бодрствования, и, наконец, носящее более общий характер сомнение в познавательных способностях человека как таковых, которое он, однако, в отличие от Гассенди конкретизирует при помощи гипотезы о существовании Бога-обманщика и злого гения, действия которых делают невозможным достоверное познание мира человеком. Одновременно Декарт отвергает и брошенный ему со стороны Гассенди упрек в том, что его скептические аргументы, направленные на проверку степени достоверности общепринятого знания, представляют собой «искусственные увертки», преувеличивающие степень недостоверности человеческих знаний. Совсем напротив, возражает ему Декарт: точно так же, как порою необходимо перегнуть палку в противоположную сторону для того, чтобы выпрямить ее, так и в философии при поиске достоверного знания «часто бывает полезно принять ложное за истинное, дабы истина засияла ярче» (АТ, 7, 348)³¹⁵.

«Ты уверяешь, — отвечает Декарт Гассенди, — что *моя попытка освободить свой ум от предубеждений заслуживает твоего одобрения*, но ведь никому бы и в голову не пришло это намерение порицать;

однако ты хотел бы, чтобы я сделал это просто и в немногих словах, т.е. поверхностно. Но разве столь легко освободиться от всех заблуждений, впитанных нами с детства? И разве может быть сделано чересчур тщательно то, в необходимости чего никто не сомневается? Конечно, ты хотел дать мне понять, что многие люди лишь на словах признают необходимость избегать предубеждений, но никогда не избегают их на самом деле, поскольку не прилагают к этому старания и труда и не считают необходимым признавать предрассудком хоть что-либо из тех вещей, которые они однажды приняли на веру как истинные» (АТ, 7, 348)³¹⁶.

Вместе с тем в своих возражениях на критические замечания Гаспенди, направленные против гиперболического характера его сомнения, Декарт делает одну важную оговорку, которую следует принимать во внимание при оценке природы сомнения. Говоря о гиперболической природе своего сомнения, Декарт в то же самое время соотносит его с проблемой области действия сомнения. Если в повседневной жизни мы часто бываем вынуждены действовать, исходя из убеждений, которые представляются нам только правдоподобными, то в теоретической сфере, направленной на познание истины, дело обстоит прямо противоположным образом. Это означает, что в теоретической сфере картезианское сомнение требует сомневаться не только в тех истинах, ложность которых совершенно очевидна для нас, но также и в тех, истинность которых могла бы дать нам хотя бы малейший повод для сомнения. Именно руководствуясь этим соображением, Декарт в «Началах философии» говорит о том, что полезно считать вещи, в которых мы сомневаемся, ложными, чтобы тем яснее определить то, какие знания являются наиболее достоверными³¹⁷. Этой максиме методического мышления должно подчиняться, однако только наше теоретическое мышление, направленное на достижение несомненного знания, но не наша повседневная практика. Иными словами, гиперболическая направленность картезианского сомнения становится осуществимой потому, что Декарт ограничивает область его действия теоретической замкнутой сферой умозрительных истин. В «Рассуждении о методе» французский философ, подвергнув обстоятельному анализу гиперболическую природу сомнения, формулирует это ограничение совершенно недвусмысленно. «С давних пор я заметил, — пишет он, — что в вопросах морали иногда необходимо следовать мнениям, заведомо сомнительным, следовать так, как если бы они были бесспорны. [...] Но так как в это время я желал заняться исключительно разысканием истины, то считал, что должен поступить совсем наоборот, то есть отбросить как безусловно ложное

все, в чем мог вообразить малейший повод к сомнению, и посмотреть, не останется ли после этого в моих воззрениях чего-либо вполне несомненного» (АТ, 6, 31)³¹⁸.

Элиминативная функция методического сомнения. Выше уже было отмечено, что первое правило метода Декарта требует от мыслящего субъекта никогда не принимать за истинное ничего, что он не признал бы таковым с очевидностью. По крайней мере один раз в своей жизни человек, который стремится найти истину, должен усомниться во всех тех убеждениях, которые покажутся ему недостоверными. Основание для данного сомнения Декарт видит в том, что многие из имеющихся у нас убеждений были приобретены нами в детстве еще до того, как мы научились правильно пользоваться своим разумом. По этой причине большинство имеющихся у нас знаний обладают сомнительной достоверностью. «Так как мы появляемся на свет младенцами, — пишет Декарт, — и выносим различные суждения о чувственных вещах прежде, чем полностью овладеваем нашим разумом, нас отвлекает от истинного познания множество предрассудков» (АТ, 8 (1), 5)³¹⁹. Из-за этого традиционная философия и наука, доставшиеся образованным европейцам от античности, напоминают здание, построенное на шатком и ненадежном основании. Именно такими изображает их Декарт в своем диалоге «Разыскание истины посредством естественного света», где он устами персонажа этого диалога Евдокса сравнивает все общепринятое знание «с плохо построенным домом, фундамент которого не укреплен» (АТ, 10, 509)³²⁰. Это здание необходимо снести и построить на этом месте новое здание, которое покоилось бы на надежном фундаменте. «Я не знаю, — говорит Евдокс, — здесь лучшего средства помочь горю, кроме как разрушить это старое здание до основания и воздвигнуть новое» (АТ, 10, 509)³²¹. Для этого и требуется прежде всего безоговорочно отказаться от всех тех убеждений, в достоверности которых у нас возникнет хоть малейшее сомнение.

Рассматривая имеющиеся у него знания, Декарт приходит к выводу, что ни одно из его прежних убеждений не застраховано от сомнения; из этого он делает вывод, что достижение достоверного знания требует от него не соглашаться ни с одним из этих убеждений. Как подчеркивает Декарт, это выражение несогласия со своими прежними убеждениями возможно потому, что «мы ощущаем в себе свободу неизменно воздерживаться от веры в то, что не полностью исследовано и не вполне достоверно, и таким образом остерегаться какого бы то ни было заблуждения» (АТ, 8, 6)³²². Отсюда, конечно же, не следует, что все наши убеждения являются ложными. Обычно мы

склонны считать достоверность своих убеждений чем-то само собою разумеющимся, поэтому пользу методического сомнения Декарт видит, помимо всего прочего, еще и в том, что в процессе познания оно оказывает нам неоценимую услугу, а именно позволяет поставить эту склонность под контроль за счет сомнения во всех наших прежних знаниях. Единственный способ избежать попадания в концептуальные ловушки, которые расставляют человеческому уму наполняющие его предрассудки и заблуждения, заключается в том, чтобы подвергнуть все имеющиеся у нас знания радикальному сомнению в надежде на то, что в его свете нам удастся добиться какого-то достоверного и очевидного познания.

Поэтому элиминативную функцию своего методического сомнения Декарт усматривал в том, что оно избавляет мыслящего субъекта от всякого рода приобретенных предрассудков, предубеждений и ошибочных мнений, выступающих в роли препятствий на пути поиска абсолютно достоверного знания первых принципов. Человеческое познание, нацеленное на получение достоверного знания, требует, как разъясняет Декарт, ума, свободного от предрассудков и способного осуществлять критическую проверку тех данных, которые были получены им благодаря чувственному опыту, который, наряду с неправильно вынесенным суждением воли, представляет собой основной источник наших заблуждений. Элиминативная функция методического сомнения заключается поэтому в том, чтобы освободить человечество от груза тех заблуждений и ошибок, с которыми сталкивается человеческое познание. «Для серьезного философствования и разыскания истины всех познаваемых вещей, — заключает Декарт в «Началах философии», — необходимо отбросить все предрассудки, или, иначе говоря, надо всячески избегать доверяться каким бы то ни было ранее принятым мнениям, как истинным, без предварительного нового исследования» (АТ, 8, 37)³²³. Поэтому разыскание безусловно достоверного знания Декарт ведет с позиций эпистемологического скептицизма, цель которого заключается в том, чтобы исследовать отношение между уже имеющимся у нас знанием и степенью его надежности и тем самым отделить истинные знания и мнения от тех, что являются ложными. Согласно доктрине эпистемологического скептицизма никакому из наших знаний о мире нельзя дать адекватного обоснования; это касается даже таких наших коренных и основополагающих знаний, как то, что существует материальный мир, что у меня есть тело и что огонь дает тепло. Однако, хотя первоначально эпистемологический скептицизм Декарта ставит под сомнение до-

стоверность общепринятых знаний, его конечной целью является нахождение твердой основы знания, а вовсе не отказ от притязаний на обладание каким бы то ни было знанием вообще.

Свой поиск достоверности Декарт начинает с указания на то, что все имеющееся в его распоряжении знание основывается или на доверии к тому, что некогда было ему кем-то рассказано, или на вере в то, что он некогда прочитал, или на доверии к тому, что он вспоминает как имевшее место в прошлом, или же на вере в то, что он с давних пор привык считать несомненным. Однако при этом остается совершенно неопределенным, насколько надежны те основания, исходя из которых мы считаем какие-то знания достоверными. Для того чтобы установить возможность достоверного познания и степень надежности имеющихся у нас знаний, Декарт считает необходимым прибегнуть к методическому сомнению. «Я пришел к выводу, — говорит Декарт в «Первом размышлении», — что если я вообще хочу установить в науках что-нибудь прочное и постоянное, однажды в жизни должно быть перевернуто все, начиная с самых оснований» (АТ, 7, 17)³²⁴.

Проблема, на решение которой нацелена процедура методического сомнения Декарта, заключается в том, чтобы отыскать такие элементы знания, которые обладали бы абсолютным иммунитетом к критической рефлексии. Эти элементы знания, которые следовало бы охарактеризовать как «непогрешимые» в силу их принципиальной неподверженности исправлению и уточнению в процессе человеческого познания, можно было бы положить в основу философии, обеспечив тем самым ее надежными основоположениями. В этом смысле направленность философского поиска Декарта можно охарактеризовать как фундаменталистскую и редукционистскую одновременно. В процессе своего философского поиска Декарт пытается доказать, что все человеческое знание обладает определенной иерархической структурой, которую он уподобляет отношению между фундаментом и этажами здания: одни виды знания находятся в логической зависимости от других, однако эти последние не зависят от первых и именно они составляют безусловно достоверную основу всего человеческого знания или, как предпочитает выражаться сам Декарт, «человеческой мудрости». Все же прочие истины, о которых только может идти речь в философии и науках, можно в систематической форме вывести из этих основополагающих принципов при помощи процедур дедуктивного вывода. При этом достоверность человеческого знания, как уже было отмечено выше, будет зависеть от двух факторов: во-первых, от прочности фундамента, то есть от достоверности истин, положенных в основу всего человеческого знания и, во-

вторых, от надежности тех связей, которые соединяют все прочие — полученные при помощи дедуктивного вывода — виды знания, как друг с другом, так и с тем фундаментом, на который они опираются. По сути дела именно эту особенность структуры человеческого знания Декарт имел в виду, когда, ссылаясь на евклидову геометрию, писал в «Рассуждении о методе» о том, что «те длинные цепи выводов, сплошь простых и легких, которыми геометры обычно пользуются для того, чтобы дойти до своих наиболее трудных доказательств, дали мне возможность представить себе, что и все вещи, которые могут стать для людей предметом знания, находятся между собой в такой же последовательности» (АТ, 6, 19)³²⁵. Кроме того, Декарт считает, что поскольку должна существовать некоторая совокупность несомненных истин, лежащих в основе всего знания и тем самым гарантирующих его достоверность, то все прочие истины должны в конечном счете быть выводимы из этих первых принципов, которые постигаются с помощью процедуры радикального сомнения.

3. СКЕПТИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ РЕНЕ ДЕКАРТА

Методическое сомнение, направленное на достижение несомненного знания, осуществляется Декартом в несколько последовательных этапов. Выше было показано, что одну из целей своего эпистемологического скептицизма Декарт усматривал в тщательном исследовании степени надежности различных видов суждений. Используя процедуру методического сомнения, он стремился отделить то содержание знания, которое заслуживает безусловного доверия с эпистемологической точки зрения, от того, что подобного доверия не заслуживало, и делал это ради того, чтобы выяснить, какого рода суждения в наибольшей степени пригодны для построения системы достоверного знания. В свою очередь, решение этой задачи подразумевало выдвижение целого ряда скептических доводов и соображений, с помощью которых можно было бы подвергнуть проверке относительную эпистемологическую надежность суждений различного типа и выделить из их числа те, которые способны выдержать радикальное сомнение в их достоверности. По замыслу Декарта эта стратегия в случае своей успешной реализации открывала перед ним возможность, используя безусловно истинные суждения в качестве фундамента философской системы, обосновать менее достоверные суждения с помощью более достоверных. По сути дела речь здесь шла о реализации фундаменталистской стратегии достижения достоверного знания – ведущей эпистемологической стратегии Нового времени.

В качестве скептических аргументов, используемых для проверки достоверности имеющегося знания, у Декарта в «Первом размышлении» фигурируют, во-первых, ссылки на ошибки, связанные с чувственным познанием; во-вторых, аргумент относительно сновид-

дения, согласно которому человек не имеет надежных критериев, которые позволили бы ему безошибочно определить, спит он или бодрствует, и, наконец, в-третьих, аргумент о существовании всемогущего Бога-обманщика, который способен заставить нас сомневаться в верности даже тех суждений, которые мы привыкли считать безусловно истинными. Эта выдвигаемая Декартом гипотеза о Божь-обманщике, дополненная вспомогательными гипотезами о существовании злого гения и о не-существовании Бога, позволяет ему сделать вывод о принципиальном несовершенстве познавательных способностей человека. Однако хотя в процессе осуществления процедуры методического сомнения Декарт пользуется целым спектром скептических доводов и аргументов, сравнительная значимость этих аргументов отнюдь не является одинаковой. Наиболее важными из скептических аргументов, выдвинутых Декартом в «Первом размышлении», являются аргумент относительно сновидения и аргумент относительно принципиального несовершенства познавательных способностей человека. Не случайно именно эти два последних скептических аргумента Декарт в «Шестом размышлении» называет «двумя наиболее общими причинами сомнения (*duas maxime generales dubitandi causas*)» (АТ, 7, 77). В этой главе мы подробно рассмотрим обозначенные Декартом структуру и этапы методического сомнения, руководствуясь при этом идеей о том, что в рамках процедуры методического сомнения можно выделить несколько последовательных стадий в зависимости от того, суждения о существовании каких объектов и на основе каких скептических доводов и соображений подвергаются сомнению.

3.1. Структура скептического аргумента

Цель скептического аргумента, используемого философами, заключается в том, чтобы показать, что те выводы, которых мы желаем достичь в теории знания, и те посылки, от которых мы при этом вынуждены отправляться, разделяет непроходимая пропасть³²⁶. При этом, начиная с методического сомнения, используемого Декартом, в структуре скептического аргумента принято выделять целый ряд последовательных этапов в зависимости от того, существование каких объектов подвергается скептическому сомнению и какого рода скептические доводы при этом используются философами. Если рассмотреть скептический аргумент Декарта с этой точки зрения, то прежде всего бросается в глаза то, что ход его скептических рассуж-

дений в «Первом размышлении» движется в направлении, прямо противоположном структурной конструкции его метафизики. Поиск достоверного знания и его нормативных стандартов заставляет Декарта подвергнуть сомнению в первую очередь теорию природы, затем — теорию абсолюта и лишь в последнюю очередь — теорию субъективности. При этом в ходе осуществления процедуры радикального сомнения особое значение приобретает критическое исследование тех основополагающих способностей познания, использование которых позволяет мыслящему субъекту достигать знания о мире внешних объектов, о своей собственной психической жизни, о прошлом, о чужих сознаниях и т.д. Еще в своем раннем, не опубликованном при жизни произведении «Правила для руководства ума» Декарт указывал, что «для познания вещей нужно учитывать лишь два условия, а именно, нас, познающих, и сами подлежащие познанию вещи» (АТ, 10, 411)³²⁷. Таких основополагающих познавательных способностей, которыми наделен человек, он выделял четыре. «В нас, — говорит Декарт, — имеется только четыре способности, которыми мы можем для этого воспользоваться, а именно разум, воображение, чувство и память» (АТ, 10, 411)³²⁸. Иными словами, для эффективного осуществления процедуры методического сомнения необходимо подвергнуть проверке при помощи скептических аргументов как познавательные способности субъекта, так и знание о существовании познаваемых объектов, или, выражаясь собственными словами Декарта, «сами подлежащие познанию вещи». Собственно говоря, именно этому замыслу Декарт и следует в «Размышлениях о первой философии», когда последовательно, шаг за шагом при помощи скептических аргументов подвергает «проверке на прочность» свои способности познания и знание, полученное с их помощью.

В зависимости от тех видов объектов, существование которых подвергается сомнению, и от тех способностей познания, используя которые мы получаем знание о существовании и особенностях этих объектов, Декарт выделяет несколько последовательно сменяющихся друг друга этапов методического сомнения. При этом каждый этап методического сомнения выделяется им на основе учета по крайней мере трех элементов: во-первых, это типы объектов познания, достоверность суждений о которых подвергается сомнению; во-вторых, это познавательные способности, при помощи которых осуществляется познание этих объектов и, наконец, в-третьих, это скептические аргументы, то есть те доводы и соображения, которые Декарт использует для того, чтобы доказать выдвигаемый на соответствующем этапе осуществления процедуры методического сомнения тезис о невозможности достоверного познания определенного типа объектов.

Иными словами, методическое сомнение, используемое Декартом для достижения достоверного знания, затрагивает как субъективный аспект познания, связанный с различными когнитивными способностями мыслящего субъекта, так и объективный аспект познания, связанный с выделением различных типов познаваемых объектов. Осуществляя методическое сомнение в способностях познания, Декарт на первом этапе ставит под сомнение познавательные способности чувств, на втором — способности памяти и воображения и, наконец, на третьем этапе — нашу способность чистого мышления. Соответственно объектами, в достоверности суждений о которых может, а если принимать во внимание гиперболическую природу сомнения, то и должен усомниться мыслящий субъект благодаря использованию этих скептических аргументов, становятся:

— отдельные свойства и аспекты единичных вещей материально-го мира; Декарт называет их «незначительными по размеру и далеко отстоящими вещами (*circa minuta quaedam & remotiora*)» (АТ, 7, 18);

— отдельные действия, производимые объектами внешнего мира, которые Декарт именуется «особенностями (*particularia*)» (АТ, 7, 19). К их числу он, в частности, относит такие телесные движения человека, как открывание глаз, движение головы, протягивание рук;

— «более общие вещи (*generalia*)» (АТ, 7, 20), такие, как глаза, голова, руки;

— тело мыслящего и сомневающегося субъекта в целом;

— «более простые и универсальные (*magis simpliciae & universalia*) вещи» (АТ, 7, 20), к которым Декарт относит «телесную природу вообще и ее протяженность, а также форму протяженных вещей, количество, или величину и число их, равно как и место, в котором они существуют, время, в котором они делятся, и тому подобное (*natura corporea in communi, ejusque extensio; item figura rerum extensarum; item quantitas, sive earumdem magnitudo & numerus; item locus in quo existant, tempusque per quod durent, & similia*)» (АТ, 7, 20); иными словами, внешний мир в целом, включая сюда и чужие сознания;

— математические и логические истины, а также иные абстрактные объекты, не имеющие пространственно-временного существования. Последние Декарт в «Размышлениях» именуется «простейшими и наиболее общими вещами (*simplicissimus & maxime generalibus rebus*)» (АТ, 7, 20);

— Бог — Творец и Вседержитель вселенной и, наконец,

— сам мыслящий и сомневающийся субъект.

Скептические доводы, которые Декарт использует для сомнения относительно возможности достоверного познания в «Размышлениях о первой философии» (1641) и «Началах философии» (1644), также изменяются в зависимости от того, достоверность суждений о

какого рода объектах подвергается сомнению. Так, на первом этапе развертывания своего скептического аргумента Декарт для опровержения позиции наивного реализма использует тезис о недостоверности чувственного познания. На втором этапе методического сомнения, на котором речь идет о достоверности знания внешнего мира и чужих сознаний, Декарт в качестве основания для сомнения в достоверности суждений об этих объектах ссылается на отсутствие надежного критерия, который позволил бы мыслящему субъекту безошибочно отличить состояние сна от состояния бодрствования. Наконец, третий этап методического сомнения, необходимый Декарту для проверки достоверности знания об абстрактных сущностях, о существовании Бога и о существовании своего собственного сознания, связан с тремя последовательно выдвигаемыми аргументами о существовании всемогущего Бога-обманщика, о не-существовании Бога и о существовании злого демона, настолько же могущественного, насколько и хитрого, что он постоянно вводит нас в заблуждение. Функция, которую эти скептические аргументы играют в рамках процедуры методического сомнения, заключается в следующем.

Первый вид аргументов, выдвигаемый Декартом в рамках своего скептического аргумента, направлен на опровержение доктрины наивного реализма. В итоге своих размышлений о недостоверности чувственного познания Декарт приходит к выводу, что чувства вводят нас в заблуждение двоякого рода образом. Он утверждает, что чувства сами по себе не могут быть ни истинными, ни ложными; например, не чувства, а суждение нашей воли составляет на основании показаний чувств заключение, что наполовину погруженное в воду весло является сломанным. Однако чувства обманывают нас в том отношении, что они, во-первых, заставляют нас считать, будто объектам внешнего мира самим по себе присущи качества, которые Локк впоследствии будет называть «вторичными» и которые существуют только в восприятии объектов внешнего мыслящим субъектом. Во-вторых, чувства внушают нам ошибочное представление, что первичные качества материальных вещей — их размер, форма, местоположение — в восприятии органов чувств являются такими, каковы они есть на самом деле. В действительности мы не всегда воспринимаем материальные тела такими, какими они существуют на деле; иногда мы воспринимаем их такими, какими они в действительности не являются³²⁹. Случаи обмана чувств позволяют Декарту сделать вывод о недостоверности чувственного познания материальных вещей, в результате чего позиция наивного реализма оказывается поколебленной. В то же самое время необходимо иметь в виду, что аргумент о

недостоверности чувственного познания вовсе не подразумевает, что при чувственном восприятии внешних объектов мыслящий субъект постоянно подвергается опасности самообмана.

Второй вид аргументов, выдвигаемых Декартом в пользу методического сомнения, состоит в том, что объекты, воспринимаемые или чувственно-наглядно представляемые нами в состоянии сна, могут не существовать или же мы можем думать, будто мы воспринимаем какие-то реально происходящие вещи и события, хотя в действительности ничего подобного не происходит. Эта ситуация, как подчеркивает Декарт, усугубляется еще и тем, что у нас отсутствуют надежные критерии, при помощи которых можно было бы отличить состояние сна от состояния бодрствования. В результате под угрозой оказывается достоверность знания о материальных телах внешнего мира и чужих сознаниях. При этом следует иметь в виду, что аргумент о невозможности отличения сна от яви по области своего действия является более универсальным, чем аргумент о недостоверности чувственного познания. В отличие от аргумента о недостоверности чувственного познания, играющего центральную роль на первом этапе методического сомнения, аргумент относительно сновидения в действительности предполагает возможность того, что мыслящий субъект постоянно заблуждается относительно того, что помимо его собственного сознания существуют еще его собственное тело, материальные объекты внешнего мира и чужие сознания.

Наконец, третий вид аргументов, выдвинутых Декартом, состоит в последовательном рассмотрении гипотез о том, что всемогущий Бог является обманщиком, что Бога вообще не существует и что существует не всеблагой Бог, являющийся верховным источником истины, а какой-то могущественный и злонамеренный демон, который употребляет все свои силы для того, чтобы систематически вводить мыслящего субъекта в заблуждение. Согласно Декарту, эта гипотеза о существовании могущественного и злонамеренного демона-обманщика делает уязвимой нашу уверенность в достоверности истин логики и математики, а в конечном счете ставит под вопрос достоверность существования Бога и самого мыслящего и сомневающегося субъекта.

В результате структура скептического аргумента в целом приобретает следующий вид.

Первый этап методического сомнения направлен на доказательство того, что знание об отдельных материальных телах и о присущих им свойствах, полученное нами при помощи органов чувств, не является достоверным. Второй этап методического сомнения, в основе

которого лежит скептический аргумент относительно сновидения, направлен на то, чтобы доказать недостоверность нашего знания внешнего мира в целом, включая знание о существовании материальных тел и чужих сознаний. На этом этапе методического сомнения Декарт приходит к выводу о том, что ни одно суждение, основанное на показаниях чувств, памяти и воображения, не может считаться достоверным. Причем область действия этого аргумента распространяется не только на суждения о существовании отдельных материальных тел и чужих сознаний, но на все наше знание о внешнем мире в целом. Третий этап методического сомнения, связанный с выдвижением предположения о принципиальном несовершенстве познавательных способностей мыслящего субъекта, предоставляет ему основание для сомнения в истинности суждений логики и математики, которые не связаны непосредственно с существованием внешнего мира и которые мы познаем при помощи одного только разума. Наконец, завершающим аккордом третьего этапа методического сомнения оказывается сомнение в существовании всемогущего Бога – Творца и Вседержителя вселенной, а также самого мыслящего и сомневающегося субъекта³³⁰.

3.2. Первый этап методического сомнения: недостоверность чувственного познания

На первом этапе методического сомнения Декарт подвергает сомнению достоверность знаний, полученных при помощи органов чувств. Он начинает с того, что устанавливает метафизическое различие между «явлением» и «реальностью», между тем, чем предмет кажется, и тем, что он есть на самом деле³³¹. В человеческом познании мы сталкиваемся прежде всего с фактами ощущений, лежащими в основе нашего восприятия внешних материальных объектов и получаемых при помощи органов чувств – с цветом, формой, твердостью и иными чувственными качествами материальных вещей. Однако то, что мы воспринимаем, не похоже на то, что есть в действительности: «явления» не совпадают со скрывающейся за ними «реальностью». Наши чувственные переживания (ощущения, восприятия, чувственно-наглядные представления) в силу их недостоверности нередко показывают нам не то, что действительно имеется в воспринимаемых нами материальных вещах. Так, пишет Декарт в «Шестом размышлении», весло, погруженное в воду, кажется нам сломанным; башни, находящиеся на значительном расстоянии от на-

блюдателя, издали кажутся круглыми, а если подойти к ним поближе, оказываются квадратными, а огромные статуи на их вершинах снизу кажутся небольшими (АТ, 7, 77). Иными словами, принимая за исходную ступень познания данные, получаемые нами при помощи органов чувств, Декарт выражает сомнение в достоверности репрезентируемого ими содержания³³².

Это означает, что знания, которые человек получает при помощи органов чувств, не обеспечивают точной репрезентации объектов внешнего мира и их отдельных аспектов. Если доктрина наивного реализма предполагает, что предметы таковы, как мы их воспринимаем, то в рамках первой фазы эпистемологического скептицизма Декарта чувственное познание рассматривается как такая форма человеческого познания, которая показывает нам не то, что имеет место в действительности. Польза, приносимая в данном случае методическим сомнением, заключается в том, что оно позволяет корректировать метафизическую установку, которая принята исследователем по отношению к миру, и избежать тем самым наивно-реалистического подхода к нему. Эту особенность методического сомнения принято называть его *корректирующей* функцией. Благодаря действию этой функции на данном этапе методического сомнения ставится под сомнение свойственное для наивно-реалистического подхода представление о том, что мир и составляющие его объекты не могут быть иными, чем они нам являются. В этом смысле сомнение выступает у Декарта в роли терапевтического средства, способного вылечить человеческое мышление от слепого доверия, питаемого им к показаниям чувств. «Поскольку чувства, — пишет Декарт в «Рассуждении о методе», — иногда нас обманывают, я рискнул предположить, что ни одна вещь не является такой, какой она представляется нашим чувствам (*imaginer*)» (АТ, 6, 31–32)³³³. Следовательно, на первой ступени методического сомнения Декарт приходит к выводу, что объекты внешнего мира не таковы, какими они нам даются в чувствах; данный вывод, в свою очередь, открывает возможность для более всыкательной переоценки степени надежности чувственного познания с точки зрения стандарта абсолютной достоверности. С этой целью Декарт, руководствуясь процедурой методического сомнения, принимает решение рассматривать все *правдоподобные* восприятия чувственно данных предметов как *совершенно ложные*. Тем самым он придает методическому сомнению гиперболическую окраску, дабы устранил из состава знания все суждения об объектах внешнего мира, истинность которых вызывает хоть малейшее сомнение. В «Первом размышлении» Декарт, раскрывая соображения, натолкнувшие его

на мысль о необходимости преднамеренной гиперболизации процедуры сомнения, отмечает в первую очередь сомнительность показаний чувств: «Без сомнения, все то, что я до сих пор принимал за наиболее истинное, было воспринято мною или от чувств, или посредством чувств; а между тем я иногда замечал, что они нас обманывают, благоразумие же требует никогда не доверять полностью тому, что хоть однажды ввело нас в заблуждение» (АТ, 7, 18)³³⁴.

Таким образом, для Декарта чувства являются не дорогой к достоверному знанию, но препятствием на пути к нему. Чувственное познание оказывается своего рода завесой, стоящей между человеком и познаваемой им реальностью. В то же самое время Декарт прекрасно отдает себе отчет в том, что факты недостоверности чувственного познания не могут служить неопровержимым доказательством невозможности достоверного познания вообще и достоверного познания внешнего мира в частности. Причина этого заключается в том, что случаи недостоверности чувственного познания не могут считаться повсеместно распространенными и в принципе не поддающимися устранению. Иными словами, при всей своей привлекательности для гипотезы эпистемологического скептицизма доводы о недостоверности чувственного познания не подразумевают возможности постоянного самообмана³³⁵.

Дело в том, что особенностью ошибок наших чувств, с которыми Декарт сталкивается на первом этапе своего сомнения, является то, что они зависят от случайных обстоятельств: плохой освещенности поля зрения, пространственной удаленности наблюдателя от объекта наблюдения, незнакомой обстановки, к которой наблюдатель не успел привыкнуть, его физического или эмоционального состояния и т.д. Однако при изменении соответствующих обстоятельств эти ошибки чувств легко поддаются устранению со стороны наблюдателя. Таким образом, сомнение в достоверности чувственного познания не включает в себя *универсальной возможности* того, что всякий раз, когда я воспринимаю при помощи органов чувств какой-то материальный предмет, существующий в пространстве и времени, или же его отдельные аспекты, мое восприятие этого предмета и его аспектов будет недостоверным.

Таким образом, хотя на первом этапе методического сомнения Декарт и допускает, что можно сомневаться не только в том, что предметы внешнего мира таковы, какими они нам являются в чувственном восприятии, но также и в том, соответствуют ли чувственному восприятию какие-либо реально существующие объекты, которые воспринимаются нами при помощи органов чувств, правдоподобие

такого сомнения оценивается им — в силу зависимости недостоверности чувственного познания от случайных обстоятельств — не слишком высоко. В «Первом размышлении» он высказывается на этот счет совершенно недвусмысленно: «Хотя чувства иногда и обманывают нас в отношении каких-то незначительных по размеру и далеко отстоящих вещей, — пишет Декарт, — все же гораздо больше других, сомневаться в которых не представляется никакой возможности, несмотря на то, что эти вещи воспринимаются нами с помощью тех же самых чувств: как, например, то, что я нахожусь здесь, сижу у огня, облаченный в темный халат, дотрагиваюсь до этой рукописи и т.д. Да и как можно было бы отрицать, что эти руки и все это тело — мои?» (АТ, 7, 18)³³⁶.

Отрицание здравомыслящим человеком столь несомненных, на первый взгляд, представлений, означало бы, как полагает Декарт, его уподобление тем безумцам, мозг которых настолько помрачен тяжелыми парами черной желчи, что внушает им, будто они короли, в то время как они нищие, или будто они облачены в пурпур, в то время как они попросту голы. В состоянии безумия, отмечает он, люди воображают, что головы их вылеплены из глины, что тела их являються тыквами или же что они сделаны из стекла. Однако эти соображения, как отмечает Декарт, не могут служить убедительными основаниями для сомнения в убеждениях, основанных на показаниях наших чувств. Ведь «люди эти, — говорит он, имея в виду помешанных, — безумны, я же сам по их примеру казаться безумным вовсе не хочу» (АТ, 7, 18–19)³³⁷.

Поэтому Декарт обращается к другому аргументу, который мы в дальнейшем будем именовать *аргументом относительно сновидения*. Этот аргумент, лишенный экстремальных нюансов ранее выдвинутого аргумента относительно безумия и более приближенный в силу этого к нормальному течению нашей ментальной жизни, используется Декартом как более убедительное основание для сомнения в убеждениях, опирающихся на показания чувств³³⁸.

3.3. Второй этап методического сомнения: аргумент относительно сновидения

На втором этапе методического сомнения в центре внимания Декарта оказывается вопрос о том, существуют ли физические объекты независимо от ощущений мыслящего субъекта. Для ответа на этот вопрос Декарт использует так называемый *аргумент относительно*

но сновидения, на основании которого он подвергает сомнению существование окружающих его физических предметов, воспринимаемых при помощи органов чувств. Мы видели, что на первом этапе методического сомнения возможность ошибки со стороны чувственного познания была обусловлена по преимуществу отдельными неблагоприятными условиями наблюдения. Отсюда следовало, что при изменении неблагоприятных условий наблюдения необходимость сомневаться в достоверности знания внешнего мира отпала бы сама собой. Поэтому Декарт и обращается к такой более универсальной процедуре сомнения, как аргумент относительно сновидения, которая позволила бы ему исключить возможность устранения ошибок чувственного познания путем изменения отдельных неблагоприятных условий наблюдения. Вкратце существо аргумента относительно сновидения заключается в следующем: Декарт предполагает, что во сне спящему человеку часто кажется, будто он бодрствует; распространенность подобных случаев наводит Декарта на мысль, что у нас нет надежных критериев, которые позволили бы безошибочно отличать состояние сна от состояния бодрствования. Следовательно, во сне мы сталкиваемся с возможностью постоянного самообмана. При этом сон он понимает как часть сознательной психической жизни человека, которая состоит из ощущений, мыслей, чувств, переживаемых человеком в то самое время, когда он спит³³⁹. В основе аргумента относительно сновидения лежит общее предположение, согласно которому опыт, с которым мы имеем дело во сне, качественно подобен тому опыту, с которым мы имеем дело в бодрствующем состоянии. Лекс Ньюэнз называет этот тезис «тезисом подобия» двух видов опыта³⁴⁰. Вне зависимости от того, какая степень подобия может быть приписана двум этим видам опыта, принципиально важным является именно то обстоятельство, что сон понимается Декартом как неотъемлемая часть психической жизни человека, несмотря на то, что степень подобия двух этих видов опыта может меняться от человека к человеку. В частности, в «Первом размышлении» Декарт пишет о состоянии сна следующее: «Однако требуется принять во внимание, что я человек, имеющий по ночам обыкновение спать и переживать во сне все то же самое, а иногда еще и менее правдоподобное, чем те несчастные — наяву. Как часто ночью тишина и покой убеждают меня в том, что я сижу здесь у огня, одетый в халат, в то время как я раздетый лежал в постели! Правда, сейчас я совершенно бодрствующим взором вглядываюсь в свою рукопись, и голова моя, которой я покачиваю, не затуманена сном. [...] Но на самом деле я припоминаю, что подобные обманчивые мысли в иное время прихо-

дили мне в голову и во время сна; когда я вдумываюсь в это внимательнее, то вижу совершенно ясно, что ни по каким надежным признакам в них нельзя отличить бодрствование от сна; эта мысль повергает меня в оцепенение, и оно именно укрепляет меня во мнении, будто я сплю» (АТ, 7, 19)³⁴¹.

Суть аргумента относительно сновидения не имеет ничего общего с вопросом относительно надежности человеческой памяти. Даже если бы я никогда не вспоминал о том, что пребывал в состоянии сна, я тем не менее мог бы уразуметь возможность того, что всякий раз, когда я был твердо убежден, что бодрствую, я в действительности бы спал. Этим предположением объясняется то, почему Декарт не исследовал тщательно гипотезу о том, что он мог бы быть безумным. Дело в том, что гипотеза, согласно которой он мог бы постоянно спать, является более общей по своему, если можно так выразиться, скептическому потенциалу. Ведь безумец мог бы иметь достоверные чувственные восприятия в состоянии бодрствования. Однако если ни один человек ни в один из моментов своей жизни не может быть уверенным в том, что он не спит, то вне зависимости от того, болен он психически или здоров, он в принципе не в состоянии доверять суждениям, которые он выносит на основании имеющихся у него чувственных данных³⁴².

Для того чтобы понять, почему Декарт считает отсутствие надежных критериев для отличения сна от яви убедительным доводом в пользу своего эпистемологического скептицизма, требуется принять во внимание некоторые особенности его позиции, связанные с аргументом относительно сновидения. Во-первых, следует иметь в виду, что, по мнению Декарта, человек ошибается именно во сне: находясь в состоянии сна, он ошибочно принимает события, происходящие с ним во сне, за события, происходящие с ним наяву; иными словами, ошибка имеет место именно во сне, а отнюдь не тогда, когда человек в бодрствующем состоянии вспоминает его содержание в «уединенной душевной жизни» или рассказывает эпизоды своего сновидения окружающим³⁴³. Во-вторых, человек ошибается тогда, когда во сне ему снится, что какое-то лицо — он сам или кто-либо другой — совершает какие-то определенные поступки или находится в каком-то определенном месте в тот момент времени, когда он видит соответствующий сон, тогда как в действительности в этот момент времени ничего подобного не происходит. Наконец, в-третьих, в тот самый момент, в который человек ошибается, то есть в то время, когда он спит и видит сон, в его распоряжении отсутствует надежный критерий, который позволил бы ему понять, спит он или бодрствует. В ре-

зультате получается, что если человек не в состоянии воздерживаться от суждений восприятия, то не в его власти избежать ошибок: даже если при определенных обстоятельствах ему и удастся избежать ошибок, то происходит это исключительно благодаря счастливой случайности³⁴⁴. В этом заключается принципиальное различие между первым и вторым этапами методического сомнения: если на первом этапе методического сомнения ошибок не удастся избежать лишь в силу неблагоприятных случайных обстоятельств, то на втором этапе ситуация меняется на прямо противоположную — здесь Декарт впервые напрямую сталкивается с логической возможностью постоянного самообмана, а ошибок удастся избежать лишь благодаря счастливой случайности.

Нетрудно заметить, что, осуществляя процедуру сомнения, Декарт все время движется по пути радикализации универсальных притязаний своего сомнения. Решающий шаг он делает тогда, когда переходит от случайных ошибок чувств к аргументу относительно сновидения. Действительно, выше было показано, что ошибки, связанные с определением размера, формы или цвета наблюдаемого предмета, как, например, в случае с далеко отстоящей от нас башней, логически не подразумевают, что я буду ошибаться всякий раз, когда при помощи органов чувств буду воспринимать тот или иной предмет; аргумент же относительно сновидения логически предполагает подобную возможность³⁴⁵. Нетрудно догадаться, что аргумент относительно сновидения привлекает Декарта именно универсальностью своей направленности. Всякий раз, когда я воспринимаю материальный объект, я на самом деле могу находиться в состоянии сновидения; следовательно, относительно каждого своего ощущения я могу сомневаться, находится ли оно в зависимости от материальных объектов, воздействие которых могло бы служить, как полагает Декарт, причинами появления в уме мыслящего субъекта соответствующих ощущений.

Выдвинутое Декартом утверждение, что «нет никаких надежных критериев, при помощи которых состояние сна можно отличить от состояния бодрствования», позволяет ему сделать предположение, что вся сознательная психическая жизнь человека, состоящая из мыслей, чувств, суждений и ощущений, является только частью непрерывного сна. Это означает, что все специфические переживания нашего мышления, имеющие место в нашей душевной жизни, могут оказаться не чем иным, как сновидениями, или же, что то же самое, такими душевными переживаниями, которые мы испытываем во сне. Отличительной чертой сновидения как особого рода ментального состоя-

ния является то, что в актах сновидения мы обладаем определенными ощущениями и мыслями, которые не сопровождаются убежденностью в существовании внешних объектов, соответствующих этим ощущениям. Таким образом, в состоянии сновидения, неотличимом от состояния бодрствования, те ощущения, которыми обладает спящий человек, либо вообще не отсылают к каким-либо реальным объектам, существующим во внешнем мире, либо ему только кажется, что подобного рода соотнесенность ощущений с реальными объектами, существующими в пространстве и во времени, имеет место в действительности. Поэтому хотя в подобных ситуациях ощущения спящего человека обладают определенным содержанием (как в Декартовом примере из «Первого размышления», в котором он пишет: «Мне случалось ночью видеть во сне, что я нахожусь вот в этом месте, перед огнем, одетый» (АТ, 9, 14)), но при этом им не соответствуют какие-либо физические объекты или события. В этом случае те объекты переживаний нашего мышления, которые мы считаем «действительными», будут только содержанием наших ощущений, не соотнесенных с соответствующими физическими объектами. Иными словами, в состоянии сновидения у нас отсутствует критерий, позволяющий нам отличить действительно существующие во внешнем мире материальные предметы, данные нам благодаря определенным ощущениям цвета, твердости, формы и других чувственных качеств, от интенционально, то есть только в мышлении существующих предметов, данных нам в сновидении или воображении.

Выдвижение аргумента относительно сновидения знаменует собой переход ко второму этапу методического сомнения. Исходя из отсутствия в его распоряжении надежного критерия, который позволил бы ему отличить состояние сна от состояния бодрствования, Декарт приходит к заключению, что все те «особенности» (*particularia*), в реальности которых мы убеждены и под которыми он понимает действия, производимые человеческим телом — открытие глаз, движение головой, протягивание рук, — на самом деле не являются истинно сущими вещами, и к тому же у нас может вовсе не быть ни этих рук, ни этого тела. В то же самое время он не видит особых оснований для того, чтобы придавать этому утверждению универсальное скептическое звучание. «Однако требуется признать, — пишет Декарт, — что наши сновидения суть образы, которые воображение может создать только по подобию реально существующих вещей; а потому все эти общие вещи (*generalia*) — глаза, голова, руки, тело вообще, — должны быть не воображаемыми, но и поистине сущими вещами (*res quasdam non imaginarias, sed veras existere*)» (АТ, 7, 19)³⁴⁶.

Правда, Декарт тотчас же оставляет этот аргумент и выдвигает вместо него другой, который представляется ему, по-видимому, более убедительным. «Ведь в самом деле, и художники, даже тогда, когда стремятся изобразить Сирен и Сатиров в самом необычном виде и способны придавать им совершенно новые в любом частном отношении свойства, в основном перемешивают части тел различных животных, и даже если они изобретут что-то настолько новое, что никто никогда не видел ничего подобного, — то есть что-то предельно искусственное и нереальное, — все же они должны по крайней мере использовать реальные цвета, из которых они составят это» (АТ, 7, 19–20)³⁴⁷.

В этом рассуждении Декарт, по сути дела, исходит из того, что имеется два основных источника познания: с одной стороны, разум или интеллект (*intellectio*), а с другой — воображение (*imaginatio*) и чувства (*sensus*); при этом воображение рассматривается им как разновидность чувственного познания³⁴⁸. Чувственные объекты воспринимаются нами непосредственно при помощи органов чувств, но наряду с этим непосредственным знанием существует и другой вид знания, составляющий область объектов воображения. Декарт в особенности подчеркивает то, что конструктивная деятельность воображения ограничена данными, извлекаемыми из непосредственного чувственного опыта, и что мы никогда не сможем представить себе такой воображаемый объект, составные элементы которого не встречались бы нам прежде в чувственном опыте. Соответственно знание, получаемое при помощи чувств, является непосредственным, знание же, полученное при помощи способности воображения, — опосредованным. Образы воображения сходны с различными видами чувственного восприятия в том, что они, во-первых, имеют чувственную природу и, во-вторых, направлены на постижение телесных вещей, но в то же самое время принципиально отличны от чувственного восприятия тем, что в образе воображения предмет полагается как несуществующий. Иными словами, воображение создает образы несуществующих предметов. Это второе соображение, на котором основывается аргумент Декарта относительно сновидения. Однако он отнюдь не ограничивается простым указанием на ирреальность воображаемых предметов. Не менее важной задачей для него становится определение характера отношений, имеющих место между чувственными восприятиями и чувственно-наглядными представлениями, которыми оперирует воображение. По его мнению, это отношение заключается в том, что всякое чувственно-наглядное представление, утверждающее нереальность своего предмета, в действительности представляет со-

бой комбинацию элементов, которые даются нам при посредстве ощущений, соотнесенных с реально сущими вещами; эти вещи играют роль причины, вызвавшей появление соответствующих представлений в уме мыслящего субъекта. «Воображаемая» и «реальная» вещи связаны друг с другом отношением «копии» к «образцу» или «оригиналу». Отсюда следует, что наши сновидения являются образами, которые воображение может создать только по подобию реально сущих вещей и событий. Отталкиваясь от вышеуказанной связи между чувственно-наглядными образами воображения и ощущениями, Декарт приходит к выводу, что поскольку образ воображаемого объекта всегда представляет собой сочетание восприятий реальных объектов или их свойств, то обязательно должны существовать реальные объекты, по подобию и из частей которых воображение создает (или, как выражается сам Декарт, «измышляет») образы воображаемых объектов³⁴⁹.

Это означает, что образы воображения являются сложными комплексами, состоящими из частей, представляющих собой чувственно-наглядные образы реальных объектов. Более того, Декарт утверждает, что нельзя быть знакомым с воображаемым комплексом, не будучи предварительно знакомым с его составными частями. В частности, для того, чтобы знать воображаемый объект «кентавр», требуется располагать знакомством с такими физическими объектами, как человек и лошадь, входящими в класс реальных вещей, обозначаемых понятиями «человек» и «лошадь». Напротив, относительно человеческого знания внешних объектов требование о предварительном знании частей сложного представления или образа, отображающего соответствующий физический объект, до того, как мы окажемся в состоянии знать чувственно данный объект в целом, не является обязательным. Даже если непосредственный чувственный образ или представление (например, образ философа Декарта, беседующего с королевой Христиной), который отображает реальный физический объект, находящийся во внешнем мире (а именно тело философа Декарта), является сложным и содержит части, связанные пространственными отношениями, нет никаких оснований считать, что невозможно — в принципе — знать комплекс, не будучи знакомым с его составными частями.

Говоря о деятельности человеческого воображения, Декарт не вдается в подробности; однако из его не слишком обстоятельных и прозрачных для понимания замечаний следует, что способность ума создавать чувственно-наглядные образы воображения осуществляется по образцу восприятий, полученных от воздействия внешних объектов на наши органы чувств. Идеи воображения создаются умом пу-

тем произвольной комбинации восприятий и их составных частей. Такие чувственные образы воображения Декарт в «Третьем размышлении» называет идеями, «созданными (*a me ipso factae*)» или «выдуманнными мною самим (*a me ipso finguntur*)» (АТ, 7, 38). Идеи, созданные мною самим, отличаются двумя характерными чертами. Прежде всего, по своей функции они не имеют прямого отношения ни к познанию внешнего мира, — роль посредника между мыслящим субъектом и объектами внешнего мира выполняют в этом случае идеи, которые Декарт называет «пришедшими извне (*adventitiae*)» (АТ, 7, 38), — ни к знанию мыслящего субъекта о самом себе, которое основывается на врожденных идеях. Кроме того, идеи, созданные и выдуманные мною самим, находятся в подчиненном положении к идеям, пришедшим извне, т.е. к идеям, при помощи которых человек познает объекты внешнего мира и их отдельные аспекты, поскольку чувственно-наглядные образы воображения создаются по образцу восприятий внешних объектов путем произвольной комбинации их составных частей; при этом чувственно-наглядные образы воображения относятся к идеям, пришедшим извне, как копии к оригиналу. Наконец, если речь идет об отношении между «врожденными идеями» и «идеями, созданными и выдуманнными» самим мыслящим субъектом, то первый класс идей обладает большим когнитивным потенциалом; именно при посредстве врожденных идей познаются два привилегированных объекта метафизики Декарта — существование и свойства конечного мыслящего Я и бесконечного Бога. Более того, многие идеи чувственных качеств, в частности протяженность, Декарт также считает врожденными. Вывод, сделанный Декартом, не оставляет места для двусмысленной интерпретации: роль, которую чувственно-наглядные образы воображения («идеи, созданные и измышленные мною самим») играют в достоверном познании внешнего мира, мыслящего Я и Бога, ничтожно мала. «Идеи, созданные мною самим», оказываются, согласно Декарту, менее достоверными, чем врожденные идеи, как в силу своей зависимости от идей (ощущений, впечатлений), репрезентирующих внешние объекты и их аспекты (здесь всегда существует опасность принять «кажущееся» за «действительное»), так и потому, что о точности репрезентации чувственно-наглядными образами воображения каких-либо объектов можно говорить только в переносном смысле.

«По этой же самой причине, — указывает Декарт в «Первом размышлении», — даже если эти общие вещи (*generalialia*), — глаза, голова, руки и тому подобное, — могут быть лишь воображаемыми, с необходимостью следует признать, что по крайней мере некоторые иные бо-

лее простые и всеобщие вещи (*universalia*) поистине существуют и из них, словно из самых настоящих красок, создаются существующие в нашей мысли образы вещей, как истинные, так и ложные» (АТ, 7, 20)³⁵⁰.

Иными словами, даже если «частности» (*particularia*), такие, как открывание глаз, движение головы, протягивание рук, оказываются ложными и обманчивыми образами, тем не менее должны существовать поистине «общие вещи» (*generalia*), такие, как глаза, голова, руки, в реальном существовании которых усомниться никак нельзя³⁵¹. Однако Декарт идет еще дальше на пути радикализации своего методического сомнения. Даже если предположить, указывает он, что эти телесные вещи представляют собой не реальные элементы, а воображаемые сущности, подобно произведениям искусства, обязанным своим существованием фантазии художника, все же простейшие элементы, из которых состоят эти тела, должны быть реальными сущностями. Эти простейшие элементы Декарт в «Первом размышлении» именуется самыми простыми и «всеобщими вещами» (*universalia*). «К этому роду вещей, — пишет Декарт, — принадлежит телесная природа вообще и ее протяженность, а также фигура протяженных вещей, их количество или величина, их число, место, где они находятся, время, измеряющее продолжительность их существования, и тому подобное» (АТ, 7, 20)³⁵².

Таким образом получается, что воображаемые объекты не имеют *прямой* референции к реальному миру. Однако *косвенная* референция к объектам или частям объектов реального мира у воображаемых объектов все же имеется. Она, согласно Декарту, состоит в том, что составными частями воображаемых объектов, данных нам в сновидении, являются реальные объекты или их части, данные нам в восприятии. В этом смысле, отмечает Декарт, существование мира реальных объектов является необходимым условием конституирования нами образов воображаемых объектов. Для того чтобы вообразить себе или испытать в сновидении что-то нереальное, нам требовалось бы предварительно в наличном восприятии обнаружить что-то реальное. Поэтому аргумент относительно сновидения не может служить для нас убедительным доказательством нереальности объектов внешне-го мира в целом.

Существует по крайней мере две концепции в понимании области действия аргумента относительно сновидения. Сторонники первой концепции, к числу которых можно отнести, в частности, Джорджа Эдварда Мура, Ричарда Поупкина, Гарри Франкфурта и Витторио Хесле, считают, что аргумент от сновидения служит для Декарта необходимым и достаточным основанием для того, чтобы подверг-

нуть сомнению реальность внешнего мира³⁵³. Напротив, сторонники второй концепции, и прежде всего Уиллис Дони, Маргарет Уилсон и Вольфганг Рёд, указывают, что Декарт сомневается в существовании внешнего мира в целом, опираясь на аргумент о существовании злонамеренного демона-обманщика, а не на аргумент относительно сновидения³⁵⁴. В частности, в своей рецензии на работу Ричарда Поупкина «История скептицизма от Эразма до Декарта» Уиллис Дони справедливо замечает: «Описывая второй этап (методического сомнения. — *Т.Д.*), Поупкин подразумевает, что когда Декарт подыскивает основания для сомнения, то он, исходя из возможности сновидения, приходит к заключению, что существование телесного или материального мира является сомнительным. [...] Но это вовсе не так в «Первом размышлении». Здесь, подметив невозможность проведения различия между состояниями бодрствования и сна и предположив, что «особенные вещи или частности» (*particularia*), в существовании которых он был ранее убежден, — открывание глаз, движение головой, протягивание рук, — являются ложными и иллюзорными, он рассматривает аргумент, согласно которому даже если эти особенности являются ложными и иллюзорными, должны существовать более общие вещи (*generalia*), такие, как глаза, голова, руки, или же, по крайней мере, более простые и универсальные вещи (*magis simplica & universalialia*), такие, как телесная природа или протяжение, из которых формируются или составляются образы вещей. Для того, чтобы опровергнуть этот аргумент и показать, что телесная природа и протяжение также могут быть ложными и иллюзорными, он отталкивается не от возможности сновидения, но от возможности существования всемогущего Существа, обманывающего его даже в отношении самых простых вещей. В «Первом размышлении» телесные простые природы, описанные в «Правилах для руководства ума», оказываются в известной степени недоступными для сомнения»³⁵⁵.

То обстоятельство, что методическое сомнение, направленное на простые телесные природы, опирается не на аргумент от сновидения, а на аргумент о существовании всемогущего Бога-обманщика, дублируемый аргументом о существовании злого демона, в известной степени подтверждается, на мой взгляд, и «Началами философии», в параграфе 5 которых Декарт пишет: «Будем сомневаться и во всем остальном, что до сих пор считали наиболее достоверным, — даже в математических доказательствах и тех основоположениях, которые до сих пор считали само собою разумеющимися, — прежде всего потому, что мы наблюдаем, как некоторые люди заблуждаются в подоб-

ных вещах и, наоборот, допускают в качестве достовернейших и самоочевидных вещей то, что нам представляется ложным, но особенно потому, что мы знаем о существовании Бога, всемогущего, создавшего нас: ведь нам неизвестно, не пожелал ли он сотворить нас такими, чтобы мы всегда заблуждались, причем даже в тех вещах, которые кажутся нам наиболее ясными» (АТ, 8, 4)³⁵⁶.

Здесь аргумент относительно сновидения вообще не фигурирует в качестве основания для сомнения в наиболее достоверных вещах, а наибольшую метафизическую нагрузку в пользу сомнения в этих положениях несет на себе аргумент относительно существования злонамеренного Бога-обманщика. Поэтому можно согласиться только с тем, что аргумент относительно сновидения может заставить нас усомниться в действительном существовании только сложных, или составных объектов и имеющих дело с их исследованием наук; что же касается наук, исследующих «простейшие и всеобщие вещи» (в «Правилах для руководства ума» Декарт называет их «простыми природами») при помощи одного только чистого мышления, то сомневаться в них, даже не имея надежного критерия для отличения сна от яви, нет, как представляется, никакой возможности. Выше мы уже видели, что к «простым и всеобщим вещам» Декарт относит прежде всего априорные и эмпирические понятия, существующие в человеческом уме, изучением которых занимаются, в частности, такие абстрактные науки, как арифметика и геометрия. Однако окончательный ответ на вопрос об области действия методического сомнения на втором этапе осуществления этой процедуры может быть решен только рассмотрением понятия «простых природ» и уточнением их онтологического и эпистемологического статуса³⁵⁷.

Можно выделить несколько соображений, позволяющих Декарту — на данном этапе методического сомнения — быть убежденным в достоверности нашего знания абстрактных математических объектов. Во-первых, абстрактные объекты арифметики и геометрии являются простыми и далее неразложимыми на составные элементы «природами», в отличие от сложных объектов физики, астрономии и прочих наук. Во-вторых, исследователей абстрактных объектов арифметики и геометрии «мало заботит, существуют ли они в природе вещей (*utrum eae sint in rerum natura necne, parum curant*)» (АТ, 7, 20). Декарт в данном случае предполагает, что заключения математики сохраняют свою силу, даже не имея применения к физическому миру. Наконец, в-третьих, в силу вышеуказанных обстоятельств, науки об этих идеальных объектах «содержат в себе нечто достоверное и не подлежащее сомнению (*aliquid certi & atque indubitati continere*)» (АТ, 7, 20).

«На этом основании, — пишет Декарт в «Первом размышлении», — быть может, будет правдоподобным наш вывод, гласящий, что физика, астрономия и все прочие науки, связанные с исследованием сложных вещей (*rerum compositarum*), недостаточно надежны; что же до арифметики, геометрии и других такого же рода дисциплин, изучающих лишь простейшие и наиболее общие вещи (*de simplicissimus & maxime generalibus rebus*), — причем их мало заботит, существуют ли они в природе вещей, — то они содержат в себе нечто достоверное и не подлежащее сомнению. Ибо сплю я или бодрствую, два плюс три дают пять, а квадрат не может иметь больше четырех сторон; представляется совершенно немислимым подозревать, чтобы столь очевидные истины (*perspicuae veritates*) были ложными» (АТ, 7, 20)³⁵⁸.

Главная цель аргумента относительно сновидения заключается в том, чтобы заронить у человека сомнение в том, что психические представления, ощущения, переживания, с которыми ему приходится иметь дело в бодрствующем состоянии, появляются в его психической жизни благодаря тому, что внешние объекты, отличные от этих представлений, ощущений и переживаний, причинно воздействуют на его органы чувств. Вопрос о существовании внешних материальных предметов, не зависящих от мыслящего субъекта и благодаря причинному воздействию на его органы чувств обуславливающих появление в его уме определенных ощущений, играет на втором этапе методического сомнения центральную роль. Если, как это явствует из аргумента относительно сновидения, у мыслящего субъекта нет и не может быть уверенности в независимом от мыслящего Я существовании материальных объектов, то он не вправе верить и в существование других сознаний, поскольку наше убеждение в существовании чужих сознаний опирается на знание о существовании других физических тел. Иными словами, при помощи аргумента от сновидения Декарт выражает сомнение в существовании не зависящих от мыслящего субъекта физических объектов и других сознаний; вся сознательная психическая жизнь человека превращается в этом случае в своего рода непрерывное состояние сна, в котором только он сам, то есть мыслящий субъект, обладающий определенными ощущениями, существует. Декарт специально подчеркивает это обстоятельство в «Шестом размышлении», когда пишет: «Я никогда не считал, будто во время бодрствования я ощущаю то, чего не ощущаю иногда потом, когда сплю; а так как то, что я, как мне кажется, ощущаю во сне, не представляется мне исходящим от вещей, находящихся вне

меня, то я и не понимал, почему мне следует этому больше верить, когда речь идет о том, что ощущается мной, как мне это кажется, во время бодрствования» (АТ, 7, 77)³⁵⁹.

Эта позиция, которую Декарт вынужден занять под давлением аргумента от сновидения, может быть названа *методическим солипсизмом* (от лат. solus ipse sum — только я один существую). Точка зрения методического солипсизма предполагает, что несомненно существует только мое собственное сознание; существование же помимо моего сознания физических объектов и чужих сознаний подлежит сомнению³⁶⁰. По сути дела методологический солипсизм является неотъемлемым следствием аргумента относительно сновидения: ведь если у нас нет неопровержимой уверенности в том, что те ментальные состояния, которые мы переживаем в состоянии бодрствования, вызываются воздействием на нас внешних объектов, то у нас не может быть неопровержимой уверенности и в том, что внешние объекты вообще существуют. Декарт исходит из того, что если рассматривать проблему существования внешнего мира с точки зрения методического сомнения, то придется признать, что когда мы верим в существование внешнего мира и составляющих его обычных физических вещей, мы неявным образом исходим из идеи о том, что эти внешние объекты играют определенную и притом немаловажную роль в том, что касается появления в нашем сознании образов этих объектов. Однако если принимать во внимание те следствия, которые для проблемы внешнего мира имеет аргумент относительно сновидения, то придется признать, что наша уверенность в существовании внешнего мира основывается на «слепом импульсе», а не на разумных соображениях, заслуживающих безоговорочного согласия. Иными словами, аргумент относительно сновидения не позволяет считать имеющееся у нас знание о существовании внешнего мира достоверным и неоспоримым. «Все это с достаточной мерой очевидности доказывает, — пишет Декарт в «Третьем размышлении», — что до сих пор я верил в существование отличных от меня вещей не вследствие достоверного суждения, но лишь повинувшись слепому импульсу, и потому допускал, что вещи эти посылают мне свои идеи, или образы, через посредство органов чувств или каким-то иным образом» (АТ, 7, 39–40)³⁶¹. Точно так же аргумент относительно сновидения ставит под сомнение существование в мире каких-либо разумных существ, наделенных сознательной психической жизнью наподобие моей собственной. Как справедливо замечает в этой связи Джордж Накикиян, «аргумент относительно сновидения касается проблемы трансцендентности физического мира и чужих сознаний»³⁶². Более того, в рам-

ках эпистемологического скептицизма Декарта проблему трансцендентности и соответственно познаваемости чужих сознаний можно рассматривать как частный случай трансцендентности и познаваемости физических объектов, поскольку наше знакомство с чужой психической жизнью всегда обусловлено нашим знанием определенного физического тела, которому мы на основании внешних наблюдаемых признаков (стоны, искажающие лицо гримасы, восклицания) приписываем определенные ментальные предикаты, обозначающие какое-то ментальное состояние (например, зубную боль). Я не могу почувствовать зубную боль, испытываемую другим человеком, но могу заключить, что он испытывает боль, наблюдая за его поведением, выражающимся в серии локализованных в пространственно-временной системе координат физических движений, актов, жестов и высказываний; Декарт называет их «частностями», к каковым он относит открывание глаз, движение головой, протягивание рук. (Естественно, при условии, что этот человек не имеет сознательного намерения ввести меня в заблуждение.) Как правильно замечает в этой связи Накикиян, «в рамках картезианской метафизики и методологии решение проблемы чужих сознаний обусловлено решением проблемы реального существования физического мира»³⁶³.

Однако аргумент относительно сновидения не представляет собой конечного этапа методического сомнения; даже находясь в состоянии сна, человек располагает психическими переживаниями, знание о существовании которых в принципе выдерживает проверку радикальным сомнением. В состоянии сновидения, неотличимом от состояния бодрствования, человек обладает определенными ощущениями, равно как и иными психическими переживаниями; они составляют непосредственное содержание его мышления. «Теперь, что касается идей, — пишет Декарт в «Третьем размышлении», — если их рассматривать только сами по себе, без отнесения к какой-либо другой вещи, то они, собственно говоря, не могут быть ложными. Ибо воображаю я себе козу или химеру, будет одинаково истинным, что я воображаю и ту и другую» (АТ, 7, 37). Однако из-за отсутствия в распоряжении мыслящего субъекта надежного критерия он в то же самое время не в состоянии определить, существуют ли независимые от его ощущений физические объекты. Поэтому, будучи не в состоянии отличить состояние сна от состояния бодрствования, он вправе сомневаться в существовании объектов внешнего мира, однако од-

новременно не вправе сомневаться в существовании определенных представлений, ощущений, образов, составляющих непосредственное содержание его сознания.

3.4. Третий этап методического сомнения: гипотеза о принципиальном несовершенстве познавательных способностей человека

В предыдущем разделе было показано, что хотя аргумент относительно сновидения и наносит существенный удар по притязаниям на достоверность знания, полученного при помощи органов чувств, тем не менее в рамках общей процедуры методического сомнения он играет ограниченную роль. Дело в том, что аргумент относительно сновидения не в состоянии опровергнуть достоверность целого ряда суждений, например суждений математики. Как подчеркивает сам Декарт, вне зависимости от того, «сплю ли я или бодрствую, два плюс три дают пять, а квадрат не может иметь больше четырех сторон; представляется совершенно немыслимым подозревать, чтобы столь ясные истины были ложными» (АТ, 7, 20)³⁶⁴. Поэтому цель третьего, заключительного этапа методического сомнения Декарта заключается в том, чтобы проверить степень эпистемологической надежности суждений, не поддающихся опровержению при помощи аргумента относительно сновидения. (Обычно считают, что, согласно точке зрения Декарта, только априорные суждения — в том значении, которое стало принято приписывать этому понятию после Канта, — не поддаются опровержению при помощи аргумента относительно сновидения. Однако из рассуждений французского мыслителя, встречающихся во «Втором размышлении», становится очевидно, что к числу суждений, неоспоримых с точки зрения аргумента относительно сновидения, относятся и эмпирические суждения о моих текущих ментальных состояниях. Поэтому более правильным было бы утверждение, что уязвимыми с точки зрения аргумента от сновидения являются суждения, основанные на данных внешних чувств.)

В основу заключительного этапа методического сомнения Декарт кладет различие между *истинным* и *несомненным* познанием. Он отмечает, что среди философов широко распространено мнение, согласно которому мы не можем заблуждаться относительно истинности того, что воспринимается нами ясно и отчетливо. Однако если исходить из гипотезы о несовершенстве познавательных способностей человека, то окажется, что мы можем постоянно ошибаться, считая

истинными положения, которые мы воспринимаем ясно и отчетливо, но которые в действительности являются ложными. Предположим, говорит Декарт, что наша человеческая природа устроена таким образом, что мы обречены совершать ошибки даже в самых простых вещах. В этом случае даже те суждения, которые не поддаются опровержению при помощи аргумента относительно сновидения, могут оказаться ложными, причем несмотря на то, что они кажутся нам истинными. Согласно замечанию Декарта, сделанному в «Началах философии», главное сомнение в достоверности человеческого познания основывается на «соображении, что мы не знаем, не такова ли наша природа, что мы ошибаемся даже относительно тех вещей, которые представляются нам очевиднейшими» (АТ, 8 (1), 16)³⁶⁵. Из этого следует, что сомнение в познавательных способностях, которыми наделена человеческая природа, и есть та кульминационная точка методического сомнения, которая позволяет нам усомниться как в достоверности математических суждений, так и в достоверности суждений о своей собственной текущей психической жизни.

Рассмотрение Декартом гипотезы об основополагающем несовершенстве познавательных способностей человека конституирует *третий, заключительный* этап методического сомнения. На этом этапе предельная радикализация методического сомнения путем выдвижения гипотезы о принципиальном несовершенстве познавательных способностей человека направляет критическую рефлексию на сам мыслящий и сомневающийся субъект. В свою очередь, эта гипотеза складывается в «Первом размышлении» из последовательного рассмотрения трех предположений: о существовании всемогущего Бога-обманщика, об отсутствии Бога и о существовании могущественного и коварного злого гения³⁶⁶.

Прежде всего Декарт выдвигает гипотезу о существовании всемогущего Бога-обманщика, сделавшего человека разумным существом, обреченным постоянно заблуждаться. В христианской теологии принято считать Бога всемогущим существом. Отталкиваясь от этой теологемы о божественном всемогуществе, Декарт задается вопросом о том, не мог бы Бог в этом случае устроить все так, чтобы мыслящий субъект постоянно заблуждался не только тогда, когда он с помощью органов чувств познает чувственно воспринимаемые вещи, но и тогда, когда он производит простейшие арифметические вычисления? «В моем уме, — пишет Декарт в «Первом размышлении», — издавна укоренилось мнение, что существует Бог, который всемогущ и который создал меня таким, каков я есть. Но откуда я в таком случае могу знать, что Он не устроил все так, что вообще нет ни земли,

ни неба, ни протяженной вещи, никакой формы, никакой величины, никакого места, но все это только представляется мне существующим именно в таком виде? Более того, поскольку я иногда считаю, что другие люди заблуждаются в вещах, которые, по их мнению, они знают в совершенстве, то не ошибался ли и я тогда, когда прибавлял к двум три, или складывал стороны квадрата, или судил о чем-то еще более простом?» (АТ, 7, 21)³⁶⁷.

Методическое сомнение Декарта на третьем этапе нацелено в первую очередь на выяснение того, могут ли несомненные положения, то есть положения, которые усматриваются человеческим умом ясно и отчетливо, быть ложными. Особенность его позиции заключается в том, что коль скоро допускается существование злонамеренного Бога—обманщика, постоянно будет сохраняться и возможность самообмана, причем в отношении всех без исключения суждений, с которыми только может иметь дело человек. Иными словами, постоянно будет сохраняться вероятность того, что положения, воспринимаемые мыслящим субъектом ясно и отчетливо, могут оказаться ложными. Однако в то же самое время Декарт утверждает, что человеку нельзя сомневаться в истинности положений, которые он воспринимает ясно и отчетливо. «Наш ум, — писал Декарт Регию в письме от 24 мая 1640 г., — таков, что он не может не соглашаться с тем, что он постигает ясно» (АТ, 3, 64). Следовательно, если злонамеренный Бог-обманщик и в самом деле существует, то мыслящий субъект непременно обречен на то, чтобы постоянно заблуждаться; причем его всеобъемлющее заблуждение обусловлено его же собственным разумом, побуждающим мыслящее Я соглашаться с внушенной Богом-обманщиком ложной достоверностью.

Выдвинув предположение о существовании всемогущего Бога-обманщика, Декарт получил возможность сомневаться даже в математических суждениях и в тех суждениях о своих собственных текущих психических состояниях, которые он прежде считал совершенно неоспоримыми. Особенность третьего этапа методического сомнения состоит прежде всего в предельной радикализации процедуры сомнения. Дело в том, что первые два этапа методического сомнения были направлены на критическое рассмотрение знаний об эмпирических объектах, существующих в пространстве и времени и познаваемых человеком при помощи чувственного восприятия. Третий же этап методического сомнения направлен на критическое рассмотрение знаний об абстрактных объектах математики, которые существуют не в пространстве и во времени, но только в мышлении и постигаются разумом, а не чувствами. Поэтому если на первом и вто-

ром этапах методического сомнения критическому рассмотрению подвергались убеждения, основанные на показаниях чувств, то на третьем, заключительном этапе Декарт подвергает сомнению убеждения, основанные на показаниях разума. Он указывает, что если исходить из предположения о существовании всемогущего Бога-обманщика, то окажется, что даже такие непосредственно очевидные суждения математики, как $2 + 3 = 5$, не обладают абсолютной достоверностью. Ведь нет ничего невозможного в том, что Бог создал человека таким, что он всякий раз ошибается, когда производит простейшую арифметическую операцию в уме или же выносит определенное математическое суждение. Если же Бог постоянно поступает по отношению ко мне подобным образом, размышляет Декарт, то мне следует сомневаться даже в тех истинах, которые я считал наиболее достоверными. Отсутствие критерия, позволяющего отличить истину от лжи, достигающее своей кульминации в предположении о существовании всемогущего Бога-обманщика, блокирует методический поиск истины и делает невозможным притязания философии на обладание достоверным знанием. В «Первом размышлении» Декарт излагает эти катастрофические для поиска достоверности следствия совершенно недвусмысленно:

«Когда я рассматривал простейшие и ясные вещи из области Арифметики и Геометрии, например, что два плюс три равно пяти и тому подобные вещи, разве я не достаточно ясно усматривал их, чтобы утверждать их истинность? Во всяком случае, я стал считать их сомнительными только по одной причине: мне пришло на ум, что некий Бог мог наделить меня такой природой, что я заблуждаюсь даже в тех вещах, которые кажутся наиболее ясными (*manifestissima*). И всякий раз, когда я встречался с этим исходным убеждением о всемогуществе Бога, я не мог не признать, что Он, стоит ему только захотеть, легко введет меня в заблуждение даже в отношении тех вещей, которые, как мне представляется, я самым очевидным образом (*evidentissime*) усматриваю своим умственным взором (*mentis oculis*)» (АТ, 7, 36)³⁶⁸.

Вероятно, выдвинутому Декартом предположению о существовании всемогущего Бога-обманщика можно было бы противопоставить возражение, что со стороны Декарта было неблагочестиво приписывать Богу такую злонамеренность, находящую свое выражение в наделении нас принципиально несовершенными познавательными способностями. Ведь согласно представлениям о Боге, принятым в христианской теологии, Бог, будучи всемогущим и всесовершенным существом, является тем самым и всеблагим существом, поскольку

ку отсутствие у него этого последнего качества противоречило бы его всесовершенству. Следовательно, будучи всеблагим существом, он не может сознательно стремиться к тому, чтобы постоянно вводить нас в заблуждение. Однако же, парирует Декарт это возражение, если бы божественной благодати противоречило то, чтобы создать меня постоянно заблуждающимся, то не в меньшей степени благодати Бога противоречило бы намерение вводить меня в заблуждение хотя бы изредка; а этого-то отрицать никак нельзя. Соответственно в этой фазе методического сомнения проблема достоверности человеческого знания оказывается тесно сопряженной с этической проблемой добра и зла, в частности с ответом на вопрос о том, как соотносится благодать высшего существа с тем, что оно позволяет «венцу творения» — человеку — время от времени заблуждаться. Решение проблемы, почему человек совершает ошибки, коль скоро Бог не является обманщиком, станет центральной заботой Декарта в «Четвертом размышлении».

Подведем некоторые промежуточные итоги рассмотрения третьего этапа радикального сомнения. Выдвижение в ходе поиска абсолютно достоверного познания гипотезы о существовании всемогущего Бога-обманщика приводит, как подчеркивает Декарт, к тому, что мы утрачиваем возможность провести различие между истинным суждением и суждением, которое только кажется нам истинным. В результате под угрозой оказывается и преследуемая в ходе универсального сомнения цель — нахождение безусловно достоверного положения как отправного пункта для построения системы достоверного знания. Ведь если последовательно и всерьез придерживаться гипотезы о существовании Бога-обманщика, то в принципе нельзя исключать возможность того, что всемогущий Бог-обманщик всегда побуждает мыслящего субъекта заблуждаться даже в отношении тех истин, которые представляются ему наиболее достоверными. Это — ключевой пункт в аргументации Декарта, инспирированный гипотезой о существовании всемогущего Бога-обманщика.

Этим, однако же, третий этап методического сомнения не заканчивается. Гипотезе о существовании всемогущего Бога-обманщика Декарт противопоставляет гипотезу о несуществовании, или об отсутствии Бога. Предположим, говорит Декарт, что все сказанное о Боге — вымысел и его вообще не существует, как не существует ни неба, ни земли, ни умов, ни тел. В этом пункте универсальное сомнение Декарта выступает в своей экстремальной форме. Прибегнув к своего рода «методическому атеизму» и подвергнув сомнению существование не только тварного природного мира, внешним образом противостоящего моему мыслящему Я, но и существование самого

всемогущего Бога — Творца и Вседержителя этого тварного мира, Декарт тем самым дает выражение своей гиперболической решимости не принимать на веру ничего, что могло бы дать повод хоть к малейшему сомнению, и делает это ради того, чтобы заронить недоверие к истинам, считающимся абсолютными достоверными.

Рассмотрение предположения об отсутствии Бога принимает у Декарта форму дилеммы. Коль скоро речь идет о человеке и тех познавательных способностях, которыми он располагает, то можно предположить, что человек и свойственные ему познавательные способности были созданы каким-то всемогущим существом; в противном же случае их появление на свет следовало бы считать следствием стечения случайных обстоятельств. Однако это второе предположение, являющееся непосредственным следствием тезиса об отсутствии Бога, не способно разрешить проблему основополагающего несовершенства человеческих познавательных способностей. Как полагает Декарт, скептический атеизм, отрицая существование всемогущего Бога, ставит человека в зависимость от слепых мировых сил в виде рока или случая, однако «быть введенным в заблуждение, ошибаться есть некоторое несовершенство, и чем менее могущественным будет творец, которому припишут мое происхождение, тем более будет вероятности для меня постоянно заблуждаться» (АТ, 7, 21)³⁶⁹. Поэтому атеистическая гипотеза о несуществовании Бога также оказывается для Декарта только преходящим моментом в процессе осуществления заключительного этапа методического сомнения.

Наконец, третью фазу заключительного этапа методического сомнения образует предположение о существовании злого и могущественного гения, намеренно вводящего человека в заблуждение. Даже если всемогущий Бог не существует, размышляет Декарт, то существует, быть может, некий злой демон, настолько же коварный и лживый, насколько и могущественный, который все силы положил на то, чтобы вводить меня в заблуждение. Тем самым осуществляется переход от рассмотрения предположения о несуществовании Бога к рассмотрению предположения о существовании злого и могущественного демона. «Итак, предположим, — пишет Декарт, — что не всеблагой Бог, но какой-то злой демон (*genium aliquam malignum*), в высшей степени могущественный и хитрый, положил все свои силы на то, чтобы меня обмануть; я буду считать, что небо, воздух, земля, цвета, формы, звуки и все вообще внешние вещи есть не что иное, как призрачная игра сновидений, ловушка, в которую он увлекает мой доверчивый ум; я буду считать, что у меня нет ни рук, ни глаз, ни тела, ни крови, ни какого-либо чувства, но что я обладаю всем этим

только в своем ложном мнении; я буду намеренно упорствовать в своем ложном мнении, и тем самым, даже если не в моей власти окажется познать что-либо истинное, то по крайней мере в той степени, в какой это зависит от меня самого, я надежно защищу себя таким разумием от того, чтобы согласиться с чем-то ложным, и тогда этот обманщик, каким бы могущественным или хитрым он ни был, уже не сможет обмануть меня» (АТ, 7, 22–23)³⁷⁰.

Быть может, предполагает Декарт, злой демон-обманщик внушает мне чувство достоверности всякий раз, когда я заблуждаюсь, а поэтому даже простейшие и наиболее общие положения математики не являются истинными. Проблема истины становится совершенно неразрешимой, поскольку исчезает критерий ясного и отчетливого представления человеческого ума как способа отличить истинную идею от идеи, которая только кажется истинной. Складывается впечатление, что в случае с этим «злым демоном, в высшей степени могущественным и хитрым», никакой возможности выбраться из скептического омута, в который Декарта вовлек поиск метафизической достоверности, у него не остается. Ведь, как справедливо замечает А.Л.Доброхотов, выражение «злой демон» является лишь корректным псевдонимом гипотезы «злого Бога», которая изображает мир как тотальную власть злого сверхразума³⁷¹. Универсальное сомнение, с неподдельным ужасом признается Декарт, закрутило и завертело меня так, что я не могу ни вынырнуть на поверхность, ни поставить ногу на твердое дно.

Подводя итог своим размышлениям, Декарт оказывается перед необходимостью сделать весьма горькое признание: «Я вынужден признать, — пишет он, — что из всех вещей, некогда считавшихся мною истинными, нет ни одной, в которой теперь нельзя было бы усомниться, причем не из опрометчивости и легкомыслия, но по весьма веским и обдуманным основаниям (*sed propter validas & meditates rationes*). Таким образом, требуется тщательно воздерживаться от признания вещей не только явно ложных, но и тех, что прежде казались мне истинными, — если только я хочу найти что-то достоверное» (АТ, 7, 21–22)³⁷².

Против выдвинутой Декартом гипотезы о всемогущем Боге-обманщике обычно принято приводить два возражения, одно из которых исходит от современной аналитической философии, а второе апеллирует к положениям схоластического рационализма. Примером первой модели критики гипотезы Декарта может служить статья «Злой гений Декарта» О.Боусма³⁷³. Последний, в частности, обращает внимание на то обстоятельство, что если злой демон постоянно обманы-

вает нас, то этот злой гений должен создать такую иллюзию, которая в принципе не может быть раскрыта или исправлена при помощи деятельности наших органов чувств. Однако если злой гений должен создать иллюзию, то он может и разоблачить эту иллюзию; а это он может сделать только при помощи какой-то способности восприятия, которой он наделен, но которая отсутствует у человека. Однако в этом случае то, что он создает, не является иллюзией. По мнению Боусма, это происходит «потому, что человеческие существа не используют слово «иллюзия» для указания на чувство, которым наделен только злой гений». Несмотря на всю изящность этого соображения, с ним, однако, никак нельзя согласиться. Основания для этого несогласия можно найти у самого Декарта, и в частности в его «Шестом размышлении», где речь идет о том, что человеческие существа обнаруживают обман самих чувств не при помощи данных самих органов чувств, но при помощи разума. Поэтому нет никакой необходимости в том, чтобы считать злого гения наделенным органами чувств, отличными от наших собственных, равно как и считать его чем-то отличным от нас, если он говорит об «иллюзиях» (АТ, 7, 439)³⁷⁴.

Для традиционного схоластического рационализма гипотеза о существовании всемогущего обманщика влечет за собой другое затруднение. В христианской философской традиции Бог — это личность, наделенная свойством «быть всемогущим». Это означает, что Бог может сделать все, что только пожелает. Однако согласно господствующим в христианской традиции представлениям Бог не в состоянии совершить то, что логически невозможно совершить. Впервые со всей определенностью эта позиция была высказана в XIII в. величайшим христианским теологом Фомой Аквинским. Согласно Фоме Аквинскому, всемогущество Бога ограничено необходимыми истинами. «Все, что не подразумевает противоречия в определениях, числится среди того возможного, относительно которого Бог называется всемогущим; в то время как то, что такое противоречие подразумевает, не находится в пределах божественного всемогущества постольку, поскольку [не имеет] и не может иметь аспекта возможности. Поэтому правильнее будет сказать, что оно не может быть совершено, а не то, что Бог не может этого совершить»³⁷⁵. Согласно христианской религиозной традиции Бог не может сделать логически невозможное логически возможным, но не потому, что он не является всемогущим, а потому, что отрицание истины влечет за собой противоречие, а даже всемогущее существо не способно сделать истинным отрицание достоверного положения. Поэтому необходимые истины не могут быть изменены даже всемогущим обманщиком или Богом.

Будучи всемогущим существом, Бог в то же самое время не в состоянии сделать так, чтобы Вселенная одновременно существовала и не существовала; чтобы $2+2=5$; чтобы какая-либо геометрическая форма была бы круглой и квадратной одновременно. Иными словами, Бог не в состоянии сделать что-либо логически невозможное, ибо это означало бы для него впасть в противоречие с самой собой. Бог может сделать так, что Вселенная будет существовать, и Бог может сделать так, что Вселенная не будет существовать, но он не может сделать так, что Вселенная будет существовать и не будет существовать в одно и то же время³⁷⁶. В частности, авторы «Шестых возражений»³⁷⁷ на «Размышления о первой философии» прямо обратили внимание Декарта на тот факт, что даже всемогущее существо не в силах сделать необходимые истины ложными. «Может ли быть так, — писали они, — чтобы геометрические или метафизические истины, упомянутые тобой, были вечными и неизменными и в то же самое время не были бы независимы от Бога? И в соответствии с каким родом причины они от него зависят? Неужели Бог может добиться, чтобы треугольник существовало? И каким образом Бог [...] был бы в состоянии с самого начала сделать так, чтобы дважды четыре не равнялось восьми или чтобы треугольник не имел трех углов? Следовательно, либо эти истины зависят от одного только интеллекта, когда он их мыслит, либо от сущих вещей, либо они независимы, поскольку Бог, по-видимому, не может сделать так, чтобы какая-то из этих сущностей, или истин, не существовала от века» (АТ, 7, 418)³⁷⁸.

Той же самой позиции о независимости «вечных истин» от всемогущества Бога в европейской философии Нового времени придерживался и Готфрид Вильгельм Лейбниц, который, говоря о существующих в уме Бога идеях субстанций как о тех возможностях, исходя из которых Бог творит мир, подчеркивает, что хотя присутствие этих сущностей в уме Бога придает им всю возможную меру существования, которой они обладают, тем не менее *природа* этих возможностей полностью определена и никоим образом не зависит от воли Бога. Убеждение, что даже всемогущее Существо не в состоянии добиться логически невозможного, составляет фундаментальную черту философии Лейбница. Как отмечает Бертран Рассел, Лейбниц «согласен с Фомой Аквинским, что Бог не может действовать вопреки законам логики, но он может повелеть все, что логически возможно, и это предоставляет ему величайшую свободу выбора»³⁷⁹. Вот что пишет по этому поводу сам Лейбниц в «Монадологии» (§ 46): «Однако отнюдь не следует воображать вместе с некоторыми, будто вечные истины, завися от Бога, произвольны и зависят от его воли, как, по-видимо-

му, полагал Декарт и после него г-н Пуаре. Это справедливо только для случайных истин, начало которых состоит в соответствии (целесообразности) или в выборе наилучшего, тогда как необходимые истины зависят только от его разума и составляют внутренний объект последнего»³⁸⁰.

Та же самая точка зрения проводится Лейбницем и в «Рассуждении о метафизике» (§ 2). «Мне кажется очень странным и то мнение некоторых других философов, — пишет он, — которые говорят, что вечные законы метафизики и геометрии, а следовательно, и законы благодати, справедливости и совершенства суть лишь действия воли Божьей, тогда как мне кажется, что они суть следствие его разума (*entendement*), которое несколько не зависит от его воли, точно так же, как и его сущность»³⁸¹.

Напротив, вера Декарта в теологема божественного всемогущества приводит его к убеждению в несоизмеримости божественного всемогущества и человеческих представлений о нем. Свое наиболее непосредственное выражение эта теологема божественного всемогущества находит в учении Декарта о творении вечных истин³⁸². Впервые это учение было сформулировано им в ряде писем к Мерсенну, датированных 15 апреля, 6 мая и 27 мая 1630 г. В них Декарт развивает идею о том, что универсальные истины логики и математики, находящиеся в человеческом уме, — такие истины он именуется «вечными», — находятся в полной зависимости от воли Бога. В письме к Мерсенну от 15 апреля 1630 г., в котором это учение впервые было отчетливо сформулировано французским мыслителем, Декарт писал, что «могущество Бога непостижимо; и мы можем в общем и целом утверждать, что Бог способен на все, что мы способны постичь, но не можем сказать, что он не способен на то, чего мы не постигаем; было бы дерзостью предполагать, что наше воображение имеет тот же объем, что и его могущество» (АТ, 1, 145)³⁸³. В том же письме Декарт напоминает Мерсенну, что те «математические истины, которые Вы считаете вечными, были установлены Богом и полностью от него зависят, как и все прочие сотворенные вещи. Ведь утверждать, что эти истины от него не зависят, — это то же самое, что приравнять Бога к какому-нибудь Юпитеру или Сатурну или подчинять его Стиксу и мойрам» (АТ, 1, 145)³⁸⁴. Бог, продолжает утверждать Декарт в завязавшейся переписке, «был в такой же степени волен сделать неистинным положение, гласящее, что все линии, проведенные из центра круга к окружности, между собой равны, как и вообще не создавать мир» (АТ, 1, 152)³⁸⁵. Впоследствии Декарт в одном из писем к Антуану Арно напишет, что не следует утверждать, будто бы Бог не мог сде-

лать так, чтобы два плюс один не были бы равны трем; более правильно будет сказать, что он наделил нас таким умом, который не может постичь, что два плюс один не равнялось бы трем (АТ, 5, 38). Поэтому Декарт вряд ли согласился принять в соображение аргументы против его гипотезы о существовании всемогущего обманщика, основанные на идее ограничения всемогущества Бога необходимыми истинами.

Непосредственным предшественником Декарта, использовавшим теологему божественного всемогущества для показа ограниченности человеческих представлений об образе действия Бога, многие исследователи считают французского скептика XVI в. Мишеля Монтеня. В частности, в «Апологии Раймунда Сабундского» Монтеня встречается немало суждений, которые могли послужить непосредственным источником теологемы божественного всемогущества в философии Декарта. «Мне всегда представлялись, — пишет, к примеру, Монтень, — безрассудными и непочтительными в устах христианина выражения вроде следующих: Бог не может умереть, Бог не может себе противоречить, Бог не может делать того или этого»³⁸⁶. В этом же сочинении Монтень критиковал древнеримского писателя Плиния Старшего за то, что тот считал, что для человека немалым утешением является видеть, будто бы «Бог не может все: так, он не может покончить с собой, когда ему захочется, что является наибольшим благом в нашем положении; он не может сделать смертных бессмертными; не может воскресить мертвого; не может сделать жившего нежившим»³⁸⁷. Ведь в таком случае получается, как подчеркивает Монтень, комментируя позицию Плиния Старшего, будто Бог имеет не больше власти над прошлым, чем забвение. Помимо всего прочего, выходит, будто Бог не может сделать так, чтобы дважды десять не было двадцатью. В данном случае Монтень не просто ведет речь об ограниченности человеческого знания, выражающегося в том, что события, которые мы привыкли считать невозможными, в принципе могли бы осуществиться. Напротив, он в первую очередь подчеркивает то обстоятельство, что божественное всемогущество по самой своей природе подразумевает существование у Бога возможности сделать противоположное чему угодно из того, что существует или происходит в сотворенной им Вселенной. Причем область действия этого божественного всемогущества распространяется не только на математические истины, но также и на те истины, которые Декарт предпочитал называть «вечными», к числу которых он, в частности, относил такие положения, как «из ничего ничто не возникает», «немыслимо одновременно быть и не быть одним и тем же», «свершив-

шея не может быть несвершенным» (АТ, 7, 36)³⁸⁸. Со своей стороны, Монтень отвергает мнение Плиния Старшего по той же самой причине, по которой Декарт подчеркивает такое свойство Бога, как его всемогущество, — в основе подхода, которого придерживался Плиний Старший, лежит стремление мерить дела Господа узкой человеческой меркой, однако такой подход жидется на чрезмерном самомнении и является принципиально ошибочным. По словам Монтеня, именно «наше самомнение побуждает нас мерить божество своим аршином. Отсюда проистекают все обманы и заблуждения, которыми охвачены люди, желающие свести к своим размерам и взвесить на своих весах существо, столь их превосходящее»³⁸⁹.

Из этого, в частности, следует, что не вполне был прав французский историк философии Марсель Геру, когда он утверждал, что гипотеза о существовании Бога-обманщика не является органичной для философии Декарта и в рамках его методического сомнения выступает исключительно в роли вспомогательной процедуры, с помощью которой Декарт решает стоящие перед ним частные задачи³⁹⁰. Утверждение Декарта, что Бог может обманывать нас, причем даже в отношении тех истин, которые мы привыкли считать абсолютно несомненными, представляет собой естественное, хотя и не вполне правомочное, заключение, вытекающее из учения о божественном всемогуществе в интерпретации Декарта. В этом смысле имеются все основания утверждать как раз обратное тому, на чем настаивает Геру, а именно, что гипотеза о существовании всемогущего Бога-обманщика занимает вполне законное место в структуре скептического аргумента. Геру, однако же, прав в другом своем суждении — коль скоро мы принимаем в расчет все те следствия, что подразумевает учение Декарта о божественном всемогуществе, мы понимаем, что божественное всемогущество не предполагает того, что Бог может нас обманывать. Более того, божественное всемогущество полностью исключает такого рода возможность. Поэтому не только благодать Бога, но и его всемогущество несовместимы с обманом³⁹¹.

В то же самое время следует подчеркнуть, что та аргументация, которую Декарт излагает в «Первом размышлении» и которая направлена на доказательство невозможности абсолютно достоверного познания, и те неутешительные итоги в деле поиска метафизической достоверности, к которым он в конечном счете приходит, не следует оценивать как носящие исключительно негативный характер. Напротив, выдвигание в «Первом размышлении» предположения о несовершенстве познавательных способностей человека ознаменовало собой важный поворот в философской позиции Декарта, непосред-

ственно связанный с выдвиганием на первый план его философии проблемы человеческой субъективности и достоверности знания о ней. Этот поворот был обусловлен тем, что именно в «Размышлениях» Декарт наконец смог сформулировать те доказательства, которые позволили ему положить в основание современной философии принцип достоверности своего собственного существования. Этот тезис нуждается в нескольких пояснениях.

В связи с гипотезой о принципиальном несовершенстве познавательных способностей человека в «Размышлениях» появляется проблема, о которой и речи не было в ранних произведениях Декарта, а именно – проблема достоверности математических суждений³⁹². Если обратиться к «Правилам для руководства ума», то нетрудно будет заметить, что в этом произведении суждения математики считаются образцами достоверного знания. Однако вскоре после того, как был завершен окончательный рукописный вариант «Правил», в позиции Декарта произошли серьезные изменения, которые он не преминул предать огласке. Не прошло и года после создания окончательного варианта «Правил», как Декарт 15 апреля 1630 г. пишет Мерсенну письмо, в котором говорит: «Я думаю, что понял, как можно доказать метафизические истины методом более очевидным, чем геометрические доказательства»³⁹³. По большому счету это означает, что уже с 1630 г. Декарт перестал считать математику неопровержимым образцом достоверного знания и направил свои усилия на поиск стандартов, которые позволили бы открыть истины более неоспоримые, нежели истины математики. Однако вплоть до появления «Размышлений» две особенности этого поиска продолжали вызывать больше вопросов, чем ответов. Во-первых, было не вполне ясно, при помощи какого рода аргументов можно было бы усомниться в достоверности математических истин. Те предположения, которые Декарт сформулировал в «Рассуждении о методе», – первом после «Правил» прижизненном произведении Декарта, посвященном, помимо всего прочего, рассмотрению теоретико-познавательной проблематики, – не давали сколько-нибудь убедительного ответа на этот вопрос. В этом сочинении Декарт в качестве основания для сомнения в достоверности математики ограничивается указанием на то, что «поскольку есть люди, которые ошибаются даже в простейших вопросах геометрии и допускают в них паралогизмы, то я, считая и себя способным ошибаться не менее других, отбросил как ложные все доводы, которые прежде принимал за доказательства» (АТ, 6, 32)³⁹⁴. Собственно говоря, это указание на те действительно имеющие место случаи, когда люди порою ошибаются, доказывая истины математики, служит ско-

рее не доказательством недостоверности математических знаний, но оправданием, причем довольно неубедительным, принятого Декартом решения не считать больше математику высшим образцом достоверного знания. Его позиция по этой проблеме становится более понятной в «Размышлениях о первой философии», где в качестве основания для сомнений в истинности математических суждений является предположение о существовании всемогущего и злонамеренного Бога-обманщика. Так в «Третьем размышлении» Декарт, говоря о соображениях, заставивших его поставить под сомнение достоверность математических суждений, непосредственно ссылается на мысль о всемогущем Боге, способном сделать так, что мыслящий субъект будет заблуждаться даже относительно тех вещей, которые воспринимаются им ясно и отчетливо (АТ, 7, 36). Во-вторых, из ранних работ Декарта, написанных до 1641 года, нельзя понять, как можно достичь таких метафизических истин, которые по степени своей достоверности не только были бы сопоставимы с математическими истинами, но даже превосходили их. Первоочередное значение в этой связи принимала проблема поиска критерия истинности наших представлений, который не только дал бы возможность безошибочно отличать истину от лжи, но и послужил бы методологическим стандартом, использование которого позволило бы классифицировать истины по степени их достоверности и определить, какие из них являются эталоном абсолютной неоспоримости. Эта вторая проблема опять-таки практически не присутствует в «Правилах», в которых выражение «ясное и отчетливое восприятие» хотя эпизодически и встречается, но еще не рассматривается Декартом в качестве общего критерия истинности. Только в «Рассуждении» и затем в «Размышлениях о первой философии» ясное и отчетливое восприятие идеи начинает функционировать в качестве неопровержимой гарантии ее истинности, причем применительно к моментальным состояниям сознания мыслящего человека этот критерий удостоверяет сам себя, а по отношению к прошлым событиям моей психической жизни и знанию внешнего мира требует доказательства того, что существует всемогущий Бог, который не является обманщиком. Иными словами, для Декарта высшим стандартом достоверности знания выступает не достоверность суждений математики, но достоверность своего собственного существования. Утверждение достоверности своего собственного существования Декарт считает безусловно достоверным положением, по степени своей надежности превосходящим интуитивно усматриваемые истины математики. Более того, интуитивное представление о достоверности своего собственного существования

по степени своей достоверности сопоставимо с экзистенциальным суждением о существовании Бога. Причем в рамках своей философии сознания Декарт отождествляет достоверность своего собственного существования с достоверностью существования мыслящего Я, ясное и отчетливое восприятие которого в акте самосознания одновременно оказывается универсальным критерием истины и стандартом достоверности знания. В оставшемся неоконченным произведении «Разыскание истины» Декарт формулирует универсальный критерий истины через прямое его соотнесение с принципом достоверности своего собственного существования. Достоверное познание, говорит Декарт, возможно лишь постольку, поскольку в его рамках руководствуются принципом «не принимать на веру то, в чем не уверен так же, как в своем собственном существовании, мышлении и в том, что я — вещь мыслящая» (АТ, 10, 526)³⁹⁵. На этом основании он делает вывод, что методическое сомнение должно распространяться исключительно «на вещи, находящиеся вне меня, уверенность же моя относилась к моему сомнению и ко мне самому» (АТ, 10, 525)³⁹⁶. Тем самым предполагается, что в самом акте сомнения уже подразумевается несомненность существования мыслящего Я, что делает неизбежным переход от осуществления процедуры методического сомнения к доказательству несомненности существования самого мыслящего субъекта. Положение о безусловной достоверности существования мыслящего субъекта и составляет первое и самоочевидное начало философии Декарта. Благодаря этому, в свою очередь, становится возможным переход от рационалистической методологии к первым и самоочевидным основоположениям метафизики, что открывает перспективу для позитивного философского системосозидания.

Заключение

В заключение представляется необходимым ретроспективно обозреть основные выводы, полученные в результате проведенного исследования.

Первостепенная проблема, стоящая перед всякой притязающей на достоверность метафизикой, это проблема поиска адекватного первоначала. Выдвижение на первый план вопроса о правильном первоначале знания обо всем сущем как таковом составляет отличительную черту метафизики Нового времени, которая характеризуется именно методически-системной постановкой вопроса о построении философии. Постановка на первый план вопроса о правильном начале, с которого надо начинать построение философской системы, является определяющей особенностью философского поиска Декарта, благодаря чему в его философствовании просматриваются базисные контуры будущей европейской философии Нового времени.

В рамках своего философского поиска Декарт выдвигает идею о необходимости нового методического обоснования философии как строгой науки при определяющей ориентации на новые точные науки. Эту идею нового методического обоснования философии дополняла идея отыскания первого и самоочевидного начала философии, из которого, как из одного источника, можно было бы в систематической форме развернуть все ее предметное содержание. Таким образом, системно-методическая ориентация философии Декарта находит свое выражение прежде всего в том, что он ищет как безусловно достоверное основоположение системы, так и истинный метод, с помощью которого можно было бы, отправляясь от этого основоположения, систематически построить здание всей философии. Соответственно концептуальное размежевание Декарта с ведущими интеллектуальными течениями его эпохи в лице поздней аристотелевско-томистской схоластики и возрожденческого скептицизма было продиктовано в первую очередь тем, что оба эти течения не смогли предложить адекватного решения задачи, связанной с нахождением правильных основоположений философии.

Особенности системно-методического поиска правильных основоположений философского дискурса определяются в системе Декарта его рационалистической концепцией знания, согласно которой к философскому и конкретно-научному знанию может быть отнесено только безусловно достоверное знание. В соответствии с системно-методическим характером философии Декарта задача достижения подобного типа знания отводится универсальному методу. В процессе поиска правильного первого принципа философии Декарт сформулировал характерную для его рационалистической концепции знания идею о том, что для нахождения истины необходимо обладать правильным методом.

Избрав главной целью своего философствования достижение достоверного и очевидного познания, Декарт образец такого достоверного знания усматривал в математике в виде двух ее основополагающих разделов — ариф-

метики и геометрии. В этом плане методическое познание истин математики играло для французского философа роль образца процедуры познания, в соответствии с которой, исходя из простейших истин как из основополагающих посылок достоверного знания, мы можем дедуцировать другие истины, причем таким образом, что достоверность этих последних также будет для нас очевидной и несомненной. Таким образом, стремясь разработать такой универсальный метод познания, которым можно было бы использовать для создания философской системы достоверного знания, Декарт пришел к выводу о необходимости принять процедуры математического познания за образец и распространить построенный на их основе метод на все остальные области исследования.

Специфика разработанной Декартом модели рационалистической методологии познания заключалась прежде всего в том, что, отказавшись от восходящего к языческой греческой теологии и космологии учения о качественной неоднородности уровней реального бытия, он стал считать математический метод образцом всеобщего метода познания. Понятие «всеобщей математики» играет роль основополагающего принципа всей его методологии. В основе этого подхода лежало убеждение, что все науки похожи друг на друга в том отношении, что метод, сходный с используемым в математике, можно использовать и во всех иных отраслях знаний. Руководствуясь понятием «всеобщей математики» как главным принципом своей рационалистической методологии, Декарт отказался от аристотелевско-схоластической идеи различных типов научных дисциплин, использующих различные методы познания, и заменил ее идеей одной универсальной науки — «всеобщей математики», пользующейся одним универсальным методом познания. Подлинное философское знание всегда представляет собой достоверное и очевидное познание, единое как по своему предмету, так и по своему методу. На этом основании Декарт пришел к выводу о том, что должен существовать только один, универсальный метод, пригодный для использования во всех науках. Подобная универсализация метода и его идентификация с логикой (хотя и не носящей силлогистического характера), решающий шаг к которым был сделан в рамках учения о методе, предложенного Декартом, является отличительной чертой философского мышления Нового времени.

Понятие универсального метода в философской системе Декарта концептуализируется с помощью выделения в его рамках частных процедур методического познания, главными из которых являются методы анализа, или разделения и синтеза, или составления. Функция процедуры анализа, или разделения, заключается в первую очередь в отделении друг от друга «простых сущностей», которые Декарт в «Правилах для руководства ума» называет «простыми природами», с целью их последующего достоверного познания. Функция процедуры синтеза, или композиции, состоит в том, что с его помощью мыслящий субъект способен, используя процедуры дедуктивного

вывода, от первоначальных и самоочевидных истин прийти к более сложным и выводным истинам. При этом в рамках своей рационалистической методологии Декарт отдает предпочтение аналитическому методу, объясняя свое решение многофункциональным предназначением последнего: аналитический метод служит не только целям доказательства, но и целям открытия новых истин.

Проблема связи между универсальным методом и теорией познания занимает одно из центральных мест в философии Декарта. Особенностью философии Декарта является, то, что в ней учение о методе тесно связано с теорией познания, а последняя — с объяснением процесса познания. В плане структурного построения его системы это означает, что методология увязывается с теорией знания, а оба эти раздела системы, в свою очередь, непосредственно соотносятся с концепцией человеческого ума. Рассмотрение концепции ума в философии Декарта позволяет существенно уточнить теоретико-познавательные положения его концепции, поскольку в то время как понятия «анализа» и «синтеза» в философской системе Декарта соотносятся прежде всего с его теорией метода, понятия «интуиции» и «дедукции», занимающие центральное место в его теории познания, соотносятся в первую очередь с его теорией ума.

Понятие «ума» используется в философии Декарта в качестве наиболее общей способности познания, свойственной человеку, которая, со своей стороны, может выражаться в самых различных проявлениях когнитивной деятельности субъекта. В этом смысле для картезианской концепции ума характерен тезис, что он представляет собой познавательную способность человека, состоящую из разума, или интеллекта, воображения, памяти и чувств. Основополагающую роль в рамках теории познания Декарта выполняет понятие разума, или интеллекта. В свою очередь, основоположения теории познания концептуализируются французским философом с помощью понятий «интуиции» и «дедукции». Поэтому есть все основания утверждать, что в теории познания Декарта понятия «интуиция» и «дедукция» выражают саму природу картезианского разума.

В системе Декарта область философского и конкретно-научного знания ограничивается совершенным знанием, то есть таким знанием, которое является достоверным и несомненным. К числу подобного рода знаний, во-первых, относятся суждения, которые познаются с помощью интуиции, и, во-вторых, суждения, которые выводятся из суждений первого типа с помощью процедуры дедукции. Интуиция и дедукция являются поэтому двумя основополагающими способами познания, поскольку, как неоднократно подчеркивает Декарт в своих сочинениях, подлинного знания невозможно достичь какими-либо иными способами.

Учение о радикальном методическом сомнении и его преодолении, представляя собой составную часть методологии Декарта, занимает тем не менее в его философии особое место, поскольку с его помощью в системе

Декарта осуществляется переход от рационалистической методологии к основоположениям метафизики Декарта как основы всей его философской системы.

В философии Декарта учение о радикальном сомнении и его преодолении тесно связано с применением фундаменталистской стратегии достижения совершенного знания, согласно которой достоверность всего человеческого знания определяется тем, что в его основе лежит такой тип знания, истинность которого известна познающему индивиду непосредственно, то есть без помощи вывода. Необходимость использования методического сомнения при реализации фундаменталистской стратегии достижения совершенного знания объясняется Декартом тем, что понимание мыслящим субъектом метафизических основоположений знания наталкивается на множество предрассудков и предубеждений, которые требуют устранения с помощью процедуры радикального сомнения.

В философской системе Декарта применение методического сомнения носит многофункциональный характер. К числу ключевых функций методического сомнения следует отнести его 1) антискептическую функцию, которая реализуется за счет предельной радикализации сомнения и его направленности на достижение безусловно достоверного знания; 2) элиминативную функцию, призванную способствовать «очищению» человеческого ума от целого ряда заблуждений и предрассудков, играющих роль эпистемологических препятствий на пути человеческого познания; 3) корректирующую функцию, которая позволяет мыслящему субъекту избегать наивно-реалистического подхода к внешнему миру, и 4) конструктивную функцию, находящую свое выражение в нацеленности методического сомнения на достижение первых принципов достоверного знания.

Методическое сомнение, направленное на достижение несомненного знания, осуществляется Декартом в несколько последовательных этапов. Используя процедуру методического сомнения, он стремился выяснить, какого рода суждения в наибольшей степени пригодны для построения системы достоверного знания. Для этого в рамках своего скептического аргумента он выдвигает целый ряд скептических доводов, призванных способствовать критической проверке притязаний различных типов знания на достоверность. Стратегия, которой руководствовался Декарт при использовании процедуры методического сомнения, заключалась в том, чтобы преодолеть скептицизм изнутри, всемерно заостряя и радикализируя применяемые им аргументы, с тем, чтобы в конечном счете обнаружить какую-либо несомненную истину.

В «Размышлениях о первой философии» Декарт выделяет три этапа методического сомнения, на первом из которых сомнению подвергается достоверность чувственного познания, на втором – возможность познания внешнего мира как такового, а на третьем – когнитивный потенциал мыслящего субъекта в целом. Сравнительная важность используемых на этих трех

этапах скептических аргументов не является одинаковой. Наиболее важными из скептических аргументов, выдвинутых Декартом в «Первом размышлении», являются аргумент относительно сновидения и аргумент относительно принципиального несовершенства познавательных способностей человека.

Предельная радикализация сомнения в достоверности всех общепринятых знаний позволяет Декарту на его заключительном этапе сделать вывод о том, что в самом акте сомнения уже подразумевается несомненность существования его собственного мыслящего Я, что делает неизбежным переход от осуществления процедуры методического сомнения к доказательству несомненности существования самого мыслящего субъекта как первого метафизического основоположения его философии.

На основании всего вышесказанного можно сделать вывод о том, что учение о радикальном сомнении и его преодолении является одной из важнейших составных частей философского дискурса Рене Декарта, без адекватной реконструкции которого невозможно адекватное понимание как философии самого Декарта, так и философии Нового времени в целом. Принципиально важная роль, которую методическое сомнение играет в философии Декарта, обусловлена его системно-методической постановкой вопроса о нахождении правильного начала философии как первом условии достижения достоверного познания. В философии Декарта методическое сомнение понимается как философская процедура, цель которой заключается в критической проверке достоверности различных типов философского и конкретно-научного знания с тем, чтобы в итоге достичь несомненного и достоверного знания о правильном начале философии. Успешная реализация этой задачи, выражающаяся в обнаружении Декартом с помощью процедуры методического сомнения безусловной достоверности своего существования как мыслящего существа, позволяет ему осуществить переход от рационалистической методологии к основоположениям метафизики и тем самым положить начало положительному философскому системосозиданию.

Список сокращений

Декарт

AT Descartes R. *Œuvres* / Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Vol. I–XI. Réédition. Paris: Vrin—Centre National de la Recherche Scientifique, 1964–1974.

Августин

Sol. Soliloquia

Аристотель

Anal. Post. Analytica Posteriora

EN. Ethica Nicomachea

Met. Metaphysica

Фома Аквинский

S. Theol. Summa Theologiae

Библиография

Сочинения

1. *Quevres de Descartes /Publiées par C.Adam et P.Tannery. Vol. I—XI. Réédition. Paris: Vrin—Centre National de la Reserche Scientifique, 1964—1974.*
2. *Quevres Philosophiques de Descartes /Publiées par F.Alquié. Vol. I—III. Paris: Garnier, 1963—1973.*

Переводы

3. *Декарт Р. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950.*
4. *Декарт Р. Рассуждение о методе с приложениями: Диоптрика, Метеоры. Геометрия /Пер. с фр. и комм. Г.Г.Слюсарева и А.П.Юшкевича. М.: Изд-во АН СССР, 1953.*
5. *Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1—2. М.: Мысль, 1989—1994.*
6. *Cottingham J. et al. (Eds.). The Philosophical Writings of Descartes. Vol. 1—3. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985—1991.*
7. *Haldane, Elizabeth S.; Ross, G. R. T. (Eds.). The Philosophical Works of Descartes. Vol. 1—II. N. Y.: Dover Publications, 1955.*

Источники

8. *Августин Блаженный. Против академиков /Пер. с лат. О.В.Головой. М.: Греко-латинский кабинет, 1999.*
9. *Аристотель. Мегафизика. Переводы. Комментарии. Толкования /Сост. и подготовка текста С.И.Еремеева. СПб.: Алетейя, 2002; Киев: Эльга, 2002.*
10. *Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1—4. М.: Мысль, 1975—1984.*
11. *Арно А., Николь П. Логика, или искусство мыслить. М.: Наука, 1991.*
12. *Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1—2. М.: Мысль, 1971—1972.*
13. *Галилей Г. Избранные труды: В 2 т. Т. 1—2. М.: Наука, 1964.*
14. *Гегель Г. Ф. В. Лекции по истории философии: В 3 кн. Кн. 1—3. СПб.: Наука, 1994.*
15. *Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 1—2. М.: Мысль, 1991.*
16. *Джеймс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997.*
17. *Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. Т. 1—4. М.: Мысль, 1982—1989.*
18. *Локк Д. Соч.: В 3 т. Т. 1—3. М.: Мысль, 1985—1988.*
19. *Мальбранш Н. Разыскание истины /Пер. с франц. СПб.: Наука, 1999.*
20. *Монтень М. Опыты: В 3 т. Т. 1—3. М.: Наука, 1954—1960.*
21. *Паскаль Б. Мысли /Пер. с франц. О.Хомы. М.: Refl-Book, 1994.*
22. *Пирс Ч. С. Избранные произведения /Пер. с англ. К.О.Голубович, Т.А.Дмитриева, К.К.Чухрукидзе. М.: Логос, 2000.*
23. *Спиноза Б. Соч.: В 2 т. Т. 1—2. СПб.: Наука, 1999.*
24. *Фома Аквинский. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений /Пер. с лат., вступ. статья и комм. В.П.Гайденко. М.: ИФ РАН, 2001.*
25. *Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1—43 /Пер. с лат. С.И.Еремеева, А.А.Юдина. М.; Киев: Эльга; Ника-Центр; Элькор-МК, 2002.*
26. *Цицерон. Учение академиков /Пер. с лат. Н.А.Федорова. М.: Индрик, 2004.*

27. *Galilei G. Le Opere* /Ed. A.Favaro. Firenze: Barbera, 1889–1901.
28. *Pascal B. Pensées* /Ed. L.Brunschveg. P.: Garnier, 1951.

Исследования

Труды общего характера по истории философии Нового времени

29. *Бакрадзе К.С.* История новой философии // Бакрадзе К.С. Соч.: В 4 т. Т. 4. Тбилиси: Мецниереба, 1977.
30. *Бохеньский Ю.М.* Современная европейская философия. М.: Научный мир, 2000.
31. *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 1. М.: Терра, Канон-Пресс-Ц, 2000.
32. *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.): Формирование научных программ Нового времени. М.: Наука, 1987.
33. *Гайденко П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: Университетская книга; Per Se, 2000.
34. *Каринский М.И.* История новой философии: Лекции, читанные студентам СПб. Духовной Академии. СПб., б. г.
35. *Кассирер Э.* Философия Просвещения /Пер. с нем. В.Л.Махлина. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004.
36. *Лопатин Л.М.* История новой философии: Лекции, читанные на историко-филологическом факультете Имп. Московского Университета. М., 1902.
37. *Нарский И.С.* Западноевропейская философия XVII века. М.: Высшая школа, 1974.
38. *Рассел Б.* История западной философии: В 2 т. Т. 1–2. М.: Миф, 1993.
39. *Реале Джованни, Антисери Дарио.* Западная философия от истоков до наших дней: В 4 т. Т. 3: Новое время (От Леонардо до Канта). СПб.: Петрополис, 1996.
40. *Соколов В.В.* Европейская философия XV–XVII веков. М.: Высшая школа, 2003.
41. *Фалькенберг Р.* История новой философии от Николая Кузанского до нашего времени /Пер. с 6-го нем. изд. М.: Моск. книгоизд-во, 1910.
42. *Философия* эпохи ранних буржуазных революций /Отв. ред. Т.И.Ойзерман. М.: Наука, 1983.
43. *Хесле В.* Гении философии Нового времени /Пер. с нем. А.К.Судакова. М.: Наука, 1992.
44. *Aster E.* Geschichte der Philosophie. 17. erg. Aufl. Stuttgart: Kroner, 1980.
45. *Blumenberg H.* Legitimität der Neuzeit. Fr. a/M.: Suhrkamp, 1996.
46. *Bréhier É.* Histoire de la Philosophie. Vol. II: La philosophie moderne. P.: F.Alcan, 1968.
47. *Brentano F.* Geschichte der Philosophie der Neuzeit /Hrsg. von K.Hedwig. Hamburg: Felix Meiner, 1987.
48. *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2. Aufl. Bd. I–III. Berlin: Bruno Cassirer, 1911–1923.
49. *Chevalier J.* Histoire de la Pensée. Vol. III: De Descartes à Kant. P.: Flammarion, 1961.
50. *Collins J.* A History of Modern European Philosophy. Milwaukee: The Bruce Publishing, 1954.
51. *Collins J.* The Continental Rationalists: Descartes, Spinoza, Leibniz. Milwaukee: Bruce Publishing, 1967.
52. *Copleston F.* A History of Philosophy. Vol. IV: Descartes to Leibniz. L.: Burns Outs & Washbourne, 1958.

53. *Coreth E., Schöndorf H.* Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. 3. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2000.
54. *Frischeisen-Köhler M.; Moog W.* Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts. 14 Aufl. Basel–Stuttgart: Benno Schwabe, 1957.
55. *Garber D.; Ayers M.* (Ed.). The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.
56. *Gilson É.; Langan T.* Modern Philosophy: Descartes to Kant. N. Y.: Random House, 1964.
57. *Heimsoeth H.* Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. 3. durchges. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, s. a.
58. *Heimsoeth H.* Metaphysik der Neuzeit. Bd. 1–2. München–Berlin: Oldenbourg, 1927–1929.
59. *Höffding H.* A History of Modern Philosophy. Vol. I–II. N. Y.: Dover, 1955.
60. *Jones W. T.* A History of Western Philosophy. 2nd ed. N. Y.–Chicago–San Francisco: Atlanta, 1969.
61. *Leyden W. von.* Seventeenth-Century Metaphysics: An Examination of Some Main Concepts and Theories. L.: Duckworth, 1968.
63. *Löwith K.* Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche. Göttingen, 1967.
64. *Marias J.* History of Philosophy. N. Y.: Dover, 1967.
65. *Röd W.* Die Philosophie der Neuzeit. Teil 1. Von Francis Bacon to Spinoza. 1. Aufl. München: Beck, 1978. (Geschichte der Philosophie; Bd. 7.)
66. *Schacht R.* Classical Modern Philosophy: Descartes to Kant. L.: Routledge, 1984.

Монографии

67. *Асмус В.Ф.* Очерки истории диалектики в новой философии. М.–Л., 1929.
68. *Асмус В.Ф.* Декарт. М.: Госполитиздат, 1956.
69. *Богуславский В.М.* Франциско Санчес – французский предшественник Френсиса Бэкона. М.: ИФ РАН, 2001.
70. *Быховский Б.Э.* Философия Декарта. М.–Л., 1940.
71. *Вилейтнер Г.* История математики от Декарта до середины XIX столетия / Пер. с нем. 2-е изд. М.: Физматгиз, 1966.
72. *Введенский А.И.* Декарт и окказионализм. Берлин, 1923.
73. *Гарнцев М.А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии. М.: Изд-во МГУ, 1987.
74. *Деррида Ж.* Письмо и различие /Пер. с фр. В.Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000.
75. *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации /Пер. с нем. М.И.Левиной. М.; Иерусалим: Университетская книга; Gescharim, 2000.
76. *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во МГУ, 1986.
77. *Жильсон Э.* Учение Декарта о свободе и теология // *Жильсон Э.* Избранное: Христианская философия. М.: Рос. полит. энциклопедия, 2004.
78. *Жильсон Э.* Философ и теология /Пер. с фр. К.Демидова. М.: Гнозис, 1995.
79. *Каринский Вл.* Умозрительное знание в системе Лейбница. СПб., 1912.

80. *Каринский М.И.* Борьба против силлогизма в новой философии. М.: Православное обозрение, 1880.
81. *Катасонов В.Н.* Метафизическая математика XVII века. М.: Наука, 1993.
82. *Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л.* Религия и наука: историко-культурный очерк. М.: Наука, 1988.
83. *Койре А.* Очерки истории философской мысли /Пер. с фр. М.: Прогресс, 1985.
84. *Койре А.* От замкнутого мира к бесконечной вселенной /Пер. с англ. М.: Логос, 2001.
85. *Коплстон Ф.* История средневековой философии /Пер. с англ. И.В.Борисовой. М.: Энигма, 1997.
86. *Корет Э.* Основы метафизики /Пер. с нем. В.Терлецкого. Киев: Тандем, 1998.
87. *Лазарев В.В.* Становление философского сознания Нового времени. М.: Наука, 1987.
88. *Любимов Н.Н.* Философия Декарта. СПб., 1886.
89. *Малкольм Н.* Состояние сна /Пер. с англ. В.П.Руднева. М.: Прогресс, 1993.
90. *Мотрошилова Н.В.* Познание и общество. Из истории философии XVII–XVIII вв. М.: Мысль, 1969.
91. *Никулин Д.В.* Пространство и время в метафизике XVII в. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1993.
92. *Попов П.С.* История логики Нового времени. М.: Изд-во МГУ, 1960.
93. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы /Пер. с англ. В.В.Целищева. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1993.
94. *Сретенский Н.Н.* Лейбниц и Декарт: Критика Лейбницем общих начал философии Декарта. Казань, 1914.
95. *Фишер К.* Декарт /Пер. с нем. СПб.: Мифрил, 1994.
96. *Фулье А.* Декарт /Пер. с франц. М.: Посредник, 1894.
97. *Цейтен Г.Г.* История математики в XVI и XVII вв. 2-е изд. М.–Л.: ГОИТИ, 1938.
98. *Alanen L.* Studies in Cartesian Epistemology and Philosophy of Mind. Helsinki: The Philosophical Society of Finland, 1982. (Acta Philosophica Fennica; vol. 33.)
99. *Alquié F.* Le découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. P.: Presses Univ. de France, 1950.
100. *Alquié F.* Descartes, l'homme et l'oeuvre. P.: Hatier-Boivin, 1956.
101. *Ariew R.* Descartes and the Last Scholastics. Ithaca; L.: Cornell Univ. Press, 1999.
102. *Aster E.* Einführung in die Philosophie Descartes. München, 1921.
103. *Ayer A. J.* Language, Truth and Logic. L.: Gollanz, 1936.
104. *Ayer A. J.* The Problem of Knowledge. L.: Penguin Books, 1958.
105. *Ayer A. J.* Central Questions of Philosophy. Harmondsworth: Penguin Books, 1982.
106. *Bader F.* Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes. Bd. I: Genese und Systematik der Methodenreflexion. Bonn: Bouvier, 1979.
107. *Bader F.* Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes. Bd. II: Descartes' Erste Philosophie: Die Systematik des Methodenzweifels. Bonn: Bouvier, 1983.
108. *Bader F.* Wissens und Gottesargumente als Letztbegründungargumente bei Platon, Descartes und Fichte. Gröbenzell, 1984.
109. *Balz A.G.* Descartes and the Modern Mind. New Haven–L.: Yale Univ. Press; Oxford Univ. Press, 1952.
110. *Beck L.* The Method of Descartes: A Study of the *Regulae*. Oxford: Clarendon Press, 1952.

111. *Beck L.* The Metaphysics of Descartes: A Study of the *Meditations*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
112. *Blumenberg H.* Paradigmen zu einer Metaphorologie. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1999.
113. *Boas G.* Dominant Themes of Modern Philosophy. N. Y.: Roland Press, 1957.
114. *Bordo S.* The Flight of Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture. N. Y.: State Univ. of New York Press, 1987.
115. *Brands H.* «Cogito ergo sum»: Interpretationen von Kant bis Nietzsche. Freiburg in B.—München, 1982.
116. *Brockdorf C.V.* Descartes und die Fortbildung der kantianischen Lehre. München, 1923.
117. *Broughton J.* Descartes' Method of Doubt. Princeton: Princeton Univ. Press, 2002.
118. *Cassirer E.* Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, 1902.
119. *Cassirer E.* Descartes. Lehre, Persönlichkeit, Wirkung. Stockholm: Bermann-Fischer, 1939.
120. *Caton H.* The Origin of Subjectivity: An Essay on Descartes. New Haven: Yale Univ. Press, 1973.
121. *Clarke D.M.* Descartes' Theory of Science. University Park: The Pennsylvania State Univ. Press, 1982.
122. *Cobb-Stevens R.* Husserl and Analytical Philosophy. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.
123. *Coreth E.* Metaphysik: Eine Methodisch-Systematische Grundlegung. Innsbruck: Tyrolia, 1961.
124. *Cottingham J.* Rationalism. L.: Paladin, 1984.
125. *Cottingham J.* Descartes. Oxford: Blackwell, 1986.
126. *Cottingham J.* The Rationalists. Oxford: Oxford Univ. Press, 1988.
127. *Curley E.* Descartes against the Sceptics. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1978.
128. *Fouillée A.* Descartes. P.: Hachette, 1893.
129. *Frankfurt H.* Demons, Dreamers and Madman: The Defence of Reason in Descartes's «Meditations». Indianapolis: Bobbs-Merill-Company, 1970.
130. *Gäbe L.* Descartes' Selbstkritik: Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes. Hamburg: Felix Meiner, 1972.
131. *Gaukroger S.* Descartes: An Intellectual Biography. Oxford: Clarendon Press, 1995.
132. *Gaukroger S.* Descartes' System of Natural Philosophy. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002.
133. *Gibson A.B.* The Philosophy of Descartes. L.: Methuen, 1932.
134. *Gilson É.* Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. P.: J. Vrin, 1930.
135. *Gilson É.* Index Scolastico-cartésien. P.: Félix Alcan, 1913.
136. *Gilson É.* La Liberté chez Descartes et la théologie. P.: Félix Alcan, 1913.
137. *Gouhier H.* Essais sur Descartes. P.: Vrin, 1937.
138. *Gouhier H.* La pensée métaphysique de Descartes. P.: Vrin, 1962.
139. *Gouhier H.* Les Premières Pensées de Descartes. P.: Vrin, 1958.
140. *Graeff F.* Descartes. L.: Goodall, 1977.
141. *Gueroult M.* Descartes Selon L'Ordre des Raisons. Vol. I—II. P.: Aubier, 1953.
142. *Halbfass W.* Descartes' Frage nach der Existenz der Welt. Untersuchungen über die cartesianische Denkpraxis. Meisenheim, 1968.
143. *Heimsoeth H.* Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. H. 1—2. Giessen: Töpelmann, 1912—1914.
144. *Jaspers K.* Descartes und die Philosophie. Berlin—Leipzig, 1937.

145. *Joachim H.H.* Descartes Rules for the Direction of the Mind, ed. by Errol E. Harris. L.: George Allen & Unwin, 1957.
146. *Kastil A.* Studien zur neueren Erkenntnisstheorie. I. Descartes. Halle a. S., 1909.
147. *Keeling S.V.* Descartes. L.: Ernst Benn, 1934.
148. *Kenny A.* Descartes: A Study of His Philosophy. L.–N. Y.: Random House, 1968.
149. *Kenny A.* The God of Philosophers. Oxford: Oxford Univ. Press, 1979.
150. *Koyré A.* Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. P., 1922.
151. *Koyré A.* Descartes und die Scholastik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 [1923].
152. *Koyre A.* Entretiens sur Descartes. N. Y.–P.: Brentano, 1944.
153. *Koyre A.* Descartes after three Hundred Years. Buffalo: Univ. of Buffalo Studies, 1956.
154. *Losee J.* A Historical Introduction to the Philosophy of Science. 4th ed. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.
155. *Löwith K.* Das Verhältniss von Gott, Mensch und Welt von Descartes und Kant. Heidelberg, 1964.
156. *Mahnke D.* Der Aufbau des philosophischen Wissens nach Rene Descartes. München; Salzburg: Pustet, 1967.
157. *Malcolm N.* Dreaming. N. Y.: Humanities Press, 1959.
158. *Malcolm N.* Philosophy of Mind: Descartes to Wittgenstein. N. Y.: Torchbook Library, 1971.
159. *Maritain J.* The Dream of Descartes. L.: Editions Poetry, 1945.
160. *Marshall D.J.* Physik und Metaphysik bei Descartes. München, 1962.
161. *Marshall D.J.* Prinzipien des Descartes-Exegese. Freiburg–München: Karl Alber, 1979.
162. *McRae R.* The Problem of the Unity of Sciences: Bacon to Kant. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1961.
163. *Morris J.* Descartes Dictionary. L., 1971.
164. *Nackhnikian G.* An Introduction to Philosophy. N. Y.: Knopf, 1967.
165. *Natorp P.* Descartes Erkenntnisstheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus. Marburg, 1882.
166. *Passmore J.* Philosophical Reasoning. L., 1964.
167. *Pearl L.* Descartes. Boston: Twayne, 1977.
168. *Popkin R.H.* The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1979.
169. *Ree J.* Descartes. N. Y.: Pica Press, 1975.
170. *Röd W.* Descartes' Erste Philosophie. Versuch einer Analyse mit besonderer Berücksichtigung der Cartesianischen Methodologie. Bonn: Bouvier Verlag, 1971.
171. *Röd W.* Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus. 3. Aufl. München: C.H. Beck, 1995.
172. *Roth L.* Descartes' Discourse on Method. Oxford: Clarendon Press, 1937.
173. *Russel B.* Problems of Philosophy. L.: Allen & Unwin, 1912.
174. *Sartre J.-P.* Descartes: 1596–1650. P.: Trois Collines, 1946.
175. *Schouls P.* The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke. Oxford: Clarendon Press, 1980.
176. *Schmidinger H.* Metaphysik: Ein Grundkurs. Stuttgart: Kohlhammer, 2000.
177. *Schmidt G.* Aufklärung und Metaphysik. Die Neubegründung des Wissens durch Descartes. Tübingen, 1965.
178. *Smith N.K.* Studies in Cartesian Philosophy. L., 1902.
179. *Smith N.K.* New Studies in the Philosophy of Descartes. L.: Macmillan, 1952.

180. *Soffer W.* From Science to Subjectivity: An Interpretation of Descartes' «Meditations». N. Y.: Greenwood, 1987.
181. *Sorell T.* Descartes. Milton Keynes: Open Univ. Press, 1987.
182. *Strauss L.* The Rebirth of Classical Political Rationalism. Chicago: Chicago Univ. Press, 1989.
183. *Taliaffero R.C.* The Concept of Matter in Descartes and Leibniz. Notre Dame, Indiana: Univ. of Notre Dame Press, 1964.
184. *Talmor E.* Descartes and Hume. Oxford: Pergamon Press, 1980.
185. *Twardowski K.* Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes. Wien: Konegen, 1892.
186. *Vuillemin J.* Mathématiques et métaphysique chez Descartes. Paris: Presses Univ. de France, 1960.
187. *Wahl J.* Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes. P., 1953.
188. *Weber J.-P.* La constitution du texte des «Regulae». P.: Societe d'editions d'enseignement superieur, 1964.
189. *Weinberg J.R.* Ockham, Descartes and Hume: Self-knowledge, Substance, and Causality. Madison (Wisconsin): Univ. of Wisconsin Press, 1977.
190. *Williams B.* Descartes: The Project of Pure Inquiry. Harmondsworth: Penguin Books, 1982.
191. *Wilson M.* Descartes. L.: Routledge, 1978.
192. *Woolhouse K.H.* Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics. L.: Routledge, 1978.

Сборники

193. *Бессмертие* философских идей Декарта /Отв. ред. Н.В.Мотрошилова. М.: ИФ РАН, 1997.
194. *Встреча с Декартом* /Под ред. В.А.Кругликова, Ю.П.Сенокосова. М.: Ad Marginem, 1996.
195. *Burnyeat M.* (Ed.). The Sceptical Tradition. Berkeley—Los Angeles: Univ. of California Press, 1983.
196. *Butler R.J.* (Ed.). Cartesian Studies. Oxford: Basil Blackwell; N. Y.: Barnes & Noble, 1972.
197. *Cottingham J.* (Ed.). The Cambridge Companion to Descartes. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992.
198. *Doney W.* (Ed.). Descartes: Modern Studies in His Philosophy. A Collection of Critical Essays. L.: Penguin Books, 1967.
199. *Doney W.* (Ed.). Eternal Truth and the «Cartesian circle»: A Collection of Studies. N. Y.—L.: Garland Publishing, 1987.
200. *Gaukroger S.* (Ed.). Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics. Sussex: Harvester, 1980.
201. *Hooker M.* (Ed.). Descartes: Critical and Interpretative Essays. Baltimore—L.: The John Hopkins Univ. Press, 1978.
202. *Knuutila S.; Hintikka J.* (Eds.). The Logic of Being: Historical Studies. Dordrecht: Reidel, 1986.
203. *Moyal G.* (Ed.). René Descartes: Critical Assessments. Vol. I—IV. L.—N.Y.: Routledge, 1991.

204. *Rorty A.O.* (Ed.). *Essays on Descartes' Meditation*. Berkeley—Los Angeles: Univ. of California Press, 1986.

205. *Sesonske A.; Fleming N.* (Eds.). *Meta-Meditations: Studies in Descartes*. Belmont (Calif.): Wadsworth, 1965.

206. *Watson R.A.; Force J.F.* (Eds.). *The Sceptical Mode in Modern Philosophy: Essays in Honor of Richard H. Popkin*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1988.

Статьи

207. *Богуславский В.М.* Скептицизм XVI—XVII вв. // Ойзерман Т.И. (отв. ред.). *Философия эпохи ранних буржуазных революций*. М., 1983. С. 440—474.

208. *Гарнцев М.А.* Проблема абсолютной свободы у Декарта // *Логос*. 1996. № 8. С. 7—17.

209. *Дмитриев Т.А.* Декарт и лингвистическая философия // *Логос*. 1996. № 8. С. 38—43.

210. *Дмитриев Т.А.* Обзор современной литературы по истории западноевропейской философии Нового времени (1994—1998) // *История философии*. М., 1999. № 3. С. 245—259.

211. *Доброхотов А.Л.* Онтология и этика когито // *Встреча с Декартом / Под ред. В.А.Кругликова, Ю.П.Сенокосова*. М., 1996. С. 23—35.

212. *Мельвиль Ю.К.* Декарт и Спиноза о начале философии // *Вопросы философии*. 1978. № 2. С. 133—144.

213. *Мерло-Понти М.* Читая Монтеня // *Мерло-Понти М. В защиту философии / Пер. с фр. И.С.Вдовиной*. М., 1996. С. 189—205.

214. *Мотрошилова Н.В.* «Картезианские медитации» Гуссерля и «Картезианские размышления» Мамардашвили (двуетидный путь к трансцендентальному ego) // *Встреча с Декартом / Под ред. В.А.Кругликова, Ю.П.Сенокосова*. М., 1996. С. 36—50.

215. *Мотрошилова Н.В.* Размежевание с Декартом в русской философии Серебряного века (Вл.С.Соловьев и С.Л.Франк) // *Бессмертие философских идей Декарта / Отв. ред. Н.В.Мотрошилова*. М., 1997. С. 143—159.

216. *Рикер П.* Кризис cogito // Там же. С. 14—30.

217. *Рокмор Т.* Математика, фундаментализм и герменевтика // *Вопросы философии*. М., 1997. № 2. С. 82—92.

218. *Сартр Ж.-П.* Картезианская свобода / Пер. с фр. В.П.Гайдамака // *Логос*. М., 1996. № 8. С. 17—31.

220. *Соколов В.В.* Традиционное и новаторское в гносеологии XVII века // *Вопросы философии*. М., 1979. № 8. С. 131—142.

221. *Соколов В.В.* Философия духа и материи Рене Декарта // *Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1*. М., 1989. С. 3—76.

222. *Юшкевич А.П.* О «Геометрии» Декарта // *Декарт Р. Рассуждение о методе с приложениями: Диоптрика, Метеоры. Геометрия / Пер. с фр. и комм. Г.Г.Слюсарева и А.П.Юшкевича*. М., 1953. С. 524—559.

223. *Alanen L.* On Descartes Argument for Dualism // *Knuutila S.; Hintikka J.* (Eds.). *The Logic of Being: Historical Studies*. Dordrecht: Reidel, 1986. P. 223—248.

224. *Ariew R.* Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought // *Cottingham J.* (Ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, 1992. P. 58—90.

225. *Ayer A.* Cogito ergo sum // Analysis. 1953. Vol. 14. P. 17–33.
226. *Ayer A.* I think, therefore I am // Doney W. (Ed.). Descartes: Modern Studies in His Philosophy. A Collection of Critical Essays. L., 1967. P. 80–87.
227. *Berleant A.* On the Circularity of the Cogito // Philosophy and Phenomenological Research. 1966. Vol. 26. № 3. P. 431–433.
228. *Bouwsma O. K.* Descartes' Evil Genius // Philosophical Review. 1949. Vol. 58. P. 141–151.
229. *Bréhier E.* The Creation of the Eternal Truth in Descartes's System // Doney W. (Ed.). Descartes: Modern Studies in His Philosophy. A Collection of Critical Essays. L., 1967. P. 192–208.
230. *Broughton J.* Scepticism and the Cartesian Circle // Canadian Journal of Philosophy. 1984. Vol. 14. P. 593–615.
231. *Caton H.* Will and Reason in Descartes's Theory of Error // Journal of Philosophy. 1975. Vol. 72. № 4. P. 87–104.
232. *Cottingham J.* Cartesian Dualism: Theology, Metaphysics and Science // Cottingham J. (Ed.). The Cambridge Companion to Descartes. Cambridge, 1992. P. 236–258.
233. *Cumming R.* Descartes' Provisional Morality // Review of Metaphysics. 1955. Vol. 9. P. 208–235.
234. *Doney W.* The Cartesian Circle // Journal of the History of Ideas. 1955. Vol. 16. P. 324–338.
235. *Doney W.* Descartes' Conception of Perfect Knowledge // Journal of the History of Philosophy. 1970. Vol. 8. № 4. P. 387–403.
236. *Feldman F.* On the Performatory Interpretation of the Cogito // The Philosophical Review. 1973. Vol. 82. № 3. P. 345–363.
237. *Frankfurt H.* Memory and the Cartesian Circle // The Philosophical Review. 1962. Vol. 71. P. 504–511.
238. *Frankfurt H.* Descartes' Validation of Reason // American Philosophical Quarterly. 1965. Vol. 2. P. 149–156.
239. *Frankfurt H.* Descartes' Discussion of His Existence in the Second Meditation // The Philosophical Review. 1966. Vol. 75. № 3. P. 329–356.
240. *Frankfurt H.* Descartes on the Creation of the Eternal Truth // The Philosophical Review. 1977. Vol. 86. № 1. P. 36–57.
241. *Frankfurt H.* Descartes on the Consistency of Reason // Hooker M. (Ed.). Descartes: Critical and Interpretative Essays. Baltimore–L., 1978. P. 26–39.
242. *Gaukroger S.* The Nature of Abstract Reasoning: Philosophical Aspects of Descartes' Work in Algebra // Cottingham J. (Ed.). The Cambridge Companion to Descartes. Cambridge, 1992. P. 91–114.
243. *Gewirth A.* Experience and Non-Mathematical in the Cartesian Method // Journal of the History of Ideas. April 1941. Vol. II. № 2. P. 183–210.
244. *Gewirth A.* The Cartesian Circle // The Philosophical Review. July 1941. Vol. 50. № 4. P. 368–395.
245. *Gewirth A.* Clearness and Distinctness in Descartes // Doney W. (Ed.). Descartes: Modern Studies in His Philosophy. A Collection of Critical Essays. L., 1967. P. 250–277.
246. *Gewirth A.* The Cartesian Circle Reconsidered // Journal of Philosophy. October 1970. Vol. 67. № 19. P. 668–685.
247. *Gombay A.* Cogito ergo Sum: Inference or Argument? // Butler R.J. (Ed.). Cartesian Studies. Oxford: Basil Blackwell, 1972. P. 71–88.

248. *Gouhier H.* Doute méthodique ou négation méthodique // *Études Philosophiques*. Paris, 1954. Vol. IX. P. 135–162.
249. *Groarke L.* Descartes First Meditation: Something Old, Something New, Something Borrowed // *Journal of the History of Philosophy*. 1984. Vol. 22. № 2. P. 281–302.
250. *Hartland-Swann J.* Descartes' Simple Natures // *Philosophy*. 1947. Vol. 22. P. 139–152.
251. *Hertling G. v.* Descartes' Beziehungen zur Scholastik // *Abh. d. Kgl. Bayer. Akad. D. Wiss., phil.-hist. Kl.*, 1897, II. S. 3–36.
252. *Hintikka J.* Cogito ergo Sum // *Nya Argus*. 1961. Vol. 54. P. 143–146, 159–162.
253. *Hintikka J.* Cogito ergo Sum: Inference or Performance? // *Doney W. (Ed.). Descartes: Modern Studies in His Philosophy. A Collection of Critical Essays*. L., 1967. P. 108–139.
254. *Hintikka J.* Cogito ergo Sum as an Inference and Performance // *The Philosophical Review*. 1963. Vol. 72. P. 487–495.
255. *Hintikka J.* Certainty and Cartesian Method // *Hooker M. (Ed.). Descartes: Critical and Interpretative Essays*. Baltimore–L., 1978. P. 74–88.
256. *Hooker M.* Descartes's Denial of Mind-Body Identity // *Hooker M. (Ed.). Descartes: Critical and Interpretative Essays*. Baltimore–L., 1978. P. 171–185.
257. *Keeling S. V.* Le réalisme de Descartes et le rôle des natures simples // *Revue de Métaphysique et de Morale*. P., 1937. Vol. 44. P. 63–99.
258. *Kojève A.* L'Origine chrétienne de la science moderne // *Mélanges Alexandre Koyre*. T. 2. L' Aventure de l'Esprit. Paris, 1964. P. 295–306.
259. *Humber J. M.* Descartes' Argument and Doubt of the Material World // *Modern Schoolman*. Saint Louis, 1991. Vol. 69. № 1. P. 17–32.
260. *Kenny A.* Cartesian Privacy // *Pitcher G. (Ed.). Wittgenstein: The Philosophical Investigation. The Collection of Critical Essays*. N. Y., 1966. P. 352–370.
262. *Kenny A.* Descartes on Ideas // *Doney W. (Ed.). Descartes: A Collection of Critical Essays*. N. Y., 1967. P. 226–249.
263. *Loeb L. E.* The Cartesian Circle // *Cottingham J. (Ed.). The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, 1992. P. 200–239.
264. *Lucas P.G.* Descartes and the Wax: A Rejoinder to Mr. Smart // *Philosophical Quarterly*. July 1951. Vol. 1. P. 348–352.
265. *McRae R.* Ideas as a Philosophical Term in the 17th Century // *Journal of the History of Ideas*. 1965. Vol. 26. № 2. P. 175–190.
266. *McRae R.* Innate Ideas // *Butler R.J. (Ed.). Cartesian Studies*. Oxford: Basil Blackwell, 1972. P. 32–54.
267. *McRae R.* Descartes' Definition of Thought // *Butler R.J. (Ed.). Cartesian Studies*. Oxford: Basil Blackwell, 1972. P. 55–70.
268. *Malcolm N.* Descartes' Proof that His Essence is Thinking // *Doney W. (Ed.). Descartes: Modern Studies in His Philosophy. A Collection of Critical Essays*. L., 1967. P. 312–337.
269. *Malcolm N.* Thoughtless Brutes // *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 1972–1973. Vol. XLVI. P. 5–20.
270. *Marion J.-L.* Cartesian Metaphysics and the Role of the Simple Natures // *Cottingham J. (Ed.). The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, 1992. P. 115–139.
271. *Markie P.* The Cogito and its Importance // *Cottingham J. (Ed.). The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, 1992. P. 140–173.
272. *Morris J.* Certainty of Cogito // *Australasian Journal of Philosophy*. August 1969. Vol. XLVII. № 2. P. 161–168.

273. *Matson W.* Why isn't the Mind–Body Problem Ancient? // Feyerabend P.; Maxwell G. (Eds.). *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*. Minneapolis, 1966. P. 92–102.
274. *Miller L.* Descartes, Mathematics and God // *The Philosophical Review*. 1957. Vol. 66. P. 451–465.
275. *Nakhnikian G.* In corrigibility // *The Philosophical Quarterly*. 1968. Vol. 18. P. 207–215.
276. *Nakhnikian G.* On the Logic of Cogito Propositions // *Nous*. 1969. Vol. 3. P. 197–210.
277. *Nakhnikian G.* Descartes' Dream Argument // Hooker M. (Ed.). *Descartes: Critical and Interpretative Essays*. Baltimore–L.: John Hopkins Univ. Press, 1978. P. 256–286.
278. *Natorp P.* Die Entwicklung Descartes' von den «Regeln» bis zu den «Meditationen» // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1897. Bd. 10. S. 10–28.
279. *Newman L.* Descartes on Unknown Faculties and Our Knowledge of an External World // *Philosophical Review*. Ithaca (N. Y.), 1994. Vol. 103. № 3. P. 489–531.
280. *O'Neil B.* Cartesian Simple Natures // *Journal of the History of Philosophy*. 1972. Vol. 10. № 2. P. 161–179.
281. *Popkin R. H.* Charron and Descartes: The Fruits of Systematical Doubts // *Journal of Philosophy*. 1954. Vol. LI. P. 831–837.
282. *Popkin R. H.* The High Road to Pyrrhonism // *American Philosophical Quarterly*. 1965. Vol. 2. P. 1–15.
283. *Popkin R. H.* Scepticism, Theology and the Scientific Revolution in the Seventeenth Century // Lakatos I.; Musgrave A. (Eds.). *Problems in the Philosophy of Science*. Amsterdam, 1968. P. 1–39.
284. *Prendengast T.L.* Descartes: Immortality, Human Bodies and God's Absolute Freedom // *Modern Schoolman*. Saint Louis, 1993. Vol. 71. № 1. P. 17–46.
285. *Prichard H.A.* Descartes's Meditations // Doney W. (Ed.). *Descartes: Modern Studies in His Philosophy. A Collection of Critical Essays*. L., 1967. P. 140–168.
286. *Radner D.* Descartes Notion of the Union of Mind and Body // *Journal of the History of Philosophy*. April 1971. Vol. 9. P. 159–170.
287. *Rodis-Lewis G.* Limitations of the Mechanical Model in the Cartesian Conception of the Organism // Hooker M. (Ed.). *Descartes: Critical and Interpretative Essays*. Baltimore–London, 1978. P. 152–170.
288. *Rodis-Lewis G.* Descartes' Life and Development of his Philosophy // Cottingham J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, 1992. P. 21–57.
289. *Rome B. K.* Created Truths and «Causa Sui» in Descartes // *Philosophy and Phenomenological Research*. September 1956. Vol. 17. № 1. P. 66–78.
290. *Salmon E.G.* The Cartesian Circle // *The New Scholasticism*. 1938. Vol. 12. P. 378–391.
291. *Scarrow D. S.* Descartes on His Substance and His Essence // *American Philosophical Quarterly*. 1972. Vol. 9. № 1. P. 18–28.
292. *Schiffer S.* Descartes on His Essence // *Philosophical Review*. January 1976. Vol. 85. P. 21–43.
293. *Smart J. J. C.* Descartes and the Wax // *Philosophical Quarterly*. 1950. Vol. I. № 1. P. 50–57.
294. *Strauss L.* How to Begin to Study Medieval Philosophy // *Strauss L.* *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. by Thomas L. Pangle. Chicago, 1989. P. 207–226.
295. *Walton C.* Montaigne on the Art of Judgment: The Trial of Montaigne // Watson R.A., Force J.F. (Eds.). *The Sceptical Mode in Modern Philosophy: Essays in Honor of Richard H. Popkin*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1988. P. 87–102.

296. *Weinberg J. D.* Cogito, ergo Sum: Some Reflections on Mr. Hintikka's Article // The Philosophical Review. 1962. Vol. 71. № 4. P. 483–491.
297. *Wells N. J.* Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suarez // Journal of the History of Philosophy. 1984. Vol. 22. № 1. P. 25–50.
298. *Williams B.* The Certainty of Cogito // Doney W. (ed.). Descartes: A Collection of Critical Essays. N. Y., 1967. P. 88–107.
299. *Wilson M. D.* Descartes: The Epistemological Argument for Mind–Body Distinction // Nous. № 10. 1976. P. 3–15.
300. *Wilson M. D.* Cartesian Dualism // Hooker M. (Ed.). Descartes: Critical and Interpretative Essays. Baltimore–L., 1978. P. 197–211.
301. *Wolz H. G.* The Universal Doubt in the Light of Descartes' Concept of Truth // The Modern Schoolman. 1949–1950. Vol. 27. P. 253–279.
302. *Wright J. N.* Descartes and the Wax: Rejoinder to Mr. Smart // Philosophical Quarterly. 1951. Vol. I. № 4. P. 352–355.

Библиографии

303. Bibliography // Cottingham J. (Ed.). The Cambridge Companion to Descartes. Cambridge, 1992. P. 424–438.
304. *Chappell V.* Twenty-Five Years of Descartes' Scholarship, 1960–1984: A Bibliography. N. Y., 1987.
305. *Sebba G.* Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to Descartes' Literature 1800–1964. The Hague, 1964.

Примечания

- 1 Бурдые П. *Fieldwork in Philosophy* // Бурдые П. Начала /Пер. с фр. Н.А.Шматко. М., 1993. С. 21.
- 2 Кассирер Э. *Философия Просвещения*. М., 2004. С. 11–12.
- 3 Корет Э. *Основы метафизики*. Киев, 1998. С. 31.
- 4 Имеются в виду «Размышления о первой философии», над которыми в ту пору работал Декарт.
- 5 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 608.
- 6 Там же. С. 78.
- 7 Там же. С. 177.
- 8 Там же. С. 79.
- 9 Там же. С. 101.
- 10 Там же. С. 303.
- 11 О сомнении как начале метафизики см., в частности: Coreth E. *Metaphysik: Eine Methodisch-Systematische Grundlegung*. Innsbruck, 1961. S. 97–98. Сам Э.Корет, однако, отводит роль истинного начала метафизики не сомнению, а вопросу на том основании, что «сомнение в качестве начала не столь бесспорно, как вопрос. Сомнение полагает недостоверность и упраздняет достоверность. Вопрос же полагает исключительно стремление к достоверности; он не полагает недостоверности и не упраздняет достоверность. Поэтому я всегда могу задаваться вопросом о том, могу ли я сомневаться и должен ли я это делать; могу и должен ли я в начале подвергать все сомнению. В то же самое время я не могу сомневаться в том, что я могу вопрошать и должен вопрошать; что я в начале должен задаваться вопросом о правильном начале. Поэтому вопрос предвосхищает сомнение, а не наоборот. Один только вопрос оказывается бесспорным началом» (Ibid. S. 98).
- 12 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 304.
- 13 Об отношении Декарта к схоластике см.: Жильсон Э. *Учение Декарта о свободе и теология* /Пер. с фр. З.А.Сокулер // Жильсон Э. *Избранное: Христианская философия*. М., 2004. С. 5–320; Gilson E. *Index Scolastico-cartésien*. P., 1913; *Idem*. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. P., 1930; Koyré A. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. P., 1922; *Idem*. *Descartes und die Scholastik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 [1923]; Ariew R. *Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought* // Cottingham J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, 1992. P. 58–90; *Idem*. *Descartes and the Last Scholastics*. Ithaca–L., 1999.
- 14 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 304–305.
- 15 О понятии «принципа» в философской системе Декарта см., в частности, соображения, изложенные в работе Вольфганга Рёда «Первая философия Декарта» (*Röd W. Descartes' Erste Philosophie. Versuch einer Analyse mit besonderer Berücksichtigung der Cartesianischen Methodologie*. Bonn, 1971. S. 110–111). В этой работе Рёд, ссылаясь на письмо Декарта Клерселье, датированное июнем–июлем 1646 г., следует довольно широко распространенному делению принципов философии Декарта на «экзистенциальные принципы» (*Existenzprinzipien*), т.е. суждения существования типа «Я мыслю, следовательно, я существую», «Я емь, я существую» и т.д. и «формальные аксиомы» (*formale Axiome*), т.е. положения типа «Из ничто ничего не происходит», «Целое больше части», «Для того чтобы мыслить, необходимо существовать» и т.д. Более подробно о понятии «принципа» или «начала» и его роли в философии Декарта см. раздел 2.1. данного исследования.

- 16 *Декарт П.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 305.
- 17 Там же.
- 18 См. об этом: *Кимелев Ю. А., Полякова Н. Л.* Религия и наука: историко-культурный очерк. М., 1988. С. 27–28.
- 19 *Декарт П.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 305.
- 20 Там же.
- 21 Там же. С. 301.
- 22 Цит. по: *Grafton A.* *New Worlds, Ancient Texts: the Power and Shock of Discovery.* Cambridge (MA), 1992. P. 198.
- 23 *Декарт П.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 255.
- 24 См. об этом: *Соколов В.В.* Европейская философия XV–XVII веков. М., 2003. С. 223.
- 25 *Декарт П.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 311–312.
- 26 О проблеме отношений между картезианством и скептицизмом эпохи Возрождения и раннего Нового времени см.: *Curley E.* *Descartes against the Sceptics.* Cambridge (Mass.), 1978; *Popkin R.H.* *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza.* Berkeley–Los Angeles–L., 1979; *Idem.* *The Religious Background of Seventeenth-century Philosophy* // Garber D., Ayers M. (Eds.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy.* Vol. 1. Cambridge, 1998. P. 393–422.
- 27 См. об этом: *Popkin R.H.* *Intellectual Autobiography* // Watson R.A., Force J.F. (Eds.). *The Sceptical Mode in Modern Philosophy: Essays in Honor of Richard H. Popkin.* Dordrecht, 1988. P. 115.
- 28 О «новом пирронизме», помимо указанных выше произведений, см.: *Богуславский В.М.* Скептицизм XVI–XVII веков // Ойзерман Т.И. (Отв. ред.). *Философия эпохи ранних буржуазных революций.* М., 1983. С. 440–474; *Богуславский В.М.* Франциско Санчес – французский предшественник Френсиса Бэкона. М., 2001.
- 29 *Copleston F.* *A History of Philosophy.* Vol. III: Ockham to Suarez. Westminster, 1953. P. 228–230.
- 30 *Popkin R. H.* *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza.* P. 54.
- 31 *Para du Panajas, L'Abbé François.* *Theorie des êtres insensibles, ou Cours complet de Métaphysique, sacrée et profane, mise à la portée de tout le monde.* 5 vol. P., 1779. Vol. I. P. XX.
- 32 Л. Гроарк (L. Groarke) в статье, посвященной проблеме философских и литературных источников скептических доводов Декарта, склоняется к мнению, что эти доводы имеют по преимуществу антично-средневековое происхождение, влияние же скептицизма XVI–XVII веков и, в частности, Мишеля Монтеня на него либо сильно преувеличено, либо носит вторичный характер. По его мнению, все те скептические аргументы, которые Декарт использует в «Первом размышлении» для того, чтобы поставить под сомнение достоверность различных типов знания, можно встретить уже в античной и средневековой арабо-мусульманской и христианской философии (скептики Академии, Аль-Газали, Николай из Отрекура). На этом основании он приходит к выводу, что учение Декарта о радикальном сомнении носит менее новаторский характер, чем привыкло полагать большинство историков новой философии. См. об этом: *Groarke L.* *Descartes' First Meditation: Something Old, Something New, Something Borrowed* // *Journal of the History of Philosophy.* 1984. Vol. 22. № 2. P. 281–302. Правда, надо признать, что это мнение в рамках современного картезиоведения стоит несколько особняком. Другие авторы, специально исследовавшие этот вопрос, например, Р. Поупкин и Э. Кёрли, склонны особо подчеркивать значимость влияния, оказанного на мышление Декарта скептицизмом XVI в.

- 33 *Декарт П.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 407.
- 34 *Койре А.* Descartes after three hundred years. Buffalo, 1956. P. 19.
- 35 Подробнее об этом см. раздел 3.4 данного исследования.
- 36 Силон (Cilhon) Жан де — один из приближенных кардиналов Ришелье и Мазарини, знакомый Декарта, автор ряда сочинений, направленных против «новых пирроников».
- 37 *Popkin R.H.* The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza. P. 178.
- 38 *Декарт П.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 448.
- 39 *Popkin R.H.* The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza. P. 178.
- 40 *Ibid.* P. 182.
- 41 *Para du Panajas, L'Abbé François.* Theorie des êtres insensibles, ou Cours complet de Métaphysique, sacrée et profane, mise à la portée de tout le monde. Vol. I. P. 209.
- 42 *Декарт П.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 349.
- 43 *Pascal B.* Pensées /Ed. par L.Brunschveg. P.: Garnier, 1951, no. 434. Цит. по: *Паскаль Б.* Мысли. М., 1994. С. 112–113. Перевод исправлен мной. — *Т.Д.*
- 44 Цит. по: *Асмус В. Ф.* Декарт. М., 1956. С. 238–239.
- 45 На практическую бесполезность школьной философии Декарт указывал еще в своем «Рассуждении о методе» применительно к кругу тех философских и конкретно-научных дисциплин, которым его учили в иезуитской коллегии Ла Флеш. «Я с детства был вскормлен науками, — подчеркивает он, — и так как меня уверили, что с их помощью можно приобрести ясное и надежное познание всего полезного для жизни (*une connoissance claire et assurée de tout ce qui est utile a la vie*), то у меня было чрезвычайно большое желание изучить эти науки. Но как только я окончил курс учения, завершаемый обычно принятием в ряды ученых, я совершенно переменил свое мнение, ибо так запутался в сомнениях и заблуждениях, что, казалося, своими стараниями в учении достиг лишь одного: все более и более убеждался в своем незнании» (АТ, 6, 4). Цит. по: *Декарт П.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 252.
- 46 Цит. по: *Асмус В. Ф.* Декарт. С. 239.
- 47 Цит. по: *Декарт П.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 438–439.
- 48 *Декарт П.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 4.
- 49 Там же. С. 430.
- 50 Там же. С. 442.
- 51 Там же.
- 52 *Коплстон Ф.* История средневековой философии. М., 1997. С. 119.
- 53 Там же. С. 184.
- 54 См. об этом: *Marias H.* History of Philosophy. N. Y., 1967. P. 128–129.
- 55 *Heimsoeth H.* Metaphysik der Neuzeit. München–Berlin, 1927. S. 6.
- 56 *Декарт П.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 79.
- 57 Там же. С. 80. Перевод исправлен мной. — *Т.Д.*
- 58 *Flasch K.* Das Philosophische Denken im Mittelalter: Vom Augustinus bis Machiavelli. Stuttgart, 1995. S. 467.
- 59 О взаимоотношении фикционализма, пробабилизма и фидеизма в философии и науке XVII века см., в частности: *Nelson B.* The Early Modern Revolution in Science and Philosophy. Fictionalism, Probabilism, Fideism and Catholic «Prophetism» // Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. 3. Dordrecht, 1967. P. 1–40. Кроме того, по поводу пробабилистских тенденций в философии и теологии XVII в., основанных на идее о том, что в философии, науке и религии достижима только ограниченная достоверность, см. также: *Popkin R. H.* The Religious Background of Seventeenth-Century Philosophy // Garber D., Ayers M. (Eds.). The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Vol. 1. Cambridge, 1998. P. 398–401.

- 60 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 80.
61 Там же.
62 См.: Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века. М., 1974. С. 78–79.
63 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 262.
64 Там же. С. 80.
65 Там же.
66 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 441.
67 Blumenberg H. Paradigmen zu einer Metaphorologie. Fr. a/ M., 1999. S. 7–10.
68 Более подробно о Декартовом понимании того, что такое философия в «завершенном состоянии», и об альтернативах этому видению философии в сочинениях самого Декарта см. раздел 2.1 данного исследования, посвященный рассмотрению картезианской концепции философии.
69 Речь идет о том аспекте первого правила, где Декарт требует «никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т.е. тщательно избегать поспешности и предубеждения (*d'éviter soigneusement la Precipitation, et la Prevention*)...» (АТ, 6, 18). Цит. по: Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 260.
70 Blumenberg H. Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetaphor. Fr. a/M., 1979. S. 83.
71 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 303.
72 Там же. С. 272.
73 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 57.
74 Подобный подход к истолкованию картезианской концепции знания представлен, в частности, в работах Д. Коттингэма, на соображения которого я в данном случае ориентируюсь: Cottingham J. Descartes. L., 1986. P. 3–4; *Idem*. The Rationalists. Oxford, 1988. P. 42.
75 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 88.
76 Там же. С. 254.
77 Там же. С. 260.
78 Там же.
79 Там же. С. 254.
80 В этом плане, как справедливо отмечает А. Койре, «Декарт видел цель своей реформы математики не в том, чтобы сделать ее *полезной*, а, напротив, в том, чтобы придать ей теоретическое значение» (Койре А. Descartes after three hundred years. P. 13).
81 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 82.
82 Там же.
83 Бохеньский Ю. М. Современная европейская философия. М., 2000. С. 23.
84 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 259.
85 Там же. С. 260.
86 Там же.
87 Kojève A. L'Origine chrétienne de la science moderne // Mélanges Alexandre Koyré. T. 2. L'Aventure de l'Esprit. P., 1964. P. 298.
88 Galilei G. Le Opere. Ed. Naz. Vol. XVIII. P. 295. Цит. по: Кузнецов Б. Г. Галилео Галилей: Очерк жизни и научного творчества // Галилей Г. Избр. тр.: В 2 т. Т. 2. М., 1964. С. 499–500.
89 Galilei G. Le Opere /Ed. Naz. Vol. VI. Firenze, 1933. P. 350. Цит. по: Кузнецов Б. Г. Галилео Галилей: Очерк жизни и научного творчества. С. 492.
90 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 261.
91 Там же. С. 90.
92 Schouls P. A. The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke. Oxford, 1980. P. 5.

- ⁹³ Galilei G. Consideratione da Academico Incognito. Con posille e frammenti della riposta di Galileo (1612) // Galilei G. Le Opere. Ed. Naz. Vol. IV. Firenze, 1932. P. 385. Цит. по: Cottingham J. The Rationalists. Oxford, 1988. P. 188.
- ⁹⁴ Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 78.
- ⁹⁵ Там же.
- ⁹⁶ «Ведь одни и те же руки, — развивает Декарт свою мысль, — не могут приспособиться к возделыванию земли и к игре на кифаре или ко многим различным занятиям подобного рода столь же легко, как к одному из них» (АТ, 10, 360). Цит. по: Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 78.
- ⁹⁷ Там же.
- ⁹⁸ Там же.
- ⁹⁹ Там же. С. 79.
- ¹⁰⁰ Здесь, в частности, говоря о недопустимости перехода доказательства из одного рода в другой, Аристотель пишет: «Нельзя, следовательно, вести доказательство, переходя из одного рода в другой, как, например, нельзя геометрическое [положение] доказать при помощи арифметики» (Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 270).
- ¹⁰¹ Юшкевич А. П. О «Геометрии» Декарта // Декарт Р. Рассуждение о методе с приложениями: Диоптрика, Метеоры. Геометрия / Пер. с фр. и комм. Г. Г. Слюсарева и А. П. Юшкевича. М., 1953. С. 526.
- ¹⁰² Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 90.
- ¹⁰³ Там же.
- ¹⁰⁴ Там же. С. 261.
- ¹⁰⁵ Там же.
- ¹⁰⁶ См. об этом: Collins J. The Continental Rationalists: Descartes, Spinoza, Leibniz. Milwaukee, 1967. P. 10.
- ¹⁰⁷ Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 251.
- ¹⁰⁸ Там же. С. 86.
- ¹⁰⁹ Первоначально Декарт предполагал, что его «Правила для руководства ума» будут состоять из тридцати шести правил. Первые двенадцать правил должны были носить универсальный характер и направлять любое исследование, вне зависимости от специфики его предмета; следующие двенадцать должны были способствовать разрешению тех проблем, которые еще не получили искомого решения. Наконец, последние двенадцать правил были призваны показать, как следует обращаться с проблемами, теоретико-познавательное значение которых еще не получило должного признания. Однако в итоге Декарт осуществил свой замысел только наполовину. Он сформулировал только восемнадцать правил, а еще трем дал одни названия. Из заголовков этих правил, оставшихся неразработанными, видно, что они касаются исключительно решения математических проблем.
- ¹¹⁰ Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 260.
- ¹¹¹ См., к примеру: Coreth E., Schöndorf H. Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. 3. Aufl. Stuttgart—В.—Köln, 2000. S. 34.
- ¹¹² Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 260.
- ¹¹³ Там же. С. 96. Как подчеркивает здесь же, разъясняя смысл этого правила, Декарт, его соблюдение «необходимо, чтобы отнести к числу достоверных те истины, которые [...] непосредственно невыводимы из первых и самоочевидных принципов» (Там же. С. 96—97).
- ¹¹⁴ Там же. С. 91.

- ¹¹⁵ Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 135.
- ¹¹⁶ Несмотря на то, что выражения «анализ», или «разделение», и «синтез», или «сопоставление», гораздо чаще использовались современниками и критиками Декарта, чем им самим, в его произведениях также можно встретиться со случаями употребления соответствующих терминов. Так, в «Правилах для руководства ума» можно прочитать, что «древние геометры применяли некий анализ (*analysis*), который распространяли на решение (*resolutionem*) всевозможных проблем, хотя и ревниво утаили его от потомков» (АТ, 10, 373). По сути дела та же самая оценка повторена Декартом в «Ответе на Вторые возражения», где он, сопоставляя методы анализа и синтеза, писал о них следующее: «Древние геометры в своих сочинениях обычно пользовались только этим последним (синтетическим. — Т.Д.) методом — не потому, что они не ведали о другом, а, насколько я могу судить, потому, что они придавали анализу столь высокое значение, что сберегали его лишь для самих себя как великую тайну» (АТ, 7, 156). Далее, в правиле 8, содержащемся в «Правилах для руководства ума», Декарт, имея в виду составные природы, соотнесенные друг с другом благодаря познавательной деятельности разума, пишет: «Ложь не может иметь места нигде, кроме как в этих последних, которые составляют интеллект (*ab intellectu componuntur*)» (АТ, 10, 399). Наконец, в «Письме к членам Священного Теологического факультета в Париже» по поводу «Размышлений о первой философии» Декарт писал, что он «разработал определенный метод для разрешения любых трудностей в науках (*ad quaslibet difficultates in scientiis resolvendas*)» (АТ, 7, 3).
- ¹¹⁷ Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 124.
- ¹¹⁸ Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 294.
- ¹¹⁹ См. об этом: Beck L. The Method of Descartes: A Study of the *Regulae*. Oxford, 1952. P. 156–157.
- ¹²⁰ Более подробно о концепции «простых природ» в философии Декарта и о связанных с ней проблемах см. ниже.
- ¹²¹ По признанию самого Декарта, в этом произведении он излагает свою философию в форме, более приспособленной к школьному употреблению. В письме к отцу Дине Декарт писал по поводу «Начал философии», что здесь он «заключил отдельные вопросы в короткие параграфы, причем в таком порядке, чтобы доказательство последующих вопросов зависело исключительно от предыдущих и все они были сведены в единое целое» (Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 428).
- ¹²² Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 124–125.
- ¹²³ О различии между математическим и метафизическим познанием в контексте фундаменталистской стратегии обоснования знания, применяемой Декартом при построении своей философии, более подробно см. раздел 2.2 настоящего исследования.
- ¹²⁴ «Каждый может усмотреть умом, — пишет Декарт в «Правилах», — что он существует, что он мыслит (*uniusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare*), что треугольник ограничен только тремя линиями, а шар — единственной поверхностью и тому подобные вещи, которые гораздо более многочисленны, чем замечает большинство людей, так как они считают недостойным обращать ум на столь легкие вещи» (Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 84).
- ¹²⁵ Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 125.
- ¹²⁶ Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 91.
- ¹²⁷ Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 124.
- ¹²⁸ Там же. С. 127–134.
- ¹²⁹ См. об этом: Beck L. The Method of Descartes. P. 175–176.

- ¹³⁰ *Beck L.* The Method of Descartes. P. 176; *Schouls P. A.* The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke. Oxford, 1980. P. 16–18; *Cottingham J.* The Rationalists. Oxford–N. Y., 1988. P. 42–46.
- ¹³¹ *Smith N. K.* Studies in Cartesian Philosophy. L., 1902. P. 23–24.
- ¹³² Впоследствии эта теоретико-познавательная постановка вопроса о необходимости выяснения природы человеческого познания и его границ до обращения к исследованию отдельных предметных областей знания станет исходным пунктом эмпирической теории познания Локка. Последний, в частности, в «Письме к читателю», предпосланном его «Опыту о человеческом разумении», рассказывая предысторию создания трактата, писал, что он возник из дискуссий, которые он вместе со своими друзьями на протяжении определенного времени вел по философским и научным вопросам. Запутавшись в нескончаемых спорах и затруднениях, они пришли к выводу, что пошли по неверному пути; «прежде чем предаться такого рода исследованиям, – заключает Локк эту поучительную предысторию появления своего труда, – необходимо было изучить свои собственные способности и посмотреть, какими предметами наш разум способен заниматься, а какими нет» (*Локк Д.* Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 82).
- ¹³³ Здесь, как и в предыдущем отрывке, имеются в виду нормативные правила рационалистической методологии Декарта, изложенные им в работе «Правила для руководства ума» (АТ, 10, 359–469).
- ¹³⁴ О теории познания Декарта и ее связи с его рационалистической методологией см. (в хронологическом порядке публикации): *Natorp P.* Descartes Erkenntnisstheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus. Marburg, 1882; *Kastil A.* Studien zur neueren Erkenntnisstheorie. I. Descartes. Halle a/S., 1909; *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2. Aufl. Bd. I. В., 1911; *Heimsoeth H.* Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. Н. 1–2. Giessen, 1912–1914; *Beck L.* The Method of Descartes. L., 1952; *Röd W.* Descartes' Erste Philosophie. Versuch einer Analyse mit besonderer Berücksichtigung der Cartesianischen Methodologie. Bonn, 1971; *Schouls P.* The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke. Oxford, 1980; *Cottingham J.* The Rationalists. Oxford–N. Y., 1988.
- ¹³⁵ *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 326.
- ¹³⁶ Там же. С. 331.
- ¹³⁷ *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 442.
- ¹³⁸ Там же. С. 471.
- ¹³⁹ Там же. С. 117. Перевод исправлен мной. – *Т.Д.*
- ¹⁴⁰ Там же. С. 251.
- ¹⁴¹ В наиболее развернутой форме воображение как одна из способностей чувственно-наглядного познания описывается Декартом в «Шестом размышлении», где оно характеризуется как «применение познавательной способности к телу, непосредственно ей данному, и потому – существующего (*applicatio facultatis cognoscitivae ad corpus ipsi intime praesens, ac proinde existens*)» (АТ, 7, 72) и в этом своем качестве противопоставляется «чистому» мышлению как инструменту чисто рационального познания, не отягощенному чувственно-наглядными моментами (АТ, 7, 71–73). На этом основании Декарт приходит к выводу, что «эта заключенная во мне сила воображения (*vim imaginandi*), поскольку она отлична от способности разума (*vi intelligendi*), не относится с необходимостью к моей сущности, точнее говоря, к сущности моего ума» (АТ, 7, 73).

- 142 Понятие «наука» в данном контексте, как и в целом в сочинениях Декарта, обозначает, как было показано выше в данной главе, систематическое, достоверное и несомненное знание, поэтому данное положение можно перевести и как «только разум способен к знанию», учитывая, что в данном случае речь идет именно о картезианской концепции знания, согласно которой истинное знание не может быть вероятным.
- 143 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 104–105.
- 144 Там же. С. 86.
- 145 Там же. С. 86–87.
- 146 Там же. С. 87.
- 147 *Schouls P. A.* The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke. P. 33. К числу основополагающих действий человеческого разума можно добавить также энумерацию, или индукцию, поскольку она ориентирует мыслящего субъекта на достижение полноты знания, а полная индукция приравняется к дедукции.
- 148 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 260.
- 149 *Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 82.
- 150 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 84. Перевод исправлен мной. — *Т.Д.*
- 151 Там же.
- 152 Там же. С. 85.
- 153 Там же. С. 123.
- 154 Там же. С. 111.
- 155 Там же. С. 85.
- 156 Там же. С. 100. Перевод исправлен мной. — *Т.Д.*
- 157 Там же. С. 85.
- 158 Там же. С. 111.
- 159 Там же. С. 82. Курсив мой. — *Т.Д.*
- 160 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 119.
- 161 Там же.
- 162 Там же. С. 124.
- 163 Там же. С. 120.
- 164 Там же.
- 165 *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 447.
- 166 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 98. Ср. это положение с тем, о чем Декарт говорит в правиле 11: «Простая дедукция одной вещи из другой [...] осуществляется при помощи интуиции (*simplicem vero deductionem unius rei ex altera [...] fieri per intuitum*)» (АТ, 10, 407).
- 167 Там же. С. 111.
- 168 В данном случае — посредством интуиции первого типа.
- 169 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 98.
- 170 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 448. Подобного рода интерпретация логической природы картезианского аргумента представлена в целом ряде историко-философских исследований. См., в частности: *Caton H.* The Origin of Subjectivity: An Essay on Descartes. New Haven, 1973. P. 134–135; *Röd W.* Descartes' Erste Philosophie. Versuch einer Analyse mit besonderer Berücksichtigung der Cartesianischen Methodologie. Bonn, 1971. S. 49–51; *Schouls P.A.* The Imposition of Method: A Study of Descartes and Locke. Oxford, 1980. P. 35–41.
- 171 В этом выделении трех условий, определяющих корректное осуществление дедуктивных выводов, я в основном следую Вольфгангу Рёду (*Röd W.* Descartes' Erste Philosophie. S. 50).
- 172 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 97.

- 173 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 260.
- 174 Там же. С. 104.
- 175 Там же. С. 97.
- 176 Там же.
- 177 Там же. С. 99.
- 178 О концепции «простых природ» и ее роли в философии Декарта см.: *Keeling S. V.* Descartes. L., 1934. P. 67–70; *Idem.* Le réalisme de Descartes et le rôle des natures simples // *Revue de Métaphysique et de Morale.* P., 1937. Vol. 44. P. 63–99; *Le Blond J. M.* Les natures simples chez Descartes // *Archives de Philosophie.* P., 1937. Vol. 13. Cahier 2. P. 163–180; *Hartland-Swann J.* Descartes' Simple Natures // *Philosophy.* 1947. № 22. P. 139–152; *Beck L.* The Method of Descartes. L., 1952. P. 66–74; *O'Neil B.* Cartesian Simple Natures // *Journal of the History of Philosophy.* 1972. Vol. 10. № 2. P. 161–179; *Marion J.-L.* Cartesian Metaphysics and the Role of the Simple Natures // *Cottingham J. (Ed.). The Cambridge Companion to Descartes.* Cambridge, 1992. P. 115–139.
- 179 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 92.
- 180 Там же.
- 181 Там же. С. 93.
- 182 Там же.
- 183 На это, в частности, указывают следующие авторы: *Keeling S. V.* Descartes. P. 69–70; *Hartland-Swann J.* Descartes' Simple Natures. P. 139–140; *Marion J.-L.* Cartesian Metaphysics and the Role of the Simple Natures. P. 116.
- 184 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 93.
- 185 Там же.
- 186 Там же. С. 120.
- 187 Там же. С. 118.
- 188 Там же.
- 189 См. об этом: *Marion J.-L.* Cartesian Metaphysics and the Role of the Simple Natures. P. 115–116.
- 190 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 119.
- 191 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 31–32.
- 192 На это, в частности, обращает внимание американский исследователь философии Декарта Хартлэнд-Сван (*Hartland-Swann J.* Descartes' «Simple Natures». P. 141).
- 193 Версия французского перевода «Начал» в данном случае существенно отличается от латинского оригинала; в ней речь идет не о трех, но только о двух классах возможных объектов человеческого познания. Во французском переводе соответствующее предложение выглядит следующим образом: «Я разделяю все объекты нашего познания на два вида: во-первых, на все те вещи, которые имеют какое-то существование и, во-вторых, на все те истины, которые не имеют существования за пределами нашего мышления (le premier contient toutes les choses qui ont quelque existence, et l'autre toutes les veritez qui ne sont rien hors de nostre pensée) (AT, 9, 31–32)». Понятно, что говоря о существовании, Декарт имеет в виду реальное существование предметов за пределами человеческого мышления, равно как и существование самого человеческого мышления в качестве «мыслящей вещи».
- 194 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 337.
- 195 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 333.
- 196 Там же. С. 337.
- 197 Там же. С. 333.
- 198 Там же.

- 199 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 333.
- 200 Там же. С. 336.
- 201 Там же. С. 588. Подробнее об этом аспекте учения Декарта о «вечных истинах» см. раздел 3.4 исследования.
- 202 В частности, на это обращает внимание Ричард Кобб-Стивенс: «Хотя Декарт, — пишет он, — проводил различие между ментальными актами и их содержанием, а также между формальной и объективной реальностью понятий, его методическое сомнение опиралось на убеждение, что понятия, даже в качестве объективных, существуют исключительно в уме (*are intra-mental*)» (*Cobb-Stevens R. Husserl and Analytical Philosophy. Dordrecht, 1990. P. 103*). В свою очередь, берущая начало от Декарта тенденция новоевропейских философов толковать общие понятия и вечные истины как сущности, имеющие существование исключительно в человеческом уме, дала основание крупнейшему американскому философу XIX века Чарльзу Сандерсу Пирсу (1839—1914) охарактеризовать эту тенденцию новой философии как «номиналистическую». «Декарт, — пишет Пирс в своих «Заметках по истории философии», — был номиналистом. Локк, а также все его последователи — Беркли, Гартли, Юм и даже Рид, — были номиналистами. Лейбниц был радикальным номиналистом, и Ремус (*Rémusat*), который позднее попытался внести исправления в монадологию Лейбница, осуществил это путем устранения всех тех ее моментов, что склонялись к реализму. Кант был номиналистом, хотя его философия оказалась бы более сжатой, непротиворечивой и основательной в том случае, если бы ее автор придерживался реализма, а это неизбежно произошло бы, если бы он прочитал Скотта. Гегель был номиналистом, тоскующим по реализму. Я мог бы продолжить этот список и дальше. Одним словом, вся новая философия во всех своих фракциях и течениях была номиналистической» (*Peirce C.S. Collected Papers. Cambridge, 1931. Vol. 1. P. 5–6*). «Это обвинение, — комментирует замечание Пирса по поводу Декарта Джеймс Файблман, — в целом является справедливым, и со своей субъективной стороны картезианская философия является принципиально номиналистической. Отметим, к примеру, утверждение Декарта, что универсалии являются «простыми модусами мышления» («Начала», I, LVIII). Однако сам Декарт часто непоследовательно защищает реализм против старого номинализма. В частности, он выступил против материалистического номинализма Гоббса, когда последний в своих «Третьих возражениях» стал критиковать учение Декарта о реальных универсалиях» (*Feiblemann J. An Introduction to the Philosophy of Charles S. Peirce. Cambridge (Mass.), 1970. P. 69, n. 78*).
- 203 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 301. Перевод исправлен мной. — *Т.Д.*
- 204 *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1996. С. 34.
- 205 Искусство жизни (*лат.*).
- 206 По поводу «архимедовой традиции» в философии науки см.: *Losee J. A Historical Introduction to the Philosophy of Science. 4th ed. Oxford—N. Y., 2001. P. 20–23*.
- 207 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 302.
- 208 Там же.
- 209 Там же. С. 303.
- 210 Там же. С. 309.
- 211 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 309.
- 212 Там же. С. 311.
- 213 Там же. С. 310.
- 214 Там же.

- 215 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 288.
- 216 Там же. С. 308.
- 217 Там же.
- 218 Там же. С. 308–309.
- 219 Более подробно о «временной морали» см. раздел 2.3 данной главы.
- 220 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 309.
- 221 Там же. С. 310.
- 222 Там же.
- 223 Там же.
- 224 О характере взаимосвязей между порядком изложения, порядком исследования и порядком публикации применительно к философии Декарта см., в частности: *Caton H.* The Origin of Subjectivity: An Essay on Descartes. New Haven, 1973. P. 6–11.
- 225 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 303.
- 226 Там же. С. 309.
- 227 *Strauss L.* Epilogue // *Strauss L.* Introduction into Political Philosophy. Detroit, 1989. P. 135.
- 228 О концепции предметно-методического единства философии Декарта см.: *McRae R.* The Problem of the Unity of Sciences: Bacon to Kant. Toronto, 1961. P. 46–68.
- 229 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 250.
- 230 *Caton H.* The Origin of Subjectivity: An Essay on Descartes. P. 53.
- 231 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 309.
- 232 Там же. С. 302.
- 233 Там же. С. 286.
- 234 Там же.
- 235 Там же. С. 310.
- 236 Там же. С. 309.
- 237 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 490–491.
- 238 Так, к примеру, в своих «Монологах» Августин пишет: «Я желаю познать Бога и душу. И ничего помимо этого? Совершенно ничего (*Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*)» (*Augustinus.* Sol., lib. I, cap. ii).
- 239 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 254.
- 240 См. об этом: *Коплстон Ф.* История средневековой философии. С. 42.
- 241 Одним из первых на эту дихотомическую классификацию суждений о первых принципах обратил дореволюционный историк европейской философии Нового времени В.С.Серебрянников. См., в частности, его исследование о теории познания Локка, увидевшее свет в 1892 году: *Серебрянников В.С.* Учение Локка о врожденных началах знания и деятельности. СПб., 1892. С. 93. В зарубежной историко-философской литературе эта классификация также является достаточно широко распространенной. Например, Вольфганг Рёд в своей работе «Первая философия Декарта» также придерживается дихотомической классификации принципов философии Декарта на принципы существования (*Existenzprinzipien*) и формальные аксиомы (*formale Axiome*) (*Röd W.* Descartes' Erste Philosophie. Versuch einer Analyse mit besonderer Berücksichtigung der Cartesianischen Methodologie. Bonn, 1971. S. 110–111). В своей основе это дихотомическое разделение принципов философии Декарта восходит к французскому переводу его «Начал философии», где все возможные объекты человеческого познания разделяются на вещи, имеющие какое-либо существование, и вечные истины, не имеющие существования за пределами человеческого мышления. Соответственно знание о первых находит свое выражение в суждениях существования, тогда как знание о вторых представляет собой формальные аксиомы.

- 242 Невозможно, чтобы одно и то же одновременно было и не было (*лат.*).
- 243 Декарт П. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 538–539.
- 244 Декарт П. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 121.
- 245 См. об этом: *McRae R.* The Problem of the Unity of Sciences: Bacon to Kant. P. 145–146.
- 246 Декарт П. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 301–302.
- 247 Там же. С. 160.
- 248 *Marias H.* History of Philosophy. N. Y., 1967. P. 213.
- 249 Декарт П. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 165.
- 250 Более подробно о требованиях, предъявляемых Декартом к первому и самоочевидному началу его философии, и об основаниях этих требований см. раздел 2.3 данного исследования.
- 251 Декарт П. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 306.
- 252 См. об этом: *Хесле В.* Гении философии Нового времени. М., 1992. С. 29–30.
- 253 См., к примеру, формулировку основоположений эпистемологического фундаментализма в работе: *Harman G.* Reasoning, Meaning and Mind. Oxford, 1999. P. 24.
- 254 Декарт П. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 301.
- 255 Там же. С. 302.
- 256 Декарт П. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 398.
- 257 Пьер Бурден (1595–1695) – член ордена иезуитов, преподававший философию, математику и физику сперва в коллегии Ла Флеш, а затем в одной из парижских коллегий. Автор так называемых «Седьмых возражений» на «Размышления о первой философии» Декарта.
- 258 Декарт П. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 305.
- 259 О проблеме «регресса обоснования» и вариантах его решения см., в частности: *Fumerton R.* Metaepistemology and Skepticism. Lanham (Ma.), 1995.
- 260 См. об этом: *Лукакин Р.К.* «Органон» Аристотеля. М., 1984. С. 165.
- 261 *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 297.
- 262 *Curley E.* Descartes against the Sceptics. Cambridge (Mass.), 1978. P. 36–37. Последний ссылается, в частности, на посвящение профессорам теологического факультета Сорбонны, которым открываются «Размышления о первой философии» Декарта и в котором тот пишет, что считает свои философские доводы, доказывающие существование Бога и бессмертие человеческой души, «равными по своей очевидности и достоверности геометрическим истинам или даже превосходящими их» (АТ, 7, 4).
- 263 Декарт П. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 272; Т. 2. С. 349. Во французском переводе «Ответов» Декарта на «Седьмые возражения» последний термин переведен как «une certitude métaphysique».
- 264 Декарт П. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 125.
- 265 Декарт П. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 334.
- 266 Там же.
- 267 Декарт П. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 7.
- 268 Декарт П. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 117.
- 269 Там же. С. 260.
- 270 *Cottingham J.* The Rationalists. Oxford–N. Y., 1988. P. 39.
- 271 В выделении четырех функций методического сомнения, точно так же, как и в их характеристике, я следую немецкому исследователю философии Декарта В.Рёду (*Röd W.* Die Philosophie der Neuzeit. Teil 1. Von Francis Bacon to Spinoza. 1. Aufl. München, 1978. S. 59).

- 272 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 162.
- 273 Противопоставление эмпирического и универсального сомнения восходит к теории сомнения-веры основоположника эпистемологического прагматизма, американского философа и логика XIX столетия Ч. С. Пирса. См., в частности, его работу: *Пирс Ч. С.* Закрепление верования /Пер. с англ. Т.А.Дмитриева // *Пирс Ч. С.* Избр. произведения. М., 2000. С. 234–265.
- 274 *Пирс Ч. С.* Некоторые последствия четырех неспособностей /Пер. с англ. Т.А.Дмитриева // Там же. С. 46–47.
- 275 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 16.
- 276 Там же. С. 12.
- 277 Там же. С. 352–353.
- 278 Там же. С. 16.
- 279 *Хесле В.* Гении философии Нового времени /Пер. с нем. А.К.Судакова. М., 1992. С. 15. Для сравнения процитирую мнение о функциональной роли методического сомнения в философской системе Декарта, высказанное Гегелем: «Это первое положение декартовой философии не имеет, однако, смысла скептицизма, не ставящего себе никакой другой цели, кроме как самого сомнения, скептицизма, и требующего, чтобы остановились на этой нерешимости духа, обладающего в ней своей свободой, а это положение имеет скорее тот смысл, что мы должны отказаться от всякого *предрассудка*, т.е. от всяких *предпосылок*, которые непосредственно принимаются как *истинные*, — и начать с мышления, чтобы, лишь исходя отсюда, достигнуть чего-то прочного и приобрести чистое начало. У скептиков же это не так, ибо у них сомнение представляет собою вывод, к которому приходит их философия» (*Гегель Г. Ф. В.* Лекции по истории философии /Пер. с нем. Кн. Ш. СПб., 1994. С. 321–322).
- 280 В этом отношении позиция Декарта тождественна позиции его старшего современника Френсиса Бэкона, который, критикуя в своем «Новом Органоне» скептиков (Бэкон называет их «акаталептиками»), видит отличие своей позиции от позиции последних в том, что «в действительности мы думаем не об акаталепсии (т.е. о радикально-скептической философской позиции, согласно которой решительно ничего нельзя познать. — *Т.Д.*), а об *евкатолепсии*, ибо мы не умаляем значения чувства, а помогаем ему и не пренебрегаем разумом, а управляем им» (*Бэкон Ф.* Новый Органон // *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 78). Бэкон, однако же, расходится с Декартом в оценке относительной достоверности данных, доставляемых чувствами и разумом, поскольку считает, что разум в большей степени, нежели чувства, подвержен заблуждениям или, выражаясь словами Бэкона, «осаждаем призраками».
- 281 *Рорти Р.* Философия и зеркало природы /Пер. с англ. В.В.Целищева. Новосибирск, 1997. С. 35.
- 282 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 314.
- 283 *Койре А.* Descartes after Three Hundred Years. P. 13.
- 284 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 309.
- 285 Там же. С. 302.
- 286 Там же. С. 263.
- 287 См., к примеру: *Coreth E., Schönendorf H.* Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. S. 35.
- 288 Религиозная санкция содержания норм морали представляется Декарту, как поясняет он в «Письме к члену теологического факультета в Париже», предваряющем его «Размышления о первой философии», исключительно важной и необхо-

- димой потому, что, «поскольку в этой жизни пороки часто получают более высокую награду, нежели добродетели, немногие предпочли бы истинное полезному, если бы не страшились Бога и не ожидали в будущем загробного существования» (Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 4).
- 289 Декарт Р. Соч.: В 2 т. т. 1. С. 263.
- 290 Там же.
- 291 Там же.
- 292 Там же. С. 264.
- 293 Там же.
- 294 Там же.
- 295 Там же.
- 296 См., в частности, его классическую статью из одноименного сборника: Джеймс У. Воля к вере. М., 1997. С. 9–27.
- 297 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 264–265.
- 298 Там же. С. 265.
- 299 Там же.
- 300 При интерпретации философского значения правил «временной морали» я в первую очередь руководствуюсь здесь соображениями, изложенными в работе: Coreth E., Schöndorf H. Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. S. 36.
- 301 На это, в частности, обращает особое внимание В.Рёд (*Röd W. Die Philosophie der Neuzeit. Teil 1. Von Francis Bacon to Spinoza. 1. Aufl. München, 1978. S. 51*).
- 302 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 508–509.
- 303 Там же. С. 534.
- 304 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 548.
- 305 Более подробно о картезианской рационалистической концепции знания см. раздел 1.2 данного исследования.
- 306 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 314.
- 307 На это, в частности, указывает Энтони Кенни (*Kenny A. Descartes: A Study of His Philosophy. L.–N. Y., 1968. P. 23–24*).
- 308 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 416.
- 309 Там же. С. 415.
- 310 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 33.
- 311 Там же. С. 28.
- 312 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 419.
- 313 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 201.
- 314 Там же. С. 274.
- 315 Там же. С. 274–275.
- 316 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 274.
- 317 См.: Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 314.
- 318 Там же. С. 268.
- 319 Там же. С. 314.
- 320 См.: Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 162.
- 321 Там же.
- 322 Там же. С. 315–316.
- 323 Там же. С. 347.
- 324 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 16.
- 325 Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 261.
- 326 См. об этом: Ayer A.J. Central Questions of Philosophy. Harmondsworth, 1982. P. 68.

- 327 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 113.
- 328 Там же. О классификации познавательных способностей человеческого духа более подробно см. раздел 1.3 первой главы.
- 329 На эти моменты размышлений Декарта о недостоверности чувственного познания обращает особое внимание Э.Кенни (*Kenny A.* Descartes: A Study of His Philosophy. L.—N. Y., 1968. P. 27—28).
- 330 См. об этом: *Wilson M.* Descartes. L., 1978. P. 30.
- 331 Эта формулировка принадлежит Бертрану Расселу (*Russel B.* Problems of Philosophy. London, 1912. P. 18). В этом же контексте мне представляется принципиально важным замечание современного американского философа Т.Рокмора, который справедливо обращает наше внимание на то, что в рамках фундаменталистской стратегии достижения совершенного знания, выдвинутой Декартом, «диадическое отношение между субъектом и объектом, познающим и познаваемым (свойственное интуиционизму, широко представленному в греческой философии и понимающему знание как непосредственное постижение познаваемого объекта. — Т.Д.) уступает место триадическому отношению между субъектом или тем, кто знает, объектом, как он явлен, и объектом, как он есть. Последнее различие между объектом, как он явлен, и объектом, как он есть, описывается разными способами — как различие между явлением и реальностью или между явлением и сущностью, или, иначе, между представлением и тем, что представлено. Все эти выражения на разном языке обращены к одному основному триадическому отношению» (*Рокмор Т.* Математика, фундаментализм и герменевтика // Вопр. философии. 1997. № 2. С. 86).
- 332 Это требование сомнения в достоверности чувственного опыта, основанное на метафизическом разграничении «явления» и «действительности» встречается уже в первом произведении Декарта «Правила для руководства ума». Здесь, в частности, в правиле номер 12, Декарт пишет: «Следует заметить, что разум (*intellectus*) никогда не может быть введен в заблуждение никаким опытом (*experimentum*), если он усматривает исключительно лишь ту вещь, которая является его объектом, поскольку он располагает ею или в самом себе (*prout illam habet vel in se ipso*), или в образе (*in phantasmate*), и если вдобавок он не признает ни того, что воображение верно воспроизводит объекты чувств (*imaginationem fideliter reffere sensuum objecta*), ни того, что чувства воспринимают действительные фигуры вещей (*nes sensus veras rerum figuras induere*), ни того, наконец, что внешние вещи таковы, какими они кажутся (*nec denique res externas tales semper esse quales apparent*)» (АТ, 10, 423) (*Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 121—122).
- 333 Ср.: *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 268.
- 334 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 16.
- 335 На это, в частности, справедливо указывает Бернард Уильямс в своем исследовании «Декарт: проект чистого исследования». См., в частности: *Williams B.* Descartes: The Project of Pure Inquiry. Harmondsworth, 1979. P. 49.
- 336 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 17.
- 337 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 17.
- 338 Убежденность Декарта в приближенности аргумента от сновидения к нормальному ходу ментальной жизни, которую ему приписывают некоторые исследователи, в частности Маргарет Уилсон (*Wilson M.* Descartes. P. 11), нельзя считать чем-то само собою разумеющимся; данная интерпретация требует отдельного обоснования и легко может быть поставлена под сомнение. Противоположная точка зрения, согласно которой тезис о нераздельности сна и яви прямиком отвергает чело-

- века в состояние, которое сродни безумству, имеет не меньшее право на существование. В частности, на это совершенно справедливо указывает Льюис Кэрролл в дневниковой записи от 9 февраля 1856 г.: «Вопрос: когда мы видим сон и, как это часто бывает, смутно подозреваем, что это сон, и пытаемся проснуться, не говорим ли мы и не поступаем ли мы так, что в реальной жизни нас сочли бы за безумцев? Нередко мы видим сны и не подозреваем при этом, что все это не происходит в реальности. «У сна свой мир», часто он так же похож на жизнь, как реальность» (*Кэрролл Л. Приключения Алисы в стране чудес. Сквозь зеркало и что там увидела Алиса, или Алиса в Зазеркалье* / Пер. с англ. Н. Демуровой. М., 1991. С. 53). Впрочем, Декарт и сам косвенно признает это обстоятельство, когда говорит в «Первом размышлении», что он имеет обыкновение «переживать во сне все то же самое, а иногда еще и менее правдоподобное, что те несчастные (безумцы. — Т.Д.) переживают наяву» (АТ, 7, 19).
- 339 *Малкольм Н.* Состояние сна / Пер. с англ. В. Руднева. М., 1993. С. 31.
- 340 См.: *Newman L.* Descartes on Unknown Faculties and Our Knowledge of the External World // *Philosophical Review*. 1994. № 103. P. 489–531.
- 341 *Декарт П.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 17.
- 342 *Nakhikian G.* Descartes' Dream Argument // *Doney W.* (Ed.). *Eternal Truth and the «Cartesian Circle»: A Collection of Studies*. N. Y.—L., 1987. P. 267.
- 343 Эта особенность позиции Декарта по вопросу о сновидении более четко определена в авторизованном французском переводе «Размышлений»: «Однако я должен принять во внимание, что я человек и, следовательно, привык спать и представлять себе в сновидениях те же, а иногда еще и менее вероятные вещи, какие представляют себе эти сумасшедшие во время бодрствования» (АТ, 9, 14).
- 344 *Boardman W.* Dreams, Dramas and Scepticism // *Philosophical Review*. 1994. № 152. P. 220.
- 345 На это обстоятельство, в частности, указывает Б. Уильямс (*Williams B.* *Descartes: The Project of Pure Inquiry*. Harmondsworth, 1979. P. 51).
- 346 *Декарт П.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 17–18.
- 347 Там же. С. 18.
- 348 «Воображение, — пишет Декарт во «Втором Размышлении», — есть не что иное, как созерцание формы телесной вещи или ее образа (*nihil aliud est imaginari quam rei corporeae figuram, seu imaginem, contemplari*)» (АТ, 7, 28).
- 349 О картезианской концепции воображения см.: *Sartre J.—P.* *L'Imagination*. P., 1940. P. 9–19, 156–159; *Roy J. H.* *L'Imagination selon Descartes*. P., 1944; *Kenny A.* *Descartes on Ideas* // *Doney W.* (Ed.). *Descartes: A Collection of Critical Essays*. N. Y., 1967. P. 235.
- 350 *Декарт П.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 18.
- 351 В «Ответе на Четвертые Возражения» Декарт, — не вполне согласуясь со своим собственным определением субстанции как «вещи, которая существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» (АТ, 8 (1), 25), — именует такие объекты, как руки, ноги, голова и т.п., *неполными* субстанциями. «Мне хорошо известно, — пишет он, — что некоторые субстанции именуются *неполными*. Но если так их называют потому, что они не могут существовать сами по себе, признаюсь, мне это представляется самопротиворечивым: с одной стороны, это субстанции, т.е. вещи, пребывающие сами по себе, с другой — они несовершенны или, иначе говоря, сами по себе существовать неспособны. Правда, они могут называться неполными в ином смысле, а именно: поскольку они — субстанции, в них нет ничего несовершенного, и оно может быть в них лишь потому, что они связаны с некоей другой субстанцией, вместе с которой образуют самостоятельное единство. Так, рука — это несовершенная субстанция, поскольку она связана со всем те-

- лом, частью которого она является; но она же вполне совершенна как субстанция, если рассматривать ее саму по себе. Точно таким же образом ум и тело — несовершенные субстанции в сопоставлении с человеком, чьими составными частями они являются; но, рассматриваемые сами по себе, они совершенны» (АТ, 9, 173) (*Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 175).
- 352 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 18.
- 353 Так, к примеру, Д.Э. Мур в своей статье «Доказательство внешнего мира» пишет: «Но как бы я сейчас доказал, что «вот одна рука, а вот — другая»? Не думаю, что мог бы это сделать: ведь прежде потребовалось бы доказать, как отметил Декарт, что я не сплю. Но как? У меня, несомненно, имеются веские основания утверждать, что все это происходит не во сне, и убедительные доказательства того, что я бодрствую; но это существенно отличается от доказательства» (*Moore G.E. Philosophical Papers.* London., 1959. P. 147).
- 354 См., к примеру: *Wilson M.* Descartes. P. 15–18.
- 355 *Doney W.* Review of Richard's Popkin's «History of Scepticism from Erasmus to Descartes» // *The Philosophical Review.* 1965. Vol. LXXIV, № 1. P. 98.
- 356 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 315.
- 357 О концепции «простых природ» в философии Декарта см. раздел 1.3 первой главы данного исследования.
- 358 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 18. Перевод исправлен мной. — *Т.Д.*
- 359 Там же. С. 62.
- 360 В немецкой философской литературе XVIII столетия для обозначения позиции методического солипсизма использовались термины «эгоизм», «эгоист». Изобретение термина «солипсизм» приписывается Христиану Вольфу. На этом, в частности, настаивает Пфафф в сочинении «Oratio de Egoismo nova philosophica Haeresis», опубликованном в 1722 г. См. об этом: *Лапшин И.И.* Солипсизм // *Энциклопедический словарь.* СПб., 1900. Т. 60. С. 755–756.
- 361 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 33.
- 362 *Nakhikian G.* Descartes' Dream Argument // *Doney W.* (Ed.). *Eternal Truth and the «Cartesian Circle»: A Collection of Studies.* P. 259.
- 363 *Ibid.*
- 364 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 18.
- 365 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 326.
- 366 *Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987. С. 163.
- 367 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 19.
- 368 Там же. С. 30.
- 369 Там же. С. 18.
- 370 Там же. С. 22.
- 371 *Доброхотов А.Л.* Онтология и этика когито // *Сенокосов Ю.П.* (ред.). *Встреча с Декартом.* М., 1996. С. 25. По сути о том же идет речь и у Энтони Кенни: «В действительности эти две гипотезы ничем не отличаются друг от друга по своему эпистемологическому статусу. Гипотеза о существовании злого демона сменяет гипотезу о существовании всемогущего Бога-обманщика потому, что она носит менее вызывающий характер и более последовательна с логической точки зрения» (*Kenny A.* Descartes. P. 35). Сходной оценки относительного сходства двух вышеуказанных гипотез придерживается и Ричард Поупкин. Последний, в частности, пишет: «Мне представляется, что гипотеза о существовании *malin génie* и тезис о возможности существования Бога-обманщика отличаются друг от друга по степени, но

- не в принципе. У демона достаточно сил для того, чтобы добиться ниспровержения всех стандартов. Бог-обманщик придает ситуации космический и совершенно не поддающийся разрешению характер. В первом случае речь идет о ничтожестве человека, лишённого Бога; во втором — о вечной тщете всех человеческих начинаний в ситуации, когда Бог оказывается дьяволом» (*Popkin R. The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza. P. 286–287*).
- 372 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 19. Перевод исправлен мной. — *Т.Д.*
- 373 *Bowusma O. K. Descartes' Evil Genius // Philosophical Review. 1949. № 58. P. 140–151.*
- 374 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 322.
- 375 *Thomas Aquinas. S. Theol., I, 25, 3. Цит. по: Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–43 /Пер. с лат. С.И.Еремеева, А.А.Юдина. Киев–М., 2002. С. 334.*
- 376 См. об этом: *Суинберн Р.* Есть ли Бог? /Пер. с англ. Ю.А.Кимелева. М., 2001. С. 17–18.
- 377 Ими были парижские ученые, философы и теологи, среди которых особо выделялся ученый-геометр, архитектор и философ Жирар Дезарг (1593–1662).
- 378 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 307.
- 379 *Рассел Б.* История западной философии: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 102.
- 380 *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 421.
- 381 Там же. С. 126.
- 382 По поводу учения Декарта о творении Богом «вечных истин» см.: *Гарлицев М.А.* Проблема абсолютной свободы у Декарта // *Логос. М., 1996. № 8. С. 7–16.*
- 383 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 589.
- 384 Там же. С. 588.
- 385 Там же. С. 590.
- 386 *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. Кн. 2. М.–Л., 1958. С. 229.
- 387 Там же.
- 388 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 333.
- 389 *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. Кн. 2. С. 231.
- 390 См.: *Gueroult M. Descartes selon l'ordre des raisons. 2 vols. P., 1953. Vol. I. P. 42–49.* По той же самой причине нельзя согласиться с мнением английского историка философии Ф. Коплстона, который в своей «Истории философии» утверждал, что «Декарт, конечно же, не придерживался той точки зрения, что гипотеза о существовании злого демона является правдоподобной гипотезой, равно как он не считал, что имеются какие-либо положительные основания для того, чтобы сомневаться в истинах математики. Однако он искал абсолютной достоверности, и согласно его точке зрения первым необходимым шагом на этом пути должно было быть сомнение во всем, в чем только можно сомневаться, даже если возможность сомнения основывалась бы на вымышленной (*fictitious*) гипотезе» (*Copleston F. The History of Philosophy. Vol. IV: From Descartes to Leibniz. L., 1958. P. 86–87*).
- 391 *Curley E. Descartes Against the Sceptics. Cambridge (Mass.), 1978. P. 40.*
- 392 *Curley E. Descartes Against the Sceptics. P. 40–42; Popkin R. H. The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza. P. 179–180.*
- 393 *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 588.
- 394 Там же. С. 268.
- 395 Там же. С. 177.
- 396 Там же. С. 176.

Оглавление

Введение	3
1. МЕТОДИЧЕСКОЕ СОМНЕНИЕ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ДЕКАРТА	8
1.1. Методически-системный подход к построению философии и проблема выбора правильного первоначала	8
1.2. Рационалистическая методология Декарта и проблема достоверности знания	26
1.3. Теоретико-познавательные основоположения философии Декарта и проблема обоснования знания	57
2. ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ СКЕПТИЦИЗМ ДЕКАРТА	96
2.1. Проблема методического сомнения в свете картезианской концепции философии	96
2.2. Фундаменталистская стратегия достижения совершенного знания и методическое сомнение	116
2.3. Цели и функции методического сомнения	127
3. СКЕПТИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ РЕНЕ ДЕКАРТА	157
3.1. Структура скептического аргумента	158
3.2. Первый этап методического сомнения: недостоверность чувственного познания	163
3.3. Второй этап методического сомнения: аргумент относительно сновидения	166
3.4. Третий этап методического сомнения: гипотеза о принципиальном несовершенстве познавательных способностей человека	180
Заключение	195
Список сокращений	200
Библиография	201
Примечания	213

Научное издание

Дмитриев Тимофей Александрович

Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К. Кузнецов*

Технический редактор *А.В. Сафонова*

Корректор *Т.М. Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 26.10.06.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 14,5. Уч.-изд. л. 14,53. Тираж 500 экз. Заказ № 032.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор автора

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14