



ДЕКАРТ (Descartes) Рене (латинизиров. имя - Картезий; Renatus Cartesius) (1596-1650) - французский философ, математик, физик, физиолог. Автор многих открытий в математике и естествознании. После окончания одного из лучших учебных заведений тогдашней Франции - основанной иезуитами коллегии Ла Флеш, служил вольнонаемным офицером, в 1629-1649 жил в Голландии, где написал свои основные сочинения: "Рассуждение о методе" (1637), "Метафизические размышления" ("Размышления о первой философии...") (1641), "Начала философии" (1644), "Страсти души" (1649). Д. - один из основоположников "новой философии" и новой науки, "архитектор" интеллектуальной революции 17 в., расшатавшей традиционные доктрины схоластики и заложившей философские основы мировоззрения, приведшего к прогрессирующему развитию научного познания. Не только конкретные положения декартовской метафизики и научные открытия Д. оказали влияние на развитие философии и науки: сам освобождающий дух декартовской философии с ее опорой на собственный разум, требованием очевидности и достоверности, стремлением к истине и призывом брать за нее ответственность на себя (вместо того чтобы некритически полагаться на обычай, традицию, авторитет) был воспринят философами и учеными разных стран и поколений. Стремясь к созданию единого корпуса универсального знания, основанием которого была бы метафизика, не находя прочного фундамента и системности в современном ему философском и научном знании, где, по мнению Д., истины достигались скорее случайно, нежели на основе достоверного метода, Д. решает поставить под вопрос всю прежнюю традицию и начать все с самого начала: "не искать иной науки, кроме той, какую можно найти в себе самом или в великой книге мира". Обращаясь к изучению самого себя, к собственному разуму, Д. ставит перед собой задачу отыскать надежный путь, которым следует руководствоваться для достижения истины. Придавая большое значение опыту, Д. понимает его шире, чем опыт внешнего мира или опыт-эксперимент. Важнейшие свойства и истины, принадлежащие нашему сознательному существованию (напр., свободу воли), мы, по Д., постигаем именно "на опыте". Как раз на такого рода опыт, к-рый каждый может испытать на себе, Д. часто указывает как на конечную точку отсчета, где непосредственной достоверностью собственного опыта обрубается ненужные дискуссии и вербальные затруднения. А призыв обратиться к "книге мира", в противоположность "книжной учености", отнюдь не призыв обращаться к непосредственному восприятию, случайному опыту и основывать знание на нем. Получение внешнего опыта, пригодного для построения знания, должно предваряться радикальной работой сознания, разума над самим собой. Это признавал и безусловный сторонник опытного познания Ф. Бэкон: "не в самих вещах, которые вне нашей власти, возникает трудность, но в человеческом разуме, в его применении и приложении, а это допускает лекарство и лечение". Д. предлагает "лечить" разум с помощью радикального сомнения. Открыв явление, которое в современной философии называется дискретностью, неоднородностью и гетерономностью стихийного опыта сознания, заметив, сколь много ложных мнений он принимал за истинные, и учитывая возможность обмана со стороны чувств, Д. принимает решение усомниться во всем: в предшествующих истинах философии, науки, здравого смысла, в вещах внешнего мира и т.д. Его сомнение не эмпирично (не перебор существующих мнений) и не скептически (не довольствуется указанием на недостоверность знаний), оно является методическим приемом, направленным на

пересмотр оснований, принципов познания. Поставив все прежде известное под вопрос, Д. ищет истину, которую можно было бы положить в основу последующего движения мысли, нечто, столь безусловно достоверное и очевидное, что могло бы служить самым образцом истины. Проведенное до конца радикальное сомнение (обрезавшее все обуславливания, все внешние отсылки), оказывается самореферентным, упирающимся в несомненность самого себя и существования того, кто это сомнение осуществляет. Факт сомнения открывается в своей необходимой связи с фактом существования сомневающегося, здесь проявляется со всей наличной очевидностью цельная и неделимая достоверность внутреннего опыта: сомневающийся (мыслящий), в то время, когда он сомневается (мыслит), не может не существовать. И абсолютно несомненным началом, моделью истины для Д. оказывается положение "я мыслю, следовательно, я существую" (*cogito ergo sum*). Так как "я" в качестве физического тела, в ряду всех других предметов, уже редуцировано сомнением, Д. здесь приходит не только к первоначальной очевидности, но и к исходному пункту различения двух типов "субстанций": "мыслящей", факт существования которой дан нам непосредственно в акте осознания своего мышления, и "протяженной", доказательство существования которой он дает, исследуя *cogito*. Декартова редукция приводит к открытию нового необозримого поля исследований - сознания (мышления) и делает его доступным для анализа и реконструкции. *Cogito* Д. открывает рефлексивное измерение сознания в его доступной непосредственному осознанию полноте: "Под словом мышление (*cogitatio*) я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить". Воспринимаемое, ощущаемое, чувствуемое, желаемое и т.д. фиксируются Д. на уровне рефлексивных эквивалентов и рассматриваются как принадлежащие достоверности *cogito*. Если видящий нечто заключает о существовании видимого, то в этом он может ошибаться, но отсюда с полной очевидностью следует, во-первых, что имеется сама идея этого видимого, а во-вторых, что видящий (осознающий, "мыслящий", что он видит) существует. Измерение *cogito* выявляет индивидуально-личностное присутствие мыслящего, сознающего в знании (а "знающего" в жизненной практике: "я всегда горячо желал научиться различать истинное от ложного, чтобы отчетливо разбираться в своих действиях и уверенно идти в этой жизни"). Уже у Д. (позже на этом будут настаивать феноменология, экзистенциализм и др.) как человеческие состояния, так и мир существуют в присутствии сознания-свидетеля. То, что высказывается о мире (воспринимается в нем), отсылает к тому, кто высказывает (воспринимает). Однако *cogito* Д. принципиально разомкнуто, раскрыто к объективности: вместе с постижением меня самого как существующего, я, благодаря соприродной мне идее бесконечного совершенства и осознанию себя на фоне этой идеи как несовершенного, неполного, заблуждающегося, беспрестанно домогающегося и стремящегося "к чему-то лучшему, чем я сам", постигаю, что существует Бог. Д. озабочен проблемой: как может конечное, ограниченное, несовершенное существо претендовать на объективность, необходимость и универсальность своих познаний? В этом контексте им вводится причастность человека к некоему превосходящему и усиливающему его возможности континууму сознания, в который он попадает и по законам которого движется "всегда, когда мыслит", когда он "рождается" (и "сохраняется") в качестве "мыслящей субстанции". Обоснование бытия Бога необходимо Д. для утверждения возможности истинности нашего познания: "Бог - не обманщик", поэтому то, что мы постигаем "естественным светом" нашего разума, правильно применяя его, действительно истинно. К этому открываемому интуицией континууму сознания, трансцендирующему нашу конечность, ограниченность, дискретность и психологические зависимости мышления, относятся и другие "врожденные идеи" и истины (признание существования которых вызвало критику со стороны сенсуализма). При помощи "естественного света" разума мы можем актуализировать в себе понимание того, что такое бытие, мышление, воление, незнание, истина, вещь, длительность, движение, фигура и т.д., а также признать истинными положения типа: "свершившееся не может быть несвершенным", "две вещи, подобные одной и той же третьей, подобны также между собой" и т.д. Эти идеи и истины, не порожденные нами и не полученные от внешних объектов, являются теми формами, в которых мы воспринимаем собственные мысли и в которых нам может быть дан опыт. "Врожденные идеи" Д., как и идеи Платона, задавая универсальное измерение индивидуального сознания, фиксируют факт структурности знания, т.е. наличие в нем содержаний и свойств, не выводимых из внешнего опыта, а являющихся, напротив, условием его интеллигибельности. Для создания своего рационалистического метода объективного познания (что являлось одной из важнейших задач декартовской философии), Д. было необходимо найти, выявить сам "материал" мысли, посредством которого сознание сегментирует, артикулирует существующее и строит упорядоченное, рационально контролируемое понимание его. Подчеркивая, что вещи по отношению к

интеллекту должны рассматриваться иначе, чем по отношению к их реальному существованию, Д., предвосхищая многие идеи кантовской философии, показывает, что мы объективно и рационально понимаем мир в той мере, в какой понимаем организацию и структуры своей познавательной способности, учитываем в познании то, что сделано нашим интеллектом. Вдохновляясь строгостью математического познания, Д. вводит понятие "простых вещей", вещей "абсолютнейших", которые не могут быть далее разложимы, делимы умом. "Вещи" в этом контексте у Д. - исходные, элементарные идеи, из сочетания которых строится знание. "Говоря здесь о вещах лишь в том виде, как они постигаются интеллектом, мы называем простыми только те, которые мы познаем столь ясно и отчетливо, что ум не может их разделить на некоторое число частей, познаваемых еще более отчетливо". Все достоверное знание, доступное человеку, заключается, по Д., в отчетливом усмотрении интуицией (или "естественным светом" разума) интеллектуальной сущности "простых вещей", а затем того, как посредством дедукции, путем последовательного и нигде не прерывающегося хода мысли выводятся более сложные и отдаленные следствия. Для того чтобы ни одно звено рассуждений не было пропущено и сохранялась достоверность связи всех звеньев, необходима энумерация - полный обзор и перечень всех ходов рассуждений. Декартовская методология, как эксплицированная в его "правилах", так и имплицитная в его сочинениях, оказала глубокое влияние на становление нового способа познания мира и сознания, который можно назвать рефлексивным конструктивизмом. Видимая "простота" метода опирается на сложные философские допущения, предложенные Д. Предполагается, что "материал" работы мысли, синтезов сознания может быть полностью осознан, рефлексивно обработан (возникает конструкция "я знаю, что я знаю", т.е. знание какого-либо предмета предполагает осознание этого знания и понимание того, из чего и как мысль синтезирует предмет знания). Весь процесс мышления представлен в специальных, от начала и до конца контролируемых формах, и поэтому может держать на себе непрерывность и общезначимость опыта, однозначно воспроизводиться в любой точке пространства и времени. Выраженное в таком подходе стремление исключить из мысли все случайное, стихийно сложившееся, все, могущее быть источником неясности или заблуждения, и представить ее саму в качестве полностью ответственной за себя, основывается на определенных онтологических допущениях, касающихся "я", cogito (или того, что сейчас принято называть субъектом). Здесь Д. имеет дело не с эмпирическим, а с "чистым" сознанием - сознанием, организованным телеологически, направленным на познание истины, понимаемым как автономное (создающее и воспроизводящее себя на своих собственных основаниях). Выбор истины в качестве цели, перевоссоздание себя на основе абсолютных достоверностей, удержание мышления в режиме наличной очевидности, в границах ясного и отчетливого понимания - результат свободного волеизъявления мыслящего. Все виды мыслительной деятельности (modi cogitandi), отмечаемые нами у себя, Д. относит "к двум основным: один из них состоит в восприятии разумом, другой - в определении волей". Воля, будучи свободной и более обширной, чем ум ("одна только воля, или способность свободного решения, которую я ощущаю в себе, настолько велика, что я не постигаю идеи какой-нибудь способности более великой и более обширной"), при неправильном применении способна приводить нас к заблуждениям. Учение Д. о воле, подчеркивая индивидуально-личностные основания мышления, вносит индивидуацию, авторство и ответственность в самое сердце познания, ибо любое знание, любое полагание реальности, по Д., построено, доопределено актом воли. Достоверность, объективность, истина (хотя и имеют трансцендентные гарантии) устанавливаются и держатся только благодаря индивидуальному усилию. Именно безграничная свобода воли является у Д. метафизической основой возможности очищения сознания и перевоссоздания его в качестве автономного. Не столько с целью утверждения реальности существования мира и человеческого тела (в чем, по выражению Д. "никогда не сомневался ни один здравомыслящий человек"), сколько для последовательного выполнения своей философской задачи: исследования различных способов данности существующего сознанию. Д. выводит доказательство реальности существования "протяженной субстанции", "материальных вещей" из анализа свойств "субстанции мыслящей" (из наличия в ней способностей представлять и чувствовать, указывающих на действительность телесных вещей). "Субстанцию" Д. определяет как вещь, которая для своего существования не нуждается ни в чем, кроме себя. В полном смысле слова таков, по Д., только Бог, прочие же субстанции, нуждаясь "в обычном содействии Бога", могут, однако, существовать без помощи какой-либо сотворенной вещи. Строго говоря, по Д., имеются не две субстанции, поскольку он отмечает, что каждый из нас как мыслящий "реально отличается от всякой иной мыслящей субстанции и от всякой телесной субстанции", существуют два типа субстанций - "вещей", которые реально различны и которые можно рассматривать либо в качестве "мыслящих" (не постигаемых с помощью представления, нематериальных, непротяженных, неделимых), либо в качестве

"протяженных в длину, ширину и глубину" (постигаемых с помощью способностей представлять и ощущать, немыслящих, делимых, имеющих фигуру, движение, определенное расположение частей). Объясняя свое различие "субстанций", Д. ссылается на наши возможности понимания: у нас имеются три рода идей, или "первичных понятий", - понятие о душе как мыслящей, о теле как протяженном и третьем, особое понятие - о единстве души и тела. Вся человеческая наука, по Д., состоит в "хорошем различении" этих понятий и в приложении каждого из них только к тем вещам, к которым они применимы. Декартовское различие субстанций (т. наз. дуализм) фиксирует реальность существования как мысли, так и материи, их действительное различие, а также различие их способов данности нам. Для грамотного философствования и строгого построения научного знания, по Д., требуется прежде всего "чистота" (несмешение) принципов их описания. Введение "мыслящей субстанции" (и рассмотрение ее в качестве основания возможности познания всего остального) представляет собой особый способ выявления специфики человеческого существования. Настаивая на том, что мышление и свободное воление определяют специфику человека, Д. не отрицает ни наличия у человека тела (к-рое, если его понятие полностью отчленить от понятия души, можно рассматривать чисто физиологически как "автомат"), ни наличия единства души и тела как особой реальности (для которой он вводит отдельное понятие), ни существования у нас естественного инстинкта, присущего нам "как животным". Однако человек отличается от всего прочего существующего тем, что он обладает разумом (естественным светом, или интуицией, ума), дистанцирующим, трансцендирующим любые эмпирические, фактические обусловливания. И только разуму - на этом строится этика и "прагматика" Д. - следует полностью доверять, только им следует руководствоваться. Картезианство (от латинизиров. имени Д.) - термин, которым обозначают учение Д., а также направление в философии и естествознании 17-18 вв., воспринявшее и трансформировавшее идеи Д. Метафизика Д. с ее строгим различением двух типов "субстанций" послужила исходным пунктом концепции окказионализма (см. Окказионализм). Идеи механико-математической физики и физиологии Д. оказали влияние на Ж. Рого, П. Режи, Х. де Руа и др. Рационалистический метод Д. послужил основой для разработки А. Арно и П. Николем т.н. логики Пор-Рояля ("Логика, или Искусство мыслить", 1662). К великим "картезианцам" причисляют Спинозу и Лейбница. Учение Д. явилось одним из источников философии Просвещения. Д. принадлежит к числу тех мыслителей, к-рые являются постоянными "собеседниками" последующих поколений философов. Многие идеи Д. в трансформированном виде продолжают жить в философии 20 в. (феноменология, экзистенциализм и др.). Его метафизика, рационализм, учение о cogito находятся в центре непрекращающейся полемики современной философии с классическим рационализмом; критически соотносясь с ними, крупнейшие философы современности (Гуссерль, Хайдеггер, Марсель, Сартр, Мерло-Понти, Рикер и др.) формулируют свои концепции.

Е.А. Алексеева, Т.М. Тузова

Декарт и Паскаль

Г. Я. СТРЕЛЬЦОВА

В истории философии есть давняя традиция противопоставления Декарта и Паскаля как представителей диаметрально различных полюсов в развитии французской мысли. К ней примыкают В. Кузен, Е. Дроз, Л. Шестов, Л. Бреншвиц и др.¹ Правда, теперь это в значительной мере пройденный этап паскалеведения, но отголоски его проникают иногда и в современные исследования о Паскале. Кроме того, сравнительный анализ взглядов Декарта и Паскаля многое проясняет в духовном климате и характере идейной борьбы в XVII столетии.

Обычно противопоставляют рационализм, дедуктивную методологию, гносеологический оптимизм и в целом своеобразную «антиэкзистенциальную» направленность философии Декарта мистицизму, индуктивной методологии, скептицизму и ярко выраженному «экзистенциальному» характеру мировоззрения Паскаля. Л. Бреншвиц распространяет «антагонизм между Декартом и Паскалем не только на их отношение к религии и философии..., но и на их способ действия в науках», ибо в науке «Паскаль как будто ставил своей задачей разрушить модель, созданную Декартом»². К различиям в теоретической области присоединяют «контраст» в характере обоих мыслителей. Если Декарт представляется как спокойный и трезвый искатель истины, ясно видящий перед собой цель и упорно ее добивающийся, как гений, прекрасно понимающий свою значимость для науки и философии, наконец, как осторожный и умеренный человек, стоически взвешивающий на горести индивидуальной и социальной жизни, то Паскаль — как мятущийся и вечно сомневающийся мыслитель, ищущий истину «со вздохом», герой и мученик науки одновременно, бурно переживающий всяческое несовершенство как в делах человеческих, так и в области науки, философии, культуры в целом, не боявшийся открытых идейных битв, как, например, в неравной борьбе с иезуитами, человек пылкого ума и горячего сердца. Современный паскалевед М. Легерн определяет характер Декарта как «героический», а Паскаля — как «трагический»³.

Лев Шестов заходит столь далеко, что противопоставляет Паскаля как вообще ретроградного мыслителя Декарту как прогрессивному философу: «Подобно Юлиану-отступнику Паскаль хотел повернуть вспять течение времени, ибо он отверг все то, чего достигло человечество в блестящую эпоху Ренессанса. Все обновлялось, и в этом видели историческую судьбу. Но Паскаль боялся нового... История неумолима к отступникам. Не Паскаль, но Декарт является отцом новой философии ... Таково суждение истории: восхищаются Паскалем, но не идут за ним.

¹ V. Cousin. Etudes sur Pascal. P., 1857; E. D r o z. Etudes sur le scepticisme de Pascal. P., 1886; L. C h e s t o v. La nuit de Gethsemani. P., 1923; L. Brunschvicg. Descartes et Pascal. Lecteurs de Montaigne. N.-Y., P., 1944.

² L. Brunschvicg. Op. cit., p. 158.

³ M. Le G u e r n. Pascal et Descartes. P., 1971, p. 176.

Это суждение не подлежит апелляции»⁴. Это опрометчивое суждение совершенно искажает действительную роль Паскаля в истории европейской философии, роль многозначную и противоречивую. То, о чем говорит Шестов, относится лишь к паскалевскому варианту религии, опирающемуся на раннехристианскую доктрину Августина. Что же касается науки и философии, то здесь Паскаль умел не только стоять на уровне задач своего времени, но и опередить его на 200—300 лет, переключаясь с современностью⁵.

Увлеченные идеей противопоставления, авторы нередко огрубляют и даже искажают действительные позиции Декарта и Паскаля, выдавая за однозначную истину то (например, «скептицизм», «индуктивизм» или «мистицизм» у Паскаля), что таковой не является.

При этом не без успеха используется ряд критических и отрицательных оценок Паскалем тех или иных сторон философии Декарта и оставляется в тени как общность их борьбы на научном фронте против «идолов схоластики», так и факт идейного влияния Декарта на Паскаля. Отметим заранее то, что Паскаль не только усвоил некоторые идеи Декарта и следовал им, но и пытался преодолеть слишком односторонние решения великого рационалиста.

К моменту встречи с Декартом в сентябре 1647 г. и полемики по вопросу о пустоте Паскаль познакомился с «Рассуждением о методе», «Метафизическими размышлениями» и «Началами философии» Декарта. Позже Паскаль прочитал «Переписку» Декарта, изданную Клер-селье в 1657 г. Самые первые возражения Декарту он делает по поводу его гипотезы «тончайшей материи» (*matiere subtile*), которая заполняет пустое пространство и в том числе «торричеллиеву пустоту» над уровнем ртути в трубке, что подтвердил и сам Декарт в беседе с Паскалем. Молодой ученый не стал спорить с маститым философом, но выразил свое несогласие в переписке с ученым иезуитом отцом Ноэлем (кстати, учителем Декарта в коллегии Ла-Флеш), который воспользовался гипотезой Декарта для опровержения выводов Паскаля о возможности пустоты в

природе. Причем Нозль активно опирался и на схоластическую догму об «horror vacui», тогда как сам Декарт отрицал пустоту в природе отнюдь не в силу этой устаревшей догмы. Как философ, он считал атрибутом материальной субстанции протяженность, которую понимал как исключительно геометризованное пространство, как «внутреннее место» всех тел и материи вообще, не отделимое от них. Отсюда из его физики исчезало понятие абсолютно пустого пространства, противостоящего материи: «Что касается пустого пространства в том смысле, в каком философы понимают это слово, то есть такого пространства, где нет никакой субстанции, то очевидно, что в мире нет пространства, которое было бы таковым, потому что протяжение пространства как внутреннего места не отличается от протяжения тела»⁶. Относительную же пустоту, то есть такое пространство, в «котором нет ничего из того, что, как мы думаем, должно бы в нем быть», например, сосуд без воды, садок без рыбы, корабль без груза и т. д., он признавал⁷.

В духе подобного понимания материи и пространства у Декарта возникает гипотеза «тончайшей материи», заполняющей все промежутки как между телами, так и между частицами отдельных тел и не оставляющей места ни для пустоты, ни для дальнего действия всяких «таинственных сил», которыми злоупотребляла схоластическая метафизика, пытаясь объяснить многие явления природы (магнетизм, тяготе-

⁴ L. C h e s t o v. La nuit de Gethsemani, p. 2, 3, 4.

⁵ См. подробнее нашу книгу: Блез Паскаль. М., 1979.

⁶ Р. Д е к а р т. Избранные произведения. М., 1950, стр. 473.

⁷ Там же.

102

г. я. стрельцова

ние, теплоту и др.). Хотя физика Декарта, исходящая из принципов материи и механического движения, носила ярко выраженный антисхоластический характер, однако недостаток экспериментальных данных породил ее умозрительность как в целом, так и в частности, что и вызвало оппозицию Паскаля, ориентированного на конкретное изучение явлений. В письме Нозлю Паскаль не принимает гипотезу о «невидимой, неслышимой, не воспринимаемой никакими чувствами материи» как не подтвержденную никаким научным экспериментом: «Если допустимо прибегать к такому способу обоснования, то очень просто можно разрешить самые большие трудности. Тогда и морские приливы, и магнитное притяжение станут легко объяснимыми, если позволено будет создавать материи и качества специально для этого»⁸. При исследовании явлений природы Паскаль предпочитал оставаться на почве фактов, опыта, эксперимента. Потому его представления о природе более конкретны в отличие от ряда абстрактных построений Декарта. По свидетельству Манжо, «Паскаль называл картезианскую философию романом о природе, почти что наподобие романа о Дон-Кихоте»!

Добившись блестящих результатов в экспериментах с вакуумом, Паскаль в своих выводах строг, корректен и в плане общеприимном весьма осторожен. Нет, он не рассматривает «торричеллиеву пустоту» как абсолютную, но скорее как условную, вызываемую давлением воздуха. Сам он ее назвал «видимой пустотой» (vide apparent), которую определил как «пустое пространство, не заполненное никакой известной в природе и чувственно воспринимаемой материей». Пока не будет доказано, продолжает Паскаль, что эта «видимая пустота» заполнена какой-либо материей, он будет считать ее «истинной, или действительной пустотой»¹⁰. Вряд ли можно считать справедливым язвительный отзыв Декарта об этих выводах Паскаля: «Мне кажется, что у молодого человека, написавшего эту книжечку ч, слишком много пустоты в голове и что он очень торопится. Я хотел бы, чтобы обещанная им книга поскорее вышла, чтобы увидеть его доводы, которые, если я не ошибаюсь, будут столь же мало обоснованными, как и то, что он намерен доказать»¹². Но оба мыслителя — каждый по-своему — были правы: Декарт — как философ, отвергавший абсолютно пустое пространство, Паскаль — как ученый, признававший естественнонаучный факт возникновения пустоты вследствие давления воздуха. Декарт недооценил научный гений Паскаля и в данном случае и ранее, поставив под сомнение авторство 16-летнего Паскаля в знаменитом «Опыте о конических сечениях», в котором он открыл одну из основополагающих теорем проективной геометрии. Умудренный научным опытом, Декарт был уверен, что подобной творческой силой ума не мог обладать столь юный автор и считал действительным автором отца Паскаля, талантливого математика. Создатель аналитической геометрии не видел особой перспективы в развитии синтетических приемов проективной геометрии, равно как Паскаль не видел превосходства анализа. Недооценка Паскалем аналитического направления в математике, разрабатываемого Декартом, неприятие им алгебраических приемов исследования, широко применявшихся Декартом, отказ от буквенной символики ограничили возможности обобщения в замечательно глубоких исследованиях Паскаля в области исчисления бесконечно малых и помешали ему стать действительным творцом дифференциального и интегрального исчисле-

⁸ В. П а с к а л. Oeuvres complètes. P., Ed. Seuil, 1963, p. 202. ⁸ Ibidem, p. 641, fr. 1008. ¹⁰ Ibidem, p. 198.

" Речь идет о «Новых опытах, касающихся пустоты», изданных Паскалем в октябре 1647 г.

¹² Descartes. Correspondance (par Ch. Adam et Michaud), t. 7. P., 1960, p. 376.

ния. В истории математического анализа Паскалю, правда, принадлежит первое место среди предшественников Ньютона и Лейбница.

Психологически «неприятную ноту» в отношения между обоими учеными внесла заявленная Декартом претензия на приоритет относительно самой идеи «великого эксперимента равновесия жидкостей», осуществленного по замыслу Паскаля на горе Пюи-де-Дом. и неопровержимо доказавшего, что причиной образования вакуума является давление воздуха. Декарт считал, что он подал идею этого эксперимента во время беседы с Паскалем, ибо он знал о давлении воздуха еще в 1631 г. Ввиду отсутствия протокола их беседы решить этот вопрос однозначно нет возможности, а Паскаль оставил без ответа претензию Декарта. Во всяком случае, Декарт никак не реализовал эти идеи ни экспериментально, ни теоретически в своем учении о природе, видимо, не придавая им большого значения. Именно Паскаль сделал это, проявив и творческую оригинальность и недюжинную изобретательность в технике эксперимента. Так что по справедливости история науки оставила приоритет за ним. Что же касается гипотезы «тончайшей материи», то Паскаль доказал, что при объяснении явлений вакуума она была совершенно излишней. И все же это были разногласия внутри одного лагеря — передовых ученых Нового времени, каждый по-своему выступивших против слепого преклонения перед авторитетами за свободное развитие научного знания и апеллировавших к «естественному свету» человеческого разума, опыту, эксперименту. Хотя в конкретно-научной области Декарт и Паскаль развивали разные направления и могли резко расходиться в решении частных вопросов — что отнюдь не свидетельствует об их противостоянии в науке! — зато в области научной методологии, в понимании задач и принципов построения научного знания они выступали скорее как единомышленники, чем оппоненты. На наш взгляд, совершенно не правы те авторы, которые противопоставляют паскалевский якобы индуктивизм декартовскому дедуктивизму, ибо прежде всего в теоретической методологии Паскаль испытал на себе влияние Декарта.

Уже в полемике с Ноэлем Паскаль четко формулирует «универсальное правило» научного исследования истины. Во-первых, принимать только то, что «представляется ясно и отчетливо чувствам или разуму в зависимости от сферы компетенции того или другого» и фиксировать достоверные, то есть несомненные, положения в виде «принципов, или аксиом, как, например, если к двум равным вещам прибавить поровну, то получим также равные вещи...»¹³. Во-вторых, выводить из аксиом совершенно необходимые следствия, достоверность которых вытекает из достоверности аксиом. Это двойное правило, полагает Паскаль, предостерегает от всяких «видений, капризов, фантазий» и т. д., которым не должно быть места в науке. Эти по существу картезианские принципы Паскаль позже творчески развивает в небольшом методологическом сочинении «О геометрическом уме и об искусстве убеждать», написанном в связи с подготовкой «Логики, или искусства мыслить» Пор-Рояля.

В указанном сочинении Паскаль, как и Декарт, обнаруживает своеобразную «зачарованность» аподиктичностью и строгостью математического знания, которая выразилась в его известном в XVII в. афоризме: «Что превышает геометрию, то превосходит и нас»¹⁴. Выдвигая идею «совершенного научного метода» познания, Паскаль связывает ее реализацию с аксиоматико-дедуктивным способом построения научного знания, который использовала математика. Если Декарт считал свой метод эвристическим, то Паскаль, отделяя эвристику от логики дока-

¹³ В. Pascal. Op. dt., p. 201.

¹⁴ Ibidem, p. 349.

104 Г. Я. СТРЕЛЬЦОВА

зательства истины, обращал внимание не на момент открытия истины, но ее доказательства и отличия от лжи. С этой точки зрения сущность «совершенного метода» заключается в следующем: «определять все термины, доказывать все предложения» и «располагать все предложения в надлежащем порядке»¹⁵. Но это требование не может быть реализовано вследствие регресса в бесконечность. Возникает необходимость констатации неопределяемых «первичных терминов» и не требующих доказательства аксиом. Паскаль формулирует восемь правил своего метода, который называет «геометрическим»:

Для дефиниций: 1) Не определять никаких совершенно известных терминов. 2) Не вводить темных или двусмысленных терминов без дефиниций. 3) Использовать в дефинициях только известные или уже объясненные термины.

Для аксиом: 1) Не принимать без исследования никаких необходимых принципов, какими бы ясными и очевидными они ни казались.

2) Фиксировать в аксиомах только совершенно очевидные положения.

Для доказательств: 1) Не доказывать положений, очевидных из них самих. 2) Доказывать все предложения, используя для этого лишь аксиомы, очевидные из них самих, или уже доказанные положения.

3) В ходе доказательства не злоупотреблять двусмысленностью терминов, подставляя определения на место

определяемого¹⁶.

Эти правила вошли в разработку синтетического метода, или «метода композиции» научного знания в «Логике...» Пор-Рояля в отличие от картезианского аналитического метода, или «метода решения, изобретения». Принимая этот последний, логики Пор-Рояля придавали большое значение эвристической интуиции ученых. Таким образом, Паскаль как бы развивает далее методологию Декарта, вместе с тем и опираясь на нее. Признавая существенное значение интуиции и дедукции в структуре теоретического знания, Паскаль, однако, понимает интуицию иначе, чем Декарт. Для великого рационалиста «правова присуща не чувству, а одному лишь разуму, когда он отчетливо воспринимает вещи»¹⁷, а потому интуиция и дедукция могут быть только интеллектуальными. По сравнению с Декартом Паскаль расширяет сферу «естественного света», включая в нее, помимо разума, интуицию внешних чувств, а также и внутреннего чувства—«сердца», в «зависимости от области компетенции того или другого». Функция разума состоит в точных определениях и строгих, последовательных, логических доказательствах, но, ограниченный в этом, он сам должен признать гносеологические права чувств и «сердца». В отличие от Декарта Паскаль признает «ясность и отчетливость» знания на уровне внешних чувств, полагая даже, что «сами по себе чувственные восприятия всегда истинны»¹⁸. Если познание математических предметов начинается с интуиции «первичных понятий и аксиом», то познание природных явлений — с опыта чувственных восприятий, дающих наглядную достоверность. «Органом» интуиции «первых принципов» в математике (таких, как пространство, время, движение, число и др.) Паскаль считает «сердце» человека как наиболее глубокую в нас чувственную природу, или «познавательный инстинкт».

Часто с понятием «сердца» связывают мистицизм и иррационализм Паскаля. Но если учитывать гносеологическую функцию этого понятия, то ничего мистического в нем нет. Речь идет об интуиции, которую Паскаль понимает скорее как чувственную, нежели интеллектуальную способность: «Мы постигаем истину не только разумом, но и сердцем. ...Принципы чувствуются (*se sentent*), теоремы доказываются, и то, и

¹⁵ Ibidem, pp. 348—349.

¹⁶ Ibidem, pp. 356—357.

¹⁷ Р. Декарт. Избранные произведения, стр. 415.

¹⁸ В. Паскаль. Op. cit., p. 592, fr. 701.

другое с достоверностью, хотя и разными путями...»¹⁹. Синонимами «сердца» у Паскаля являются нередко «воля», «инстинкт», «природа», что довольно недвусмысленно указывает на внерациональный характер его интуиции. В отличие от Декарта, признававшего дискурсивный и интуитивный разум, Паскаль понимает разум скорее как только дискурсивную способность, связанную с доказательствами и рассуждением, в силу чего интуиция «чувствует» истину, тогда как разум ее доказывает.

Однако есть исследователи, которые склонны рационализировать паскалевское понятие «сердца». Так, Э. Лефевр видит в нем лишь «более высокую форму разума»²⁰. Или другой автор, В. Марцишевский, считает, что Паскаль «воспользовался метафорой сердца как способности ощущения в отличие от разума как способности рассуждения», понимая под «ощущениями сердца не что иное, как «интеллектуальные самоочевидности»²¹. Демистифицируя и предельно рационализируя понятие «сердца» и находя другие картезианские темы в философии Паскаля, Марцишевский даже относит его к «великой рационалистической традиции наряду с Декартом, Лейбницем и Спинозой»²².

Соглашаясь с демистификацией этого важного понятия в гносеологии Паскаля, мы все же признаем более аутентичной трактовку «сердца» как «органа» чувственной интуиции. Важно подчеркнуть, что здесь Паскаль, как и Декарт, несмотря на различия, остается в пределах «естественного света» человеческого познания.

По достоинству оценивая все способы познания, Паскаль не является ни рационалистом, ни иррационалистом в гносеологии и осуждает «обе крайности»: «То исключают разум, то признают один разум»²³. Не менее Декарта зная силу разума в познании, усматривая «все величие человека в мысли», он тем не менее — в отличие от Декарта — не верит в безусловное могущество разума и много размышляет над его реальными недостатками, но... с позиции его «природного достоинства». Если Декарт признавал ограниченность человеческого разума лишь перед лицом «всеведущего и бесконечного бога», то Паскаль видел его ограниченность и в области «естественного света». Это позволило ему отдать должное и другим гносеологическим способностям, конкретно оценивая их возможности в зависимости от предмета и задачи познания.

Столь же конкретно Паскаль подходит и к проблеме метода, каждому приему исследования определяя свое надлежащее место и учитывая взаимодействие их всех. Если в области математического знания Паскаль считал наиболее приемлемым геометрический метод, то в «физике истинными наставниками являются

опыты»²⁴, понимаемые им и как процесс чувственного восприятия явлений природы и как организованный опыт—эксперимент. Это не значит, что физика у Паскаля чисто индуктивна и эмпирична, а математика насквозь дедуктивна. Речь может идти лишь об относительном предпочтении того или иного метода, приема, средства на фоне активной работы их всех в реальном процессе познания. Абсолютное же предпочтение надо отдавать, согласно Паскалю, только одной объективной истине. Недаром в самый разгар экспериментов с вакуумом Паскаль формулирует свое «универсальное правило», аксиоматико-дедуктивное по существу, а в математике опирается, помимо дедукции разума, и на пространственную

¹⁹ Ibidem, p. 512, fr. 110.

²⁰ E. L e f e b r e. Pascal. P., 1925, p. 167.

"W. Marciszewski. A Rationalistic Interpretation of «Reasons of the Heart»:

A Study in Pascal. In: «Dialectics and Humanism», Vol. VII, № 4, Autumn 1980, p. 158

²² Ibidem, p. 155.

²³ B. P a s c a l. Op. cit., p. 524, ir. 183.

²⁴ Ibidem, p. 259.

106 Г.Я. СТРЕЛЬЦОВА

наглядность, и на интуицию «сердца», и на индукцию. Эту особенность методологии Паскаля исследователь из США Дэвидсон называет «методологическим плюрализмом», правильно отмечая, что у него «методологические тенденции варьируются в соответствии с проблемами и предметом рассмотрения. Паскаль не является идеалистом, поэтому понятия и техника у него не имеют приоритета над вещами и их свойствами»²⁵. На наш взгляд, можно говорить об определенной методологической диалектике у Паскаля, несомненно связанной с тем фактом, на который обращает внимание Р. Татон, а именно: «Все методологические размышления Паскаля в какой-либо области науки возникают только после того, как он сам лично поработал в этой области. Они никогда не были рефлексией теоретика, абстрактно рассуждающего о какой-то области знания..., что резко отличало Паскаля от других философов-ученых той эпохи. Декарт же допускал рефлексию в тех областях, где он не был практиком»²⁶.

Научная практика Паскаля была шире соответствующих методологических размышлений: не нашла отражения в теории практика механического счета, связанная с созданием арифметической машины, а также не вылились в общую индуктивную методологию экспериментальные исследования Паскаля. Поэтому нельзя согласиться с выводом Л. И. Филиппова о том, что научный метод Паскаля «диаметрально противоположен» декартовскому и соответствует «разработанному Ф. Бэконом методу индукции»²⁷. Нет, в области теоретической методологии, несмотря на частные расхождения, Паскаль скорее продолжает традицию Декарта, чем ей противостоит. Если же учесть, что в реальном процессе познания Декарт значительно больше ценил значение чувств, опыта, эксперимента, индукции, чем в своей методологии и философии, хотя и в них указывал на их определенную роль, то дистанция между обоими мыслителями и учеными еще более сократится.

Что же касается гносеологического оптимизма Декарта и якобы скептицизма Паскаля, то и здесь отнюдь не так обстоит дело. По существу, Паскаль подвергает критике не уверенность Декарта в возможности достижения достоверного знания, но его догматизм, выразившийся в наивной претензии на однозначное и окончательное решение истины. Чего стоят, например, следующие заявления Декарта: «А этот мир может быть создан лишь так, как это я вообразил» («Трактат о свете») ²⁸. «...нет нужды искать иных начал, помимо изложенных мною, для того чтобы достичь высших знаний, какие доступны человеческому уму...»

(«Начала философии») ²⁹. При этом у Декарта речь идет как о началах философии, так и реальных началах вещей и мира в целом. Декарт претендует на изложение всеобъемлющего свода начал с тем, чтобы «со временем прийти к полному познанию всей философии и к высшей степени мудрости» ³⁰. Декарт даже убежден, что он «не столь далек от познания того, что остается познать» ³¹. Декарт настолько был уверен, что добытые им истины окончательны, что полагал, будто они «устраняют всякое основание для споров, располагая тем самым умы к кротости и согласию...» ³².

Любопытнее всего то, что так заявляет зрелый ученый и философ, уже неоднократно подвергавшийся критике, во многом справедливой.

²⁵ H. D a v i d s o n. Le pluralisme methodologique chez Pascal. P., 1979, «Actes du Colloque tenu a Clermont-Ferrand 10—13 juin 1976;», p. 19.

²⁶ Methode chez Pascal, pp. 131—132.

²⁷ Л. И. Филиппов. Паскаль. В кн.: «История диалектики XIV—XVIII вв.». М., 1974, стр. 138.

²⁸ Р. Декарт. Избранные произведения, стр. 196. ²⁹ Там же, стр. 418.

³⁰ Там же, стр. 423—424.

³¹ Там же, стр. 422.

³² Там же, стр. 423.

После выхода в свет в 1637 г. «Рассуждения о методе» (вместе с «Диоптрикой», «Метеорами» и «Геометрией») Декарт через М. Мерсенна получил возражения П. Ферма против «Диоптрики» и «Геометрии». Сторону Ферма приняли Ж. Роберваль и Этьен Паскаль (отец Б. Паскаля). Позже «Метафизические размышления» Декарта были атакованы с разных сторон Гассенди, Гоббсом, А. Арно и др. И теперь столь неоспоримые для самого автора «Начала философии» вызывают резкую оппозицию Паскаля, которого уже нравственно коробила гордая самонадеянность уверенного в собственной непогрешимости гения.

Полемика с Декартом иногда явно, а чаще всего неявно пронизывает многие разделы «Мыслей» Паскаля. Особенно знаменитый фрагмент «Диспропорциональность человека» является как бы ответом на «Начала философии», хотя имя Декарта в нем не упоминается. Паскаль критикует вышеуказанные положения Декарта, но не с позиций скептицизма, который он развенчал под именем «коварного пир-ронизма»³³, а с позиций своеобразной диалектики природы и познания. Мир, согласно Паскалю, бесконечен вширь и вглубь, в большом и в малом, а потому неисчерпаем для конечного человеческого познания, всегда исторически ограниченного, полного ошибок и заблуждений, с трудом прорывающегося к «свету истины». Но отсюда он делает не скептические, а именно антидогматические выводы. Нельзя абсолютизировать ни один этап познания, никакую однажды добытую истину, философскую или научную систему, какими бы полными и совершенными они ни казались.

Бесконечный объект исследования — будь то природа в целом, часть ее или любой отдельный предмет — задает человеку бесконечное число вопросов и проблем. Потому «все науки бесконечны по объему их исследований... и по числу и неуловимости их принципов»³⁴. Паскаль допускает и бесконечный прогресс познания, субъектом которого является человечество в целом, в бесконечной смене поколений³⁵. Но бесконечность познания, согласно Паскалю, никогда не совпадает с бесконечностью действительности, вечно оставляя открытыми вопросы о «первопричинах», «первых принципах» и «последних основаниях вещей», на однозначное толкование которых претендуют иные философы, в том числе и Декарт³⁶. Тонко чувствуя противоречивый характер человеческого познания, Паскаль в отличие от Декарта не противопоставляет абстрактно и абсолютно истину лжи, но видит их взаимозависимость и даже взаимопроникновение. Во-первых, нет «чистой истины» или «чистой лжи», поскольку их относительность, условность, неполнота приводят к тому, что с какой-либо стороны истина оказывается ложью и наоборот. «Каждая вещь в этом мире частью истинна и частью ложна... Ничто не бывает безусловно истинным и, таким образом, ничто не истинно в смысле чистой истины... Мы только отчасти обладаем истиной и благом вперемежку с ложью и злом»³⁷. Во-вторых, границы между истиной и заблуждением подчас настолько трудно определимы, что «чуть отступишь от истины, впадешь в заблуждение» и, наоборот, «едва отклонишься от заблуждения, обретешь истину»³⁸. В-третьих, истина раскрывается через заблуждение. Поэтому лучше иметь заблуждения, считает Паскаль, когда не имеешь истины. По крайней мере они побуждают к дальнейшим исследованиям и в конце концов помогают найти истину.

³³ В. Pascal. Oeuvres completes, pp. 514—515, fr. 131.

³⁴ Ibidem, p. 526, tr. 199.

³⁵ Ibidem, pp. 231—232.

³⁶ Ibidem, p. 526, fr. 199.

³⁷ Ibidem, p. 617, fr. 905. ³⁸ Ibidem, p. 380.

Все это многоплановое «отсвечивание» истины и заблуждения друг в друге требует, согласно Паскалю, весьма осторожного, вдумчивого отношения к мнениям своих оппонентов и идейных противников и умения видеть истину с той стороны, с какой они ее видят. Вот почему сам Паскаль не устает говорить не только о слабостях, недостатках, но и о силе позиций пирронистов и догматиков, иезуитов и янсенистов, атеистов и христиан. Всестороннее рассмотрение истины всегда было отличительной чертой Паскаля-ученого и Паскаля-философа. Увы, забывал об этом Паскаль-христианин и притом тогда, когда интересы веры приходили в противоречие с интересами науки и философии.

Улавливая диалектику абсолютной и относительной истины, подчас трагически заостряя внимание на несовершенстве ее человеческого постижения, Паскаль, однако, был уверен, как и Декарт, в возможности обретения достоверного знания. Но если Декарт связывал достоверность с разумом и только с разумом, интуитивным и дискурсивным, то Паскаль относил ее, помимо разума, еще и к чувствам, и к «сердцу» и не только к всеобщему и необходимому знанию, но и к вероятностному тоже. Паскаль признает разные виды и степени достоверного знания, поскольку сама достоверность не абсолютна, а относительна. Почему, например, надо отказываться в достоверности нашим чувствам? «Мы знаем, что не спим. Какое бессилие одолевает нас, когда мы пытаемся доказать это разумом; это бессилие свидетельствует только о слабости нашего разума, но не о сомнительности всех наших познаний». С другой стороны, «принципы чувствуются

(«сердцем». — Г. С.), теоремы доказываются, и то, и другое с достоверностью, хотя и разными путями»³⁹. Несмотря на полемику с Декартом, несогласие с ним, Паскаль испытал его влияние не только в вопросах метода, но и по ряду других философских проблем, так что не без основания М. Легерн считает Декарта учителем Паскаля в философии. В монографии «Паскаль и Декарт» он тщательно проследивает все теходы мысли Паскаля, которые несут на себе печать картезианских взглядов. Влияние Декарта Легерн обнаруживает в письмах о пустоте Паскаля (где он формулирует «универсальное правило» исследования истины), затем в «Разговоре с де Саси» (существование истины ставится в зависимость от существования доброго бога), далее в методологической работе «О геометрическом уме и об искусстве убеждать» (изложение 8 правил аксиоматико-дедуктивного метода Паскаля) и, наконец, в «Мыслях», которые «пропитаны картезианскими чтениями». Легерн находит в «Мыслях» декартовскую концепцию универсума⁴⁰, высокую оценку «первичных понятий» в познании⁴¹, идею бесконечности бога, идущую не от Библии, а от философии⁴², мысль о животных-машинах⁴³, дуализм души и тела, мыслящего и материального начал⁴⁴, тему величия человеческой мысли⁴⁵ и многие другие отзвуки картезианских размышлений⁴⁶.

На наш взгляд, Легерн даже слишком «привязывает» «Мысли» Паскаля к этим последним и кое-где преувеличивает влияние Декарта на Паскаля. Так, например, картина мира у Паскаля отличается от декартовского универсума, лишь неограниченного (*indefinie*), ибо один бог бесконечен (*infini*), тогда как Паскаль говорит о двойной

³⁹ Ibidem, p. 512, fr. 110.

⁴⁰ Ibidem, pp. 525—528, fr. 199.

⁴¹ Ibidem, p. 512, fr. 110.

⁴² Ibidem, p. 516, fr. 135.

⁴³ Ibidem, p. 596, fr. 738.

⁴⁴ Ibidem, p. 527, fr. 199.

⁴⁵ Ibidem, p. 513, fr. III; p. 528, fr. 200; p. 597, fr. 759.

⁴⁶ M. L e g e r n. Pascal et Descartes, P. 1971, p. 43—85.

бесконечности мира — бесконечности в большом (*infinite en grandeur*) и бесконечности в малом (*infinite en petitesse*). Идея бесконечности играет в философии Паскаля настолько фундаментальную роль, что без нее для него не понятны ни мир, ни человек, ни познание. У Декарта же она функционально связана только с богом, и осторожный философ опасается отнести к миру этот божественный атрибут. Так что не Декарту обязан Паскаль идеей бесконечности мира, а скорее всего математике с ее инфинитезимальными методами и науке Нового времени, неизмеримо расширившей горизонт видимого мира.

Кроме того, сам Легерн отмечает преодоление Паскалем картезианского механицизма в понимании животных. Сначала Паскаль обращает внимание на различие между человеком и животными, указывая в «Предисловии к трактату о пустоте» на возможность бесконечного совершенствования человеческого разума и на ограниченность, статичность, неизменность инстинкта животных⁴⁷. В «Мыслях» он как будто защищает от нападок герцога де Лианкура идею животных-машин (герцог считал разумной защиту лягушек от шук, которым они выклеивают глаза), снова подчеркивая: «Они это делают всегда однообразно и никогда иначе, ничего не делая из разума»⁴⁸. Но далее он возражает Декарту:

«Арифметическая машина совершает действия, которые больше приближаются к мысли, чем все то, что делают животные, но она ничего не делает такого, что заставило бы признать в ней волю, которая есть у животных»⁴⁹. Это замечание Паскаля свидетельствует о признании им психики у животных, отличной от психики человека:

у животных нет разума, но они отнюдь не бездушные автоматы, как полагал Декарт, отождествлявший психику с мышлением, соз-нанием. Разграничение Паскалем бессознательной инстинктивной психики животных и разумной психики человека выходило за рамки декартовского механицизма в понимании живого и его рационализма в психологии. Проницательность Паскаля в этом вопросе опередила развитие психологии почти на три столетия, ибо в современной психологии утвердилась мысль о возможности сведения психики к сознанию и необходимости признания бессознательной психической деятельности.

Паскаль допускает эту последнюю и применительно к человеку, считая не только разум, но и «сердце» существенным принципом человеческого поведения. Здесь «сердце» выступает в другой своей естественной роли — как нравственная интуиция, моральное чувство. Знаменитая паскалевская максима: «У сердца свои законы, которых разум не знает»⁵⁰ — выражает несводимость нравственного порядка бытия к интеллектуальному порядку и указывает на невозможность отождествления истины и добродетели, знания добра и морального поведения, отождествления, столь естественного для рационалистической традиции в этике. Паскаль же хочет укоренить нравственность в «сердце» как в более глобокой, искренней, первичной

природе человека, чем разум, который «подвластен всякому чувству», умеет лицемерить и подбирать хорошие аргументы для плохого поведения людей. Потому разум, согласно Паскалю, не двигатель нравственного порядка, а «слуга» нравственного чувства. Цепи доказательств разума неуместны и смешны, когда надо непосредственно и мгновенно отличить добро от зла, а не рассуждать о неразличимости добра и зла, как это делают иезуиты в своей «теории» пробабилистской морали. Иезуиты отличались виртуозной ловкостью в разумных доказательствах не только возможности, но и оправданности при разных житейских ситуациях всяческого зла (лжи, клятвопреступления, убийства, воровства и др.). Конечно, одиоз-

⁴⁷ В. Pascal. Oeuvres complètes, p. 231.

⁴⁸ Ibidem, p. 596, fr. 738.

⁴⁹ Ibidem, p. 596, fr. 741.

⁵⁰ Ibidem, p. 552, fr. 423.

110 Г. Я. СТРЕЛЬЦОВА

ное использование разума иезуитами-казуистами не могло поставить под сомнение положительную роль разума в сфере нравственности, поскольку, согласно Паскалю, «все наше достоинство состоит в мысли. Только она возвышает нас, а не пространство и время, которых нам не заполнить. Будем же стремиться хорошо мыслить: вот основа морали»⁵¹. Но дело в том, что хорошее направление мыслей происходит не от мышления самого по себе, а от доброго и справедливого «сердца». Вместе с тем Паскаль верит в существование неподкупного и справедливого человеческого разума, который должен стремиться склонить нерассудительное и эгоистическое «сердце» людей к принятию правильных нравственных решений. Однако гармония между разумом и «сердцем» не всегда достигается в жизни.

Конфликт между разумом и «сердцем» порождает, согласно Паскалю, многочисленные коллизии человеческого бытия. Сложные и подчас запутанные отношения между разумом и «сердцем», сознанием и бессознательной волей разрушают рационалистический идеал человеческого поведения и сциентистское представление о благе людей у Декарта, который был убежден в том, что «достаточно правильно судить, чтобы хорошо поступать, и судить возможно правильнее, чтобы и поступать наилучшим образом, то есть чтобы обрести все добродетели, а вместе с тем и все доступные нам блага»⁵². Открытый им метод научного познания он считал эффективным не только в сфере знания, но и в жизни для приобретения устойчивых принципов, следование которым позволило бы смертным «сопоставиться в блаженстве с богами». Кредо сциентистской традиции в эпоху Возрождения четко выразил Марсилио Фичино: «Из всех наших дел только знание само по себе благо, только незнание само по себе зло»⁵³. В духе этой традиции и Декарт сводит жизненный идеал человека к идеалу познания, а реального человека — к абстракции гносеологического субъекта. Изложив начала философии в одноименном труде, Декарт заявляет: «...до какой высокой степени мудрости, до какого совершенства жизни, до какого блаженства могут довести нас эти начала. Смеем верить, что не найдется никого, кто не пошел бы навстречу столь полезному для него занятию...»⁵⁴. Однако, как бы ни обращался Декарт ко всем людям, его идеал годился лишь для немногих избранных — философов и ученых, и притом кабинетного типа.

Паскаль с его трагическим мироощущением не разделяет оптимистической веры Декарта во всемогущую силу разума, науки, знания. Нет, он не отрицает их огромного значения в жизни, ради них он сам трудился все свои лучшие годы. Но с грустью он замечает, что все успехи «отвлеченных наук» не сделали счастливее людей, равно как и его самого. Этот страстный апологет христианской религии, стремившийся к бескомпромиссному аскетизму в личной жизни, был эвдемони-стом в этике, не менее страстно защищавшим право всех людей на счастье. Стремление к счастью Паскаль считает самой глубокой естественной потребностью человека, неистребимо укорененной в его «сердце». «Все люди без исключения стремятся к счастью... Воля никогда не делает ни малейшего шага, не имея в виду этой желанной цели. Это — мотив всех действий всех людей, даже тех, которые намерены повеситься»⁵⁵. Причем люди, согласно Паскалю, не удовлетворяются временным, мимолетным, ускользающим счастьем, но желают «высшего блага», то есть бесконечного счастья. «Абстрактные науки»

⁵¹ Ibidem, p. 528, fr. 200.

⁵² Р. Декарт. Избранные произведения, стр. 279.

⁵³ Цит. по: М. А. Юс и м. Истина у Макьявелли и у гуманистов, в кн. «Проблемы культуры Итальянского Возрождения». Л., 1979, стр. 73.

⁵⁴ Р. Декарт. Избранные произведения, стр. 425.

⁵⁵ В. P a s c a l. Oeuvres complètes, p. 519, fr. 148.

равнодушны к человеческим проблемам, а наука о человеке не развита и бессильна. Философы, со своей стороны, противоречат друг другу и предлагают десятки различных решений по каждой из проблем.

Между тем в реальной жизни, констатирует Паскаль, «все жалуются: государи и подданные, дворяне и

простолюдины, старые и молодые, сильные и слабые, ученые и невежды, здоровые и больные люди всех стран и во все времена, всех возрастов и всех званий»⁵⁶. Так Паскаль уже в эпоху научной революции Нового времени развенчивает культ Знания и обращает внимание на антиномию сциентизма и гуманизма, ставшую актуальной в современной буржуазной философии. Но, указывая на всеобщее недовольство людей их жизнью, он старается внушить мысль о невозможности достижения счастья в «этом мире», ибо никакой конечный предмет не может удовлетворить стремление человека к бесконечному счастью. Это может сделать, по Паскалю, только такой бесконечный объект, каковым является один бог. Проницательно видя противоречия раннебуржуазного общества и обратив внимание на реальную проблему, Паскаль сводит ее к иллюзорному решению в боге. Насколько он глубок в постановке проблемы, настолько же и слаб в ее решении.

В этой связи становятся понятными два следующих критических замечания в адрес Декарта в «Мыслях»: «Написать против тех, кто слишком углубляется в науки. Декарт». «Декарт бесполезен и недостоверен»⁵⁷. И не вообще, а именно в решении человеческих проблем, которое Декарт связывает с разумом, наукой, философией, хотя и делает много «реверансов» в сторону религии. Однако его зачастую формальные ссылки на религию не обманули церковь, по настоянию которой преподавание философии Декарта в университетах было запрещено, а его произведения внесены в папский Индекс. Если в своих печатных произведениях Декарт был весьма осторожен, то в письмах более откровенен. Например, в письме Константину Гюйгенсу от 13 октября 1642 г. он хорошо демонстрирует свой обычный способ рассуждения: «...хотя мы желаем верить и даже думаем, что сильно верим во все то, чему религия нас учит, у нас нет все-таки привычки быть тронутыми этим более, чем естественными и совершенно очевидными доводами»⁵⁸. Это письмо известно лишь с 1926 г., ибо Клерселье, издавший «переписку» Декарта, исключил из нее «крамольные» письма, стараясь смягчить его рационализм в религии. Но культ разума, явно предпочитаемый культу религии, веял как над сочинениями Декарта, так и над его перепиской. Недаром Паскаль считал Декарта деистом: «Не могу извинить Декарта: он очень хотел бы отделаться от бога в своей философии, но не мог обойтись без него, прибегнув к первотолчку, чтобы привести мир в движение, после чего бог ему больше не нужен»⁵⁹. Правда, это замечание относится к физике Декарта, но не к его метафизике, в которой функциональное значение бога весьма велико. Однако Паскаль правильно почувствовал антирелигиозный подтекст деизма и специально отметил в «Мыслях»: «...в сущности деизм почти столь же далек от христианской религии, как и атеизм, который ей совершенно противоположен»⁶⁰.

Не в науке и не в философии Паскаль резко противостоит Декарту, но именно в религии, причем как мистик противостоит рационалисту. Декарт считает необходимым доказывать бытие бога и бессмертие души «скорее посредством доводов философии, чем богословия», то есть

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem, p. 580, fr. 553; p. 615, fr. 887.

⁵⁸ R. Descartes. Oeuvres de Descartes (ed. par Ch. Adam et P. Tannery), t. III, Correspondance, p. 19, p. 580.

⁵⁹ В. Паскаль. Op. cit., p. 640, fr. 1001. ^m Ibidem, p. 557, fr. 449.

доказывать «эти две истины естественным разумом»⁶¹. Паскаль же убежден в бесполезности философии для религии. Критикуя спекулятивное богословие, он связывает религиозную веру с откровением, божественной благодатью, мистическим вдохновением, которые изливаются в «сердце» человека. «Именно сердце, чувствует бога, а не разум. Вот что такое вера». «Как далеко от познания бога до любви к нему»⁶². Здесь «сердце» выступает в мистической роли «посредника» между богом и человеком. В отличие от Декарта Паскаль прекрасно понимает, что доказать бытие бога доводами разума нельзя. Вот почему для него «атеизм есть признак силы ума, но только до определенной степени»⁶³, ибо и опровергнуть бытие бога доводами разума тоже нельзя. И Паскаль стремится укоренить веру в бога в глубинах отчаявшегося «сердца», потерявшего надежду на возможность реализации земного счастья и возложившего все свои упования на потустороннее спасение, даруемое милосердным богом. Бог у Паскаля не просто творец природы и «геометрических истин», но спаситель человечества и учитель нравственности. Это — личный бог, который согревает «сердца», а не бог деистов, который организует космос. Возражая Декарту, Паскаль подчеркивает в «Мемориале»: «Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не философов и ученых. Бог Иисуса Христа»⁶⁴.

Различие между философским богом деистов и христианским богом свидетельствует о мировоззренческом сдвиге в сторону свободомыслия в эту эпоху. Паскаль призывал к безусловной религиозной вере в духе раннего христианства, не признавая рационалистических «новшеств» в религии. Но роль Паскаля в истории религиозной мысли не является столь однозначной, ибо ряд трудных и «каверзных» для религии вопросов он поставил в своих «Мыслях», вопросов, рвущихся из глубины души ученого, исследователя, философа, а не покорного христианина, каким его любят изображать католические авторы. Недаром

элементы атеизма усматривали в его «Мыслях» такие просветители, как Д'Алам-бер, Кондорсе, Вольтер. Помимо этого, антиклерикальный памфлет Паскаля «Письма к провинциалу» сыграл выдающуюся роль в истории свободомыслия наряду с памфлетами Вольтера. Хотя субъективно Паскаль считал себя защитником христианской религии, но объективно его «Мысли о религии» побуждали умы к такого рода раздумьям, которые далеко уводили от религии. И здесь Паскаль был истинным сыном своего противоречивого времени, как и Декарт.

«Философия сердца» Паскаля как бы дополняет философию разума Декарта, заполняя такие уголки «философского ландшафта», которые без него остались бы просто пустыми. С Паскалем картина новоевропейской философии и культуры много богаче, живее, полнокровнее и человечнее. Парадокс этого «отшельника из Пор-Рояля» состоит в том, что тончайшими нитями его идейное творчество более связано со светской культурой, чем с религиозной, что и ставит Паскаля в один ряд с выдающимися мыслителями XVII века. Этим, на наш взгляд, объясняется и своеобразный «ренессанс» его философии в наши дни, причем не только на Западе, но и на Востоке (например, в Японии).

⁶¹ Р. Декарт. Избранные произведения, стр. 321.

⁶² В. П а с к а л. Op. cit., p. 552, fr. 424; p. 546, fr. 377.

⁶³ Ibidem, p. 522, fr. 157.

⁶⁴ Ibidem, p. 618, fr. 913.

Феномен Паскаля

Г. Я. СТРЕЛЬЦОВА

Общепризнаны авторитет Паскаля как ученого и его вклад в науку и технику нового времени. Несомненно также высокая гуманистическая значимость его борьбы против реакционной политики ордена иезуитов, за что его антиклерикальный памфлет «Письма к провинциалу» был осужден Ватиканом и предан сожжению. Велики заслуги Паскаля и в формировании французского литературного языка, искусства классицизма, в создании «Логики» Пор-Рояля и, наконец, в истории религиозной мысли. Что же касается светской философии, то здесь ценность творческого наследия «гениального ученого» и «великого писателя» нередко ставилась под сомнение. Более того, давно возник вопрос: философ ли Паскаль? Французские просветители в лице Вольтера, Дидро, Ламетри и других в основном отрицательно ответили на него, отдавая должное научному гению Паскаля и отказывая ему в философской глубине мысли. Острая идейная борьба в канун Великой французской революции обусловила осуждение Паскаля-христианина, что не могло не отразиться на отношении к Паскалю как мыслителю вообще. Кроме того, позитивному изучению его идейного наследия не способствовали существовавшие тогда издания главного труда Паскаля «Мысли о религии и о некоторых других предметах», предпринятые Пор-Роялем с целью прославления Паскаля как «святого» и включавшие главным образом его «благочестивые» размышления. В связи с этим издатели нередко искажали первоначальный текст, правили и смягчали его в духе христианства, чем и создали на многие десятилетия проблему аутентичности изданных «Мыслей» Паскаля. Нелегкая работа восстановления аутентичных текстов Паскаля была начата Кузеном, Фожером, Авэ и другими лишь спустя почти два столетия после первоначального издания «Мыслей». В результате были не только устранены расхождения между печатным текстом и рукописью Паскаля, но и включены в «Мысли» многие новые фрагменты, намеренно опущенные издателями Пор-Рояля ввиду их либо бунтарского, либо чисто светского характера. Только после этого начались во Франции и за ее пределами систематические исследования действительного идейного наследия Паскаля, далеко не законченные и по сей день. Но почти 200 лет читающая публика знакомилась с Паскалем-мыслителем по искаженным изданиям, так что даже в начале XX столетия В. Виндэльбанд как бы по инерции выносит о «Мыслях» Паскаля весьма характерное суждение: «Они привлекают не как философия, а как личная исповедь и производят впечатление не великой работы мысли, а великой личности...»¹.

К счастью, «Мысли» давно уже «пережили» подобного рода оценки, которые становятся все более и более редкими в XX веке. Теперь серьезные исследователи (Л. Брюневич, Л. Лафюма, М. Легерн и другие) не только не ставят под сомнение философскую значимость творче-

¹ В. Виндэльбанд. История новой философии, т. 1. СПб, 1908, стр. 297.

ского наследия Паскаля, но даже приходят к выводу о том, что ученый, находившийся вне рамок общепризнанной философии своего времени, сумел по-своему поставить и решить не только ряд традиционных философских проблем, но и проблем, далеко выходящих за пределы тогдашней философии и получивших актуальное звучание лишь в наше время.

Конечно, не только систематические искажения текстов Паскаля и непонимание со стороны его идейных противников «повинны» в возникновении проблемы «Философ ли Паскаль?». Во-первых, указывают на то, что Паскаль не получил систематического, то есть университетского, философского образования. Во-

вторых, он никогда не преподавал и не пропагандировал никакую философию. В-третьих, часто ссылаются на многочисленные критические высказывания мыслителя о любой философии его времени, усматривая окончательный приговор философии вообще в его известном афоризме: «Философия не стоит и часа труда». Здесь можно вспомнить и другой очень характерный фрагмент из «Мыслей», в котором он говорит о «суетности всех видов философской жизни». В-четвертых, указывают на отсутствие в творческом наследии Паскаля хотя бы одного специального философского трактата. Наконец, в-пятых, Паскаль не создал ничего хотя бы отдаленно напоминающего целостную философскую систему. Совсем наоборот, Паскаль—сознательный враг какой бы то ни было философия, изложенной в виде системы. Лишь только 200 лет спустя появятся философы, которые сознательно и с вызовом для всей предшествующей философской традиции заявят о том, что философия не только может, но и должна быть несистематической, если она хочет быть ближе к жизни и человеку (Кьеркегор, Ницше, современные экзистенциалисты).

Как считает одна из исследовательниц философии Паскаля, Флори-ка Нэго, в те далекие времена «ему и в голову не могло прийти, что может быть другая философия, помимо догматической и систематической. Именно поэтому Паскаль, который имел безусловное призвание к философии, устранился от нее, убежденный в том, что она может быть только догматической»². Поэтому Ф. Нэго называет Паскаля «философом, который не придавал большого значения философии»³. И в этом есть значительная доля правды, но только доля.

Феномен Паскаля в определенной степени объясняется реальными трудностями и недостатками философии того времени, а также спецификой идейных исканий самого мыслителя. С одной стороны, философия стремилась быть ближе к жизни, практике и науке, все более опиравшейся на конкретное изучение действительности, на опыт, эксперимент и все более удалявшейся от схоластических догм и натурфилософских умозрений. С другой стороны, сложность и невозможность решения средствами тогдашней науки ряда проблем (например, происхождения сознания, взаимосвязи души и тела, природы тяготения, генезиса всеобщего и необходимого знания и др.) заставляли философов прибегать к умозрению, которое подчас уводило их далеко за пределы научного знания, вызывая естественную оппозицию ученых. Не избежал этого и Декарт, через систему которого Паскаль познакомился с философией вообще и отверг ее как не выдержавшую критики и научной проверки. Полемика с Декартом, в явной и неявной форме проходящая через «Мысли» Паскаля, обнаруживает его неудовлетворенность односторонним рационализмом, некоторыми гипотезами («тончайшей материи» в физике или «наименьшего расстояния» в диоптрике), догматизмом, механицизмом, своеобразным «сциентизмом» и неразработанностью проблемы человека (центральной в размышлениях самого Паскаля!) у признанного мэтра новой философии.

² «Revue Roumaine des sciences sociales. Serie de philosophic et logique», t. 19, № 2, 1975, p. 146.

³ l b ; d-, p. 143.

Но это еще не все. Знакомство с другими философскими учениями (стоицизмом, скептицизмом, эпикуреизмом и др.) не рассеяло подозрений Паскаля в том, что философы склонны «впадать в грех» догматизма и односторонности и к тому же не в состоянии решить насущные проблемы человеческого бытия. Скажем, только по вопросу о высшем благе они предложили 288 различных мнений, что является, согласно Паскалю, ярким свидетельством незнания ими того, что есть истинное благо. Но точно так же обстоит дело и со всеми другими проблемами, которых касались философы. Как сторонник «единственной и непреходящей истины», Паскаль отвернулся от существующей философии, но... не от философии вообще, провозгласив: «Смеяться над философией значит истинно философствовать»⁴. Он никогда не был узким ученым-специалистом, просто экспериментатором, просто писателем или даже просто верующим, потому что умел ставить проблемы с поразительной философской глубиной, истинно теоретическим размахом, стремясь к всеобщему синтезу знания в области наук о природе, науки о человеке, в сфере нравственности и т. д. Каких бы проблем ни касался Паскаль, они неизбежно получали философский резонанс. Недаром еще при жизни он заслужил славу «мудреца», которая и сопутствовала ему до тех пор, пока мощное движение просветителей не поколебало ее, убедительно развенчав его «Апологию христианства», но... не «Мысли» вообще.

«Мысли» Паскаля — это уникальное произведение в истории европейской философии и культуры, влияние которого в разной степени испытали на себе очень многие философы и писатели (П. Бейль, Лейбниц, Ж.-Ж. Руссо, Гельвеций, Якоби, Шопенгауэр, Фейербах, Ницше, Бергсон, Сартр, Достоевский, Л. Толстой и др.). «Мысли»—незавершенный труд, над которым Паскаль работал до последних дней своей жизни и который включает ныне свыше 1000 фрагментов. Но нельзя считать, как, например, Прево-Парадоль, что «вчерне написанные главы «Мыслей» похожи на изящные портики, но без выхода, на гордо поднимающиеся ступени, которые, однако, никуда не ведут...»⁵. Нет, Паскаль успел начать систематизацию фрагментов по

темам, развитие которых обнаруживает и «порядок» (ordre) в них, правда, отличающийся от «порядка» традиционной философии, на что указывал сам Паскаль, и логику и, наконец, концепцию, в целом несомненно религиозную.

Ведь труд Паскаля по замыслу его создателя должен был стать «Апологией христианства», что не помешало Кондорсе так скомпоновать его фрагменты, что у читателя возникли сильные подозрения в атеизме Паскаля. Но по содержанию «Мысли» далеко превзошли рамки религиозной концепции и включили в себя чуть ли не все главнейшие проблемы тогдашней светской философии: отношение к схоластической науке и философии, соотношение веры и знания, истинно научного и универсального метода познания, взаимосвязи философии, опыта и эксперимента, истинности человеческого познания, причин человеческих заблуждений, счастья и смысла человеческой жизни и многие другие. Так что «Мысли» Паскаля представляют собой своеобразный философский дневник, отличающийся не только богатством содержания, но и присущими этому жанру искренностью, правдивостью и прямодушием. Кроме «Мыслей», у Паскаля есть ряд небольших работ, в которых также затрагиваются проблемы светской философии: «Предисловие к трактату о пустоте», «О геометрическом разуме и об искусстве убеждать», «Разговор с де Сеси об Эпиктете и Монтене» и другие.

Помимо этого, трактаты Паскаля по физике и математике, его переписка с учеными, друзьями и близкими дают интересный материал

⁴ В. Pascal. Oeuvres completes. Paris, Iffis, p. 576, Гг. 513.

⁵ Прево-Парадолль. Паскаль как моралист. В кн. Б. Паскаль. Мысли (о религии). Пер. П. Д. Первова, изд. III. М., 1905, стр. 11.

для исследователей его философии. В общем, философские размышления Паскаля группируются по трем главным направлениям, обуславливая следующую структуру его мировоззрения: учение о человеке, гносеология и учение о боге. Причем существует довольно четкая и систематически обоснованная связь между этими частями его философской концепции: анализ противоречивости человеческого бытия (величие и ничтожество человека) переходит в анализ противоречий человеческого познания, разгадку которых Паскаль находит не в философии, но в библейском мифе о сотворении богом совершенного человека (отсюда его величие) и его падении в результате первородного греха (отсюда его ничтожество), спасение от которого достигается через искупительную миссию Иисуса Христа. Таким образом, бичуя традиционную философию как систему догм, Паскаль легковерно оказался в плену религиозной догматики.

Однако в целом религиозная система его взглядов не «задушила» исследовательского интереса ученого и мыслителя к вечным и новым проблемам философии. Так что не тривиальное религиозное содержание его концепции представляет главную ценность и своеобразие его идейного наследия, но углубленная разработка им этих последних.

Прежде всего Паскаль был не чужд исканиям новой философии как один из гениальных творцов передовой науки того времени. Поле битвы у науки и философии тогда совпадало, поскольку речь шла об освобождении человеческого разума от гнета рутинной схоластической учености, ложных авторитетов и предрассудков прошлых веков, в том числе и религиозных. В условиях, когда позиции церкви в духовной жизни общества были еще достаточно сильны, четкое разграничение областей знания и веры, науки и религии, разума и откровения обеспечивало относительную свободу научным исследованиям. Вот почему концепция двойственной истины находит своих сторонников и в XVII столетии (Ф. Бэкон, Г. Галилей, Р. Декарт и другие). Паскаль является ярким и весьма последовательным представителем этой концепции, своеобразно развивая ее в «Предисловии к трактату о пустоте». Он разделяет науки по предмету и способу познания: в одних (например, «в истории, географии, юриспруденции, в языках и особенно в теологии»), имеющих дело с «простым фактом» или связанных с «божественным или человеческим установлением», правомочен авторитет; в других, «основанных на опыте и рассуждении» (например, «в физике, геометрии, арифметике, музыке, медицине, архитектуре»), «авторитет бесполезен», поскольку в них разум и чувство одни в состоянии судить об истине⁶. Призывая ограничить слепое преклонение перед «старинной» и «уважение к древним», Паскаль ратует за расширение горизонтов науки, за новое знание, которое было недоступно древним.

В данном произведении речь шла о новом понимании явлений, которые долго объясняли схоластической догмой: «Природа боится пустоты». Знаменитые опыты Паскаля с вакуумом полностью ее опровергли и произвели на схоластически мыслящих ученых и философов впечатление разорвавшейся бомбы. При этом Паскаль боролся не только за данную конкретную истину, но и с философской пронизательностью отвергал притязания старой науки на вечную истину вообще, едко высмеивал попытки ученых схоластов наделять природу «человеческими страстями и стремлениями» (вроде пресловутой *homo vasū* — боязни пустоты) или выдумывать «мнимые причины» там, где надо искать только естественные и простые законы, следуя самой природе⁷.

Также в духе своего времени Паскаль озабочен проблемой совершенного метода познания. На эту тему им

написано небольшое сочинение «О геометрическом разуме и об искусстве убеждать», над которым

⁶ В. P a s c a l. Oeuvres completes, p. 230.

⁷ Ibid., pp. 201—203, 258—259.

он работал в ходе подготовки «Логики» Пор-Рояля. В нем Паскаль выступает как сторонник аксиоматико-дедуктивного метода познания, которому следует математика, а точнее, геометрия, как наиболее развитая область математики того времени. Паскалю принадлежит популярный в XVII веке афоризм: «Что превышает геометрию, то превосходит и нас»⁸. В геометрии он видит образец научной строгости и четкости мысли, «арсенал» всеобщего и необходимого знания, область применения «естественного света» разума и чувств. В сфере методологии многие исследователи (Л. Авэ, М. Легерн, Ж. Шевалье и другие) недаром видят влияние Декарта на Паскаля. М. Легерн даже считает, что «если можно говорить о философии Паскаля, то сначала надо допустить, что она создавалась, исходя из картезианства»⁹. В самом деле, как и Декарт, Паскаль усматривает признак совершенства знания в его всеобщем и необходимом характере. Но таковое не может быть получено в опытных науках в силу естественной неполноты всякого опыта: «Во всех предметах, в которых обоснование состоит в опытах, а не в доказательствах, нельзя допускать никакого универсального утверждения без всеобщего перечисления всех частей или всех различных случаев..., так как одного-единственного случая достаточно, чтобы помешать всеобщему выводу»¹⁰. «Одна геометрия... следует истинному методу» и располагает искусством «методических и совершенных доказательств»¹¹.

Для Паскаля, как и для рационалистов XVII века, характерно стремление к разработке универсального и совершенного научного метода познания. Его сущность Паскаль формулирует очень кратко: «определять все термины, доказывать все предложения» и «располагать все предложения в наилучшем порядке»¹². Но поскольку — вследствие регресса в бесконечность — этого нельзя сделать, постольку этот метод «абсолютно недостижим». Означает ли это отказ от всякой достоверности в познании? Нет, не означает, считает Паскаль, ибо геометрический метод дает вполне достоверное — какое только возможно на уровне человеческом — знание. Метод геометрии приближается к «совершенному методу», поскольку определяет и доказывает все неясные и двусмысленные термины и предложения, но отличается от него тем, что не делает этого по отношению к «терминам и предложениям, ясным самим по себе». Именно в «первичных терминах» и «аксиомах» геометрии Паскаль видит избавление от «дурной бесконечности» определений и доказательств:

«Эта блестящая наука связана только с самыми простыми вещами..., таким образом, отсутствие определения есть скорее совершенство, чем недостаток, ибо не происходит от их темноты, но, напротив, вытекает из их высшей очевидности...»¹³.

Геометрия «не определяет ни одну из таких вещей, как пространство, время, движение, число, равенство, ни им подобные, которых великое множество...»¹⁴. Как и Декарт, Паскаль формулирует правила метода, но в отличие от него обращает особое внимание не на момент открытия истины, а на способ ее доказательства и отличия от лжи. Для дефиниций: 1) Не определять никаких совершенно известных терминов. 2) Не вводить темных или двусмысленных терминов без дефиниций. 3) Использовать в дефинициях только известные или уже объясненные термины. Для аксиом: 1) Не принимать без исследования никаких необходимых принципов, какими бы ясными и очевидными они ни казались. 2) Фиксировать в аксиомах только совершенно очевидные положения.

⁸ Ibid., p. 349.

⁹ M. L e Guern. V. Pascal et Descartes. Paris. 1971, p. 178.

¹⁰ В. P a s c a l. Oeuvres completes, p. 232.

¹¹ Ibid., p. 349.

¹² Ibid., p. 348, 349.

¹³ Ibid., p. 351.

¹⁴ Ibid., p. 350.

140 Г. Я. СТРЕЛЬЦОВА

Для доказательств: 1) Не доказывать положений, очевидных из них самих. 2) Доказывать все предложения, используя для этого лишь аксиомы, очевидные из них самих, или уже доказанные положения. 3) В ходе доказательства не злоупотреблять двусмысленностью терминов, подставляя мысленно определения на место определяемого¹⁵.

Сразу бросается в глаза антисхоластическая направленность правил метода Паскаля, который был противником логической и словесной казуистики в исследовании истины. Ясность, четкость и простота характеризуют научный стиль Паскаля.

Предвидя ряд возражений предложенному им методу исследования истины («этот метод не нов, тривиален и применим только в геометрии»), Паскаль отвечает: «Нет ничего столь неизвестного, ничего более трудного на практике и ничего более полезного и универсального»¹⁶. Уверенность в общезначимости и необходимости математического метода познания будет поколеблена в нем только в связи с его исследованиями проблемы человека в «Мыслях». Но даже и там его влияние скажется в математической строгости ряда рассуждений, ясности дефиниций, концептуальной последовательности, содержательной немногословности афоризмов, четкости в постановке задач и проблем.

Как и у Декарта, главными элементами метода Паскаля являются интуиция и дедукция. Но интуицию Паскаль понимает существенно иначе, чем Декарт. У последнего интуиция и дедукция находятся равно в сфере интеллектуального познания (ибо оно и только оно, согласно Декарту, обеспечивает всеобщий и необходимый характер истины) и в этом смысле однородны, несмотря на различие непосредственного (интуиция) и опосредованного (дедукция) знания. У Паскаля же интеллект понимается только как дискурсивная способность, поэтому интуиция автоматически исключается из области интеллектуального знания. Интуиция определяется им как особое «внутреннее чувство», «инстинкт», «природа», и субъектом ее является «сердце» человека. «Сердце» играет в философии Паскаля фундаментальнейшую роль, представляя тот «кирпичик» его мировоззрения, изъятие которого разрушило бы его до основания: в гносеологии «сердце» чувствует «первичные термины» и аксиомы. в этике оно обуславливает «нравственный порядок» в отличие от «интеллектуального» и «физического» порядков, в области религиозной веры оно чувствует бога.

В качестве «гносеологического института» «сердце» избавляет разум от «дурной бесконечности» определений и доказательств. В век рационализма он не разделяет иллюзий (например, Декарта, Спинозы и Лейбница) относительно неограниченной монополии разума в сфере теоретического знания и вводит в нее принцип, гетерогенный по отношению к разуму — интуицию «сердца», за что и получил впоследствии немало упреков в «мистицизме». Но вряд ли есть основания трактовать чувственную интуицию Паскаля в гносеологии как мистическую и сверхъестественную способность. Во-первых, сам Паскаль относит ее, как и разум и внешние чувства, к области «естественного света» (*la lumiere naturelle*), расширив ее по сравнению с Декартом, который «естественный свет» связывал только с разумом. Во-вторых, «интуиции сердца» у Паскаля служат исходным пунктом дедуктивного процесса и, таким образом, неразрывно связаны с логическим мышлением и математической наукой.

Признавая высокую значимость геометрического метода и «геометрического разума» с его цепями строгих доказательств, Паскаль не ущемляет в гносеологии чувственных способностей человека и связанного с ними опыта. В соответствии с предметом познания варьируется у Паскаля и метод его постижения, что помогает ему избежать методологических крайностей, в которые подчас впадали рационалисты с их не-

¹⁵ *Ib id.*, p. 356—357.

¹⁶ *Ib i d.*, p. 357.

сколько «высокомерным» отношением к чувственному знанию и опыту вообще, с их априорными конструкциями, вроде вышеуказанных гипотез Декарта, отвергавшихся Паскалем с точки зрения конкретной науки.

В противовес Декарту Паскаль считал «опыты (*experiences*) единственными основаниями физики»¹⁷. И здесь Паскаль-ученый опередил Декарта-философа: еще в 1631 году, то есть задолго до опытов Паскаля с вакуумом, Декарт высказывал правильную мысль о давлении воздуха на столбик ртути в трубке, но вместо того, чтобы остановиться на ней и «развить ее опытами и рассуждениями, Декарт вскоре погрузился в тонкости своей тончайшей материи. И этим запутал свое собственное более простое объяснение»¹⁸. Ориентация Паскаля на конкретное и экспериментальное изучение явлений природы помогла ему по достоинству оценить индуктивные приемы опытных наук и уберегла его как от восприятия, так и от создания ложных конструкций о природе. Паскаль в равной степени хорошо владел дедуктивными и индуктивными приемами исследования, не впадая ни в крайности рационализма, ни в крайности эмпиризма. В целом в области методологии он стоял, на наш взгляд, ближе к Галилею с его довольно гибким и разносторонним резолютив-но-компаративным методом, чем к Декарту или Ф. Бэкону. Но совершенно особняком стоит Паскаль в понимании субъекта познания. Мы не находим у него довольно распространенной в рационализме XVII века «абстракции гносеологического субъекта», согласно которой познавательная деятельность осуществляется беспристрастным «интеллектуальным роботом» или «духовным автоматом» (Спиноза), не подвластным «человеческим измерениям бытия». Во имя «чистого» процесса познания подвергалось «редукции» все то, что связано именно с «человеческим исканием истины»: эмоции, страсти, воля, личный и классовый интерес и вообще весь психологический и социально-исторический «горизонт познания». Познавательная деятельность человека осуществлялась как бы параллельно его реальной и конкретной жизни. Подобный параллелизм чужд Паскалю, который понимает, что человек постигает истину не только разумом, но и «волей», «сердцем», *gite* только ищет или знает истину, но и хочет или не хочет ее искать или знать. «Самый естественный путь» постижения истины, считает он, лежит через разум и его доказательства, но «самый обычный» — через согласие воли, «принципы и движущие силы» которой отличны от всеобщих и необходимых принципов разума. «Принципы воли» варьируются от индивида к индивиду, а также изменяются у одного и того же человека в разные периоды его жизни. Они различны «у мужчины и женщины, у богатого и бедного, у принца, солдата, купца, буржуа, крестьянина, у старых и молодых, у здоровых и больных»¹⁹, поскольку различны

их желания, интересы и цели деятельности.

Паскаль не допускает мысли (столь естественной для рационалистов!) о том, что разум может и должен действовать абсолютно суверенно, независимо от «воли» и «сердца». Если «общепризнанные истины» расходятся с «желаниями сердца», то человек «балансирует» между теми и другими, и результат этой мучительной борьбы трудно предсказать, настолько человек плохо знает «капризы своей воли». Но «нет ничего прекраснее на свете», когда «общепризнанные истины согласуются с желаниями сердца» — тогда «неотвратимо их (истин.—Г. С.) действие на человека». «Напротив, то, что не имеет никакого отношения ни к нашим верованиям, ни к желаниям, представляется для нас ненужным, ложным и абсолютно чуждым»²⁰. Полнейшая «бескорыстность гносеологической деятельности, согласно Паскалю, есть иллю-

¹⁷ Ibid., p. 231.

¹⁸ М. М. Филиппов. Этюды прошлого. М., 1963, стр. 38.

¹⁹ В. П а с к а л. Oeuvres completes, p. 356. <sup>° l b i d., p. 355.

142

Г. Я. СРЕЛЬЦОВА

зия. Поэтому он считает необходимым не только «доказывать» (demon-trer) истины человеку, но и «убеждать» (persuader) его в них, делая их не только для него понятными, но и «приятными». Причем, «искусство доказательства» Паскаль связывает с правилами геометрического метода, а «искусство убеждения», которое он считает «несравненно более трудным, тонким, полезным и замечательным»²¹, — с тактикой психологического воздействия на индивида. Он признается в своем бессилии сформулировать «надежные правила» «искусства убеждения», поскольку «принципы воли не являются постоянными и устойчивыми»²², но все-таки хочет верить в то, что они могут быть найдены.

Если у Декарта «воля» являлась лишь негативным принципом в гносеологии, поскольку ее влияние на разум приводило к ошибкам и заблуждениям, то у Паскаля «воля» может не только исказить истину, но и тонко «схватывать» ее, когда она в ней заинтересована. Как своеобразная чувственная интуиция, «воля» быстрее усматривает истину, чем медлительный дискурсивный разум. Непосредственное познание вещей, связанное с нашей чувствительной природой, Паскаль предпочитает «постепенному познанию посредством рассуждения», но полагает, что нам дано весьма немного знаний первого рода, тогда как основная их часть добывается через рассуждение.

Если «абстракция гносеологического субъекта» искусственно уводила от ряда трудностей процесса познания, связанных с его разнообразными и конкретными условиями, то учет «человеческих измерений» познания у Паскаля обнаруживает сложную диалектику познавательной деятельности человека. Прежде всего она зависит от диалектики реального мира, в понимании которого Паскаль широко использует понятие бесконечности. Природа бесконечна вширь и вглубь, то есть она бесконечна в большом и в малом²³, бесконечности взаимно связаны с необходимостью, обуславливают друг друга, являя собой пример диалектического совпадения противоположностей. Рисуя свой знаменитый образ бесконечности, Паскаль говорит о «бесконечной сфере, центр которой везде, а окружность нигде»²⁴. У Паскаля мы видим не христианское унижение природы перед богом, но какое-то «языческое благоговение» перед ней. Он говорит о «величии и могуществе природы в этой двойной бесконечности», «совершенной простоте» ее форм и законов, «бесконечном творчестве природы», бесконечной и универсальной взаимосвязи в ней. Все эти элементы диалектического видения мира получают затем свое дальнейшее развитие у Лейбница, преклонявшегося перед гением Паскаля и, несомненно, знакомого с его сочинени-

ями

25

Многоплановая бесконечность мира создает у Паскаля главный «камень преткновения» для абсолютного, в смысле полного и всеобъемлющего познания как мира в целом, так и каждой отдельной его части или даже вещи, поскольку они неразрывно связаны с целым. Для познания мира необходима гносеологическая способность столь же бесконечная, как и сама природа. Человек же, согласно Паскалю, занимает срединное положение в мире — «между всем и ничем», — будучи ограниченным и конечным, как по своей природе, так и по всем своим способностям. Как на уровне чувств, так и на уровне разума человек постигает лишь определенный диапазон явлений мира. Так, например, наши чувства не переносят никаких крайностей: слишком сильный шум нас оглушает, слишком яркий свет' ослепляет, очень да-

²¹ Ibid., p. 356.

²² Ibid.

²³ Интересно вспомнить, что у Декарта лишь бог поистине бесконечен (infini), а природа только безгранична (indefinie).

²⁴ В. П а с к а л. Oeuvres completes, p. 526, fr. 199.

²⁵ О диалектике Паскаля см.: Л. И. Филиппов. Паскаль. В кн. «История диалектики XIV—XVIII вв.». М., 1974.

легкое и очень близкое расстояния мешают нам видеть и так далее и тому подобное. Разум ограничен и сам по себе, поскольку не все может доказать, но также и в силу многочисленных обстоятельств (личный интерес,

нравственные пороки, страсти, воображение, болезни и др.), которые мешают ему видеть истину и нарушают «естественный ход» его мыслей. Эти же обстоятельства, помимо естественной ограниченности наших чувств, служат источником искажения чувственных восприятий. Кроме того, чувства и разум могут «взаимно обманывать друг друга».

Мешает познанию и субстанциальная несоизмеримость мира и человека. Паскаль принимает декартовский дуализм духовной и материальной субстанции, но делает отсюда отнюдь не картезианские выводы. Поскольку человек сложен, то есть представляет собой единство души и тела, постольку ему трудно постигать простые вещи, как материальные, так и духовные. Вот почему философы, считает Паскаль, нередко смешивают идеи с вещами либо говорят о телесных вещах, как о духовных («магнит чувствует близость железа», и так далее), а о духовных, как о телесных. Но и сложные вещи человеку не более доступны, чем простые, ибо «мы меньше всего понимаем взаимосвязь души и тела». Признавая относительную правоту пирронистов (так называл он скептиков), Паскаль тем не менее отвергает их позицию, согласно которой нет ничего достоверного и все должно подвергаться сомнению, как абсурдную и практически неосуществимую: «Что будет делать человек в подобном состоянии? Сомневаться во всем, сомневаться в том, бодрствует ли он, щиплют ли его, жгут ли его, сомневаться в том, сомневается ли он, существует ли он? Нельзя дойти до этого, и я выдвигаю как факт то, что не может быть никогда совершенно законченного пиррони-ста. Природа поддерживает немощный разум и мешает ему завираться до такой степени»²⁶. Именно несостоятельность пирронизма усиливает позиции «догматизма», неосмотрительно впадающего в прямо противоположную крайность и тут же дающего повод для убийственной скептической аргументации.

Уязвимость обоих течений в гносеологии, согласно Паскалю, состоит в их односторонности, так что оба они питают друг друга и существуют «во славу друг друга». Между тем сам Паскаль видит как сильные, так и слабые стороны обоих направлений. В решении проблемы достоверного знания он опирается на «силу догматизма», которая состоит в том, «что, говоря по совести и откровенно, нельзя сомневаться в природных началах»²⁷. Согласно Паскалю, надо признать относительно достоверное знание на уровне внешних чувств (которые сами по себе никогда не обманывают), интуиции «сердца», чувствующего первые принципы геометрического разума, и, наконец, на уровне организованного опыта-эксперимента. В целом гносеологическая позиция Паскаля четко и кратко выражена им в одном из фрагментов «Мыслей»: «Мы испытываем подчас бессилие что-либо доказать, непреодолимое ни для какого догматизма; мы носим в себе идею истины, непреодолимую ни для какого пирронизма»²⁸. Таким образом, Паскаль занимает довольно гибкую позицию между скептицизмом и «догматизмом», вплотную столкнувшись с диалектикой абсолютной и относительной истины. Поэтому неправы, на наш взгляд, те исследователи (например, В. Кузен, Е. Дроз, Р. Жоливе и другие), которые определяют его гносеологическую позицию просто как скептическую. Правильно связывая относительность истины с субъективной формой ее постижения, Паскаль оставляет открытым вопрос о критерии абсолютной истины. Как и древние скептики, он не находит его ни в чувствах, ни в разуме, но «метафизическая тоска» по абсолют-

²⁶ B. P a s c a l. Oeuvres completes, p. 515, [r. 131.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., p. 549, fr. 406.

ным ценностям в области знания и нравственности, заставляет его снова и снова ставить этот вопрос. Не найдя абсолютной точки опоры, Паскаль «одобряет только тех, кто ищет истину со вздохом».

В своем учении о человеке Паскаль обращает внимание на противоречия и парадоксы человеческого существования, развивая своеобразную диалектику души человеческой и всех сфер бытия человека. В противовес рационалистам он не абсолютизирует значение разума в человеческой жизни, но признает также законные права «сердца», страстей, воли человека: «У сердца свои законы, которых разум не знает». В связи с этим Паскаль выдвигает положение о трех качественно различных «порядках» в мире: физическом, интеллектуальном и нравственном. Причем высший из них—нравственный порядок («порядок любви и милосердия», субъектом которого является «сердце» человека) — не может быть сведен ни к интеллектуальному (субъектом которого является разум), ни тем более к физическому порядку природы. Идея несводимости высшего к низшему помогает Паскалю избежать механицизма при рассмотрении живых систем и увидеть ограниченность всей тогдашней механистической методологии для анализа явлений жизни в природе²⁹ и в мире человеческом.

Кроме того, идея несводимости нравственного порядка к интеллектуальному не позволяет Паскалю отождествлять познание моральной истины и практику морального добра, как это имело место в рационалистической традиции, начиная с Сократа и Платона и кончая Декартом и Спинозой во времена Паскаля. Паскаль убежден в том, что разум отнюдь не суверенен в сфере нравственности, что «разум

можно склонить ко всему» в зависимости от воли человека. Следовательно, разум является не «субъектом» нравственного порядка, но его «службой», «орудием», средством его достижения. Означает ли это уничтожение разума, принижение его роли в сфере нравственной деятельности человека? Нет, не означает, ибо, согласно Паскалю, «все наше достоинство состоит в мысли. Только она возвышает нас, а не пространство и время, которых нам не заполнить. Будем же стремиться хорошо мыслить: вот принцип морали»³⁰.

Паскаль развивает свою знаменитую тему «мыслящего тростника» (*roseau pensant*): «Человек есть самый слабый тростник в природе, но тростник мыслящий. Незачем всей вселенной ополчаться, чтобы раздавить его; пара, капли воды достаточно, чтобы убить его. Но если бы вселенная раздавила его, то все равно человек был бы благороднее того, что его убивает, поскольку он знает, что умирает, знает и о том преимуществе, которое она имеет над ним. Вселенная же ничего об этом не знает»³¹. Все величие человека заключено в его мысли и сознании. Даже сознание своего «ничтожества» в бесконечных просторах вселенной делает человека великим. Так разворачивается у Паскаля универсальная антиномия «величия» и «ничтожества» человека, которая проявляется на разных уровнях его бытия. Тема «мыслящего тростника» раскрывает «величие» и «ничтожество» человека в плане онтологическом. На уровне гносеологическом человек «велик», поскольку знает истину, любит ее, стремится к ней, жертвует всем ради нее, но и «ничтожен», поскольку заблуждается и не может знать всего. В сфере нравственности «величие» человека заключается в стремлении к добру, идеалу нравственного совершенства, в любви к ближнему и так далее, а «ничтожество» — в злой

²⁹ В отличие от Декарта, считавшего животных бездушными **автоматами**, Паскаль признавал у них наличие воли и психической деятельности, видя в них промежуточное звено между бездушным механизмом природы и духовным миром человека. (См. В. П а с а л. *Oeuvres complètes*, p. 596).

³⁰ В. П а с а л. *Oeuvres complètes*, p. 528, fr. 200.

³¹ *Ibid.*

воле, - [тороках и недостатках человека. Но сознание своего нравственного «ничтожества», ненависть и презрение к своему «я» как источнику зла и порока, ведет его к истинному нравственному «величию». Так что сознание своего «ничтожества» оборачивается «величием» для человека. Пусть человек знает себе «настоящую цену», говорит Паскаль, пусть не абсолютизирует ни своего «ничтожества» (как то имеет место в скептицизме)[^], ни своего «величия» (как это делают стоики) и не уподобляет себя ни «зверю» без души, ни «ангелу» без плоти и тела.

Утождение своей чувственной природе, считает Паскаль, замыкает человека в себялюбии, из которого, как из корня, вырастают многочисленные пороки (тщеславие, склонность к развлечениям, лживость, лицемерие, бегство от себя, алчность в потреблении материальных благ и так далее), искажающие все человеческие отношения и порождающие суетность светской жизни, распущенность и лицемерие в нравах светского общества. Недаром идеи нравственного совершенства личности, духовного богатства и душевной чистоты сочетаются у Паскаля с требованием физической аскезы, господства над страстями и инстинктами. Как великий моралист XVII века, Паскаль заклеил в своей психологии нравов (с мастерством обрисованной в «Мыслях») моральную испорченность и духовную нищету «блестящего» светского общества эпохи Людовика Великого. Более того, в «Письмах к провинциалу» он «пригвоздил к позорному столбу» приспособительную мораль отцов-иезуитов, обнажив духовное убожество и раскрыв вопиющее противоречие между их внешним благочестием и внутренней порочностью. Отсюда один шаг (которого сам Паскаль не сделал!) до вывода Пьера Бейля о независимости морали от религии и о возможности упорядоченного в нравственном отношении общества атеистов. Но объективно книга Паскаля способствовала подобным выводам и расчищала почву для деятельности П. Бейля.

С другой стороны, некоторые идеи Паскаля — о высочайшей ценности и вместе с тем хрупкости человеческой жизни, случайности рождения человека, трагизме его бытия перед лицом смерти, противоречивости природы человека и его жизни и др. — нашли сочувственный отклик у представителей философии жизни, «диалектической теологии» и современного экзистенциализма, хотя вряд ли правомерно вести родословную последнего с Паскаля, как это делают некоторые авторы (П. Тиллих, например). Философию экзистенциализма с ее нравственным релятивизмом, воинствующим субъективизмом, индивидуализмом и так далее Паскаль скорее всего заклеил бы как «односторонний догматизм», ибо в мире человеческом, как и в науке, он искал непреходящие и всеобщие истины и ценности. Вся свою до обидного короткую, полную трагизма и драматизма жизнь Паскаль посвятил борьбе за новую науку, не только герою, но и мучеником которой он был. Вместе с тем он страстно искал всеобщую истину, правду и справедливость во имя духовно развитой и нравственно цельной личности. Не вина, но беда Паскаля состоит в том, что он не видел реальных путей для осуществления своего нравственного идеала в условиях крепнущего тогда абсолютизма, пороки которого он пронизательно видел и смело разоблачал в своих произведениях. Вот почему альтернативу светскому решению мучительно вставших перед ним человеческих проблем он увидел в обращении к христианской религии, жертвой которой он и стал в последние годы своей жизни. Но вопросы, поднятые Паскалем, задачи и проблемы, поставленные им (пусть сформулированные подчас неадекватно и решенные иллюзорно и неправильно), как и его мятущийся дух и самоотверженное искание истины, продолжали волновать и волнуют до сих пор пытливого человечество.

[an error occurred while processing this directive]

НИКОЛАЕВ Н.Б.

ВВЕДЕНИЕ В СНО-ВИДЕНИЕ ДЕКАРТА (очерк more Валери)

*Нет ничего более личностного,
более органичного, нежели питаться
другими. Но нужно их переваривать.*

П. Валери.

I

По словам Ролана Барта, текст, вызвавший в нас подлинное удовольствие, хочется переписать. И в каждом тексте мы слышим эхо предыдущих, просвечивающих сквозь время текстов, если не конгениальных, то резонансных произведениям последующих авторов. Наш способ связи произведения и автора во многом аналогичен порядку связей явлений мира, то есть требует той же стабильности, превращающейся в повседневность и потому доступный для нашей мысли и эмоции.

Человек оставляет после себя то, с чем связывается его имя, и создания, которые делают из этого имени символ восторга, ненависти или безразличия. Мы мыслим его существом мыслящим, и мы можем обнаружить в его созданиях мысль, которой его наделяем; мы можем реконструировать эту мысль по образу нашей (2,t24).

В опыте понимания, распознавания сочетаются уникальность объекта нашего рассмотрения и обыденность самих понимающих актов, фундамирующая любое наше интеллектуальное движение, превращающееся в классическое “припоминание” давно известного. Но брезжит иногда тревога и любопытство: кто же когда-то рассказал нам все, тревога, обостряющаяся при встрече с текстом, воспроизводящим изначальную, “оригинальную”, в самом подлинном смысле слова, ситуацию освещенности самого механизма сознания, к работе коего мы чувствуем себя причастными.

Всякое действие сводится к обнаружению неповторимой организации, уникального двигателя — и неким его подобием пытается одушевить требуемую систему. Мысль стремится построить исчерпывающий образ. С неудержимостью она возвращает себе наконец свое собственное единство. Словно действием некоего механизма обозначается гипотеза и вырисовывается личность, породившая все (2, 25).

Великая Библиотека нашей культуры похожа на барочную монадологию Лейбница, эту грандиозную систему зеркал, каждое из которых отражает в себе все остальные, перебрасываясь солнечным зайчиком *Lumen naturalis*. Вглядываясь в эту систему, мы иногда видим ослепительные вспышки. Я намерен вообразить человека, у которого бы существовало до крайности обостренное чувство различия вещей, коего превратности вполне могли бы именоваться анализом. Я обнаруживаю, что все служит ему ориентиром: он всегда помнит о целостном универсуме — и о методической строгости. Он создан, чтобы не забывать из того, что входит в сплетение сущего, — ни о единой былинке. Он погружается в недра принадлежащего всем и, отдалившись о них, созерцает себя (2, 25).

Механика собирания мира как целого, очевидно, предполагает включение в это целое собирателя. Все тот же закон всемирного тяготения, терпеливо ждущий тысячелетия своего Ньютона. Культура полна имен-символов, обозначающих каждый интеллектуальный сдвиг в пространстве сознания, отслеженный человечеством. Мерцающая, призрачная реальность исторической фигуры дает нам гарантии подлинности наших повседневных интеллектуальных практик, становится реальностью (в смысле тверди и почвы) их сегодняшнего развертывания. Поэтому порядок построения и понимания фигуры не менее важен, чем порядок построения и понимания мира.

Я попытаюсь представить развернутую картину некой интеллектуальной жизни, некое обобщение методов, предполагаемых всяким открытием, — только одно, выбранное из массы мыслимого: модель (2, 27).

Моделью картины оказывается персона. Именно в личности мы можем найти нечто нам абсолютно близкое и понятное, ибо она своей конечностью и прошедшестью позволяет разглядеть частные границы механики сознания. Она — отрезок на непрерывной линии сознания, встроенной в контекст собственных следов в виде текстов, т. е. место прояснения, проявления и, потому определенности интересующего нас механизма. В то же время именно личность всегда оставляет ощущение темноты и недосказанности за счет своей погруженности в Историю и историю, загадочности соединения слишком человеческого с трансцендентальным, провоцирующей нас на продолжающиеся и множасьщиеся герменевтические стратегии, направленные на разрешение «тайны человека» вообще. Личность, как модель, нам понятнее именно потому, что оставляет завесу этой тайны, не дает окончательного ответа. Символическая роль личности обратна классическому функционированию символа: не выход к трансцендентному через чувственное, до поры скрытое от нас, но наоборот — доступным является именно трансцендентный порядок сознания, загадочным — чувственное, историческое бытие личности.

Этому созданию мысли недостает еще имени, которое могло бы удержать в себе расширение границ, слишком далеких от привычного и способного совсем скрыться из виду. Я не вижу имени более подходящего, нежели имя... (2, 26).

Валери заполняет это ограниченное пространство протекания и одновременно схватывания мысли именем Леонардо да Винчи. Однако, все вышесказанное позволяет, кажется, проставить почти любое имя из истории интеллектуальных авантюр. Но при этом необходимо руководствоваться соображениями полноты символизации определенной фигуры, т.е. степенью ее прозрачности, позволяющей целой эпохе, соблазненной этой незамутненностью, погрузиться в нее как в реку, вынесшую эту эпоху в море современности. Читая “Записные книжки” Леонардо, мы пытаемся реконструировать ход, процесс его мысли в связи с его творениями, но он не предоставил нам личного рассказа об этом процессе. Иной гений отличался, по словам М. К. Мамардашвили, особой “вежливостью” в этом вопросе. Пафос и напряжение его интеллектуальной активности — нахождение и обретение процедуры порядка и связности, перехода от биографии к философии, от инфантильной самоуверенности к закаленной зрелости, от зависимости к свободе, от тела к душе, от вещи к вещи. Этот фаустовский поиск воспроизвел в философской форме главные интуиции европейской цивилизации, определил угол мировоззрения и потому потеряв природное имя своего медиатора, стал картезианством — фундаментом современной философии. В текстах Декарта наиболее отчетливым образом проявилась проблематика и проблематичность работы по сознательному конструированию мира и человека. Связь между Картезием и Декартом иллюстрирует драму жизни и познания вообще.

II

Тексты Декарта являются фиксациями процессов, движение от точки к точке понимания, совпадения движений мысли и жизни, позволяющее ориентироваться в мире. Улавливание этого мига понимания — основная забота Декарта, подобная его рассказу в сугубо, кажется научном трактате “Метеоры”, о том, как он во дворе своего дома ловил снежинки в снегопад. Моменты узревания быстро тают, исчезают, оставляя едва уловимый след в сознании.

Лишь в состоянии подвижности, неопределенности, будучи еще зависимы от воли мгновения, смогут служить нам операции разума, — до того как назовут их игрой или законом, теоремой или явлением искусства, до того как отойдут они, завершившись, от своего подобия... В каких порывах мысли, в каких удивительных вторжениях душевных превратностей и множасьщих ощущений, после каких неизмеримых минут бессилия являлись людям тени их будущих созданий, призраки, им предшествующие

(2, 28).

Для Декарта открытие (формулировки) принципа *cogito* было связано с сильнейшими душевными переживаниями, кризисом и потерянностью. За обретение принципа ориентировки в мире он дает обет совершить паломничество (4, 189). Кульминация возбуждения — сны, являвшиеся ему 3 ночи подряд. В первую он увидел себя, обессиленного, гонимого бурей. Во вторую услышал громopodobный глас и узрел вокруг себя огненные искры. На следующий день искомое событие произошло. И в третью ночь — указание судьбы — ему приснилось стихотворение Авсония, его первые строки: “По какому жизненному пути я последую”. Мамардашвили говорил, что у Декарта было особое отношение к снам. Сон — почти категория его философии, важнейшая причина сомнительности внешнего мира. Аргумент, с удивительным единодушием принятый современниками. Кризис Декарта абсолютно близок ощущению неуверенности, обмана, потерянности эпохи. Основная тема этого времени — поиск стабильного основания существования, ибо культура эпохи постоянно утверждала, что “весь мир — театр” (Шекспир) и “фонтан обманов” (Грасиан), что “жизнь — есть сон” (Кальдерон) и “комедия ошибок” (Шекспир) что “наши поступки подобны строчкам буриме: каждый связывает их с чем ему заблагорассудится”, а “общество состоит из одних личин” (Ларошфуко), и аргумент в пользу Бога — лишь пари (Паскаль), а видимый мир — призрачная игра света и тени (Рембрандт). Литература того века представляет нам в изобилии обманы, подделки, переодевания, зеркала, двойников, тени, сны и почти античное бессилие перед лицом судьбы. Однако у людей был вариант спасения от неустойчивости чувственного мира — трансцендентная религиозность, но это удел избранных, одним трансцендентным не жив человек, была необходимость установления связи чувственного и сверхчувственного; гармонизация мира, метафизика, конструирующая способ этой связи, оказалась экзистенциальной потребностью времени, которое выплеснуло плеяду гениев философии Нового времени. Разрыв между эмпирическим и трансцендентным и творит и заполняет фигура философа.

Человек познает природные явления только через их подобие вещам, подпадающим под его чувства. Наилучшим и наиболее глубоким философом является тот, кто с наибольшим успехом сопоставляет искомые вещи с результатом чувственного опыта (3, 576).

Аналогия есть, в сущности, не что иное как способность варьировать образы, сочетать их, вольно или невольно обнаруживать связь их структур. А это делает неопределимым сознание, в котором они пребывают. Слова теряют по отношению к нему свою значимость. В нем они складываются и у него перед глазами вспыхивают: это оно описывает нам слова (2, 29). Сознание уникальной связи явлений описывает нам слова. Словесные

выражения своих идей философ черпает не из привычного звучащего языка, но из отношений и связей между словами и между вещами, которые такое одно, что воспроизводится любыми словами, используемыми мыслителем. Секрет, которым овладевает всякий, кто достиг высшего понимания, заключается лишь в отношениях, какие он обнаружил, был вынужден обнаружить, между явлениями, чей принцип связности от нас ускользает (2, 30).

Этот принцип связности преследует философа с навязчивостью сна, попыткой вспомнить сновидение, что в случае Декарта даже биографически справедливо — открытие его и судьба являлись во сне. Сон — захватывающее событие, сочетающее полную захваченность переживанием с иллюзорностью переживаемого. Для эпохи сон служит и антитезой реальной жизни и метафорой ее. Размытость границ между ними приводит к скептицизму, фатализму, если не к отчаянию. В мире, где все сомнительно, и мыслитель “...становится подобным человеку, бредущему одиноко в потемках...” (3, 259). Выход из тупика возможен только такой же, как решение героя драмы Кальдерона “Жизнь есть сон” — вести себя всегда так, как будто нет границ между сном и явью, создать такой порядок существования, при котором эти границы рухнут, сливались в единый поток жизни, мысли, восприятия, памяти, воображения. Если Бог — обманщик, или если его даже вообще нет, это не мешает жить так, как будто он есть и честен, ибо мы обладаем средством уверенного и последовательного существования в ЦЕЛОМ мира: способом представления мира в акте *cogito*, являющимся отныне единственным, а значит необходимым принципом связи всех явлений. Дублирование каждого душевного, телесного ощущения и порыва приставкой *cogito* соединяет в существовании захваченность, концентрированность сна и ответственность яви. Сон, греза — термины яви, как и сомнение. Сомнение — воспоминание обо сне, то есть свойство яви, а принципы несомненности, ясности и отчетливости (то есть характеристики истинности представления) своим захватывающим, оккупирующим образом действуют подобно силам сна. По М. Фуко универсальным механизмом представления Нового времени являлся язык. “Начиная с классической эпохи язык является представимостью представления постольку, поскольку оно представимо” (5, 99). Но вот что пишет о языке В. В. Библихин: “Род, число, лицо в языке не настоящие род, число, лицо. Здесь лишь широкий жест всеобщего упорядочения, который словно тут же предупреждает: все пока лишь условно, призрачно. Язык устроен не как разум, а как сон /... он, если пытаться определить его происхождение и статус, приснился человеку и существует с неотвязной убедительностью сновидения” (1, 67-68).

“Мы сотканы из вещества того же, что и наши сны” (Шекспир).

Декарт давно действует в нашем сознании как Картезий, как слово, порождая те же языковые, игровые процессы, и отсюда видна функция философа — воспроизвести жест упорядочивания, определенным образом векторизовав наше сознание, пораженное величиной размаха, и оставив нас с ним наедине.

[|назад|](#)

[✕ TopList](#)

[✕ Rambler](#)

[✕ SpyLOC](#)

[Номера журнала](#)

[фонд журнала](#)

[пишите](#)

[контакты](#)

[страницы](#)

[сергей](#)

[КОММЕНТАРИИ](#)

[нам](#)

[авторов и](#)

[соловьев](#)

[редколлегии](#)

[о журнале](#)

[форум](#)

[антология](#)

[новый](#)

[галерея](#)

[индекс](#)

[метафизис](#)

[обложек](#)

[альманах](#)



| [ОГЛАВЛЕНИЕ](#)
 | [ПАВЛЕНКО](#)
 | [КОПЕЙКИН](#)
 | [РОМАНЕНКО](#)
 | [МАКАРЬЕВА](#)
 | [ПАТКУЛЬ](#)
 | [ЧКРЕНКО](#)
 | [АНТОНОВ](#)
 | [РАХМАНИН](#)
 | [СЕЛИВЕРСТОВ](#)
 | [ПЕТРОВ](#)
 | [ЛАРИОНОВ](#)
 | [СМАГИН](#)
 | [НИКОЛАЕВ](#)
 | [ЧУЛКОВ](#)
 | [СЕМЕНОВ](#)
 | [ШЕВЦОВ](#)
 | [ШУМКОВ](#)
 | [ИВАНЕНКО](#)
 | [СОТНИКОВ](#)
 | [СУРОВА](#)
 | [РОЗАНОВА](#)
 | [МАРАКУШИНА](#)
 | [БАХТУРИДЗЕ](#)
 | [ГАФАНОВА](#)
 | [ИВАЩЕНКО](#)
 | [ЛИСИЧНИКОВА](#)
 | [ГРИГОРЬЕВА](#)
 | [КОЗЛОВА](#)
 | [ГРЕЦОВ](#)
 | [ИНФОРМАЦИЯ](#)



МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ СЕМИНАР "ФИЛОСОФСКИЕ И ДУХОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ НАУКИ И ОБЩЕСТВА"

Николаев Н. Б.
КОГДА ПРЕ(Д)СТАВИЛСЯ ДЕКАРТ?

МАТЕРИАЛЫ 6-Й АССАМБЛЕИ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ И
СПЕЦИАЛИСТОВ с. 87

Рене Декарт родился в 1596 г. Скончался в 1650. Герой Булгакова воскликнул бы: "Протестую, Декарт бессмертен!" Интуитивно чувствуется убедительность обоих положений, но можно ли их представить в едином интеллектуальном акте? Закрытая книга — не текст, пленка в коробке — не фильм, при опущенном занавесе не будет спектакля: для наших восприятий чего-либо существующего необходимо пространство его существования — бумага, экран, сцена. Нечто высказать о Декарте мы сможем, поместив его на сцену нашего сознания, представив его, его биографию, его мысль. Незнакомец представляется нам, а через какое-то время его ждет преставление Богу. Чем-то родственны эти акты.

В хитросплетениях языка слово "представление" обросло различными значениями, явным, однако образом намекающими друг на друга. Представление Декарта начинается в первом же постулате: "Cogito ergo sum". Хайдеггер переводит-мыслит cogito как: «Схватывание чего-либо, овладение какой-либо вещью, а именно, здесь, в смысле предо-ставления способом поставления-перед-собой, "представления"»[1]. Акт владения-представления вещи выявляет ту сферу деятельности человека, в каковой он в силах этот акт воспроизводить: «Всякое "я представляю нечто" выставляет одновременно "меня", меня, представляющего. Всякое человеческое представление есть "само"-представление»[2]. То есть необходимо

представить себя представляющим или представить себя иначе нежели раньше; представиться — значит измениться. И Декарт приводит последовательный ряд отказа от себя прежнего, который можно назвать редукцией человечности, человеческой жизни, каковая состоит из постоянного воспроизведения языковых и нормативных стереотипов, обыденных актов поддержания существования (общения, желаний и т. п.), то есть быта, организующего человеческое бытие. Декарт отказывается от:

a) обыденного поведения (переезд за границу);

b) стереотипного мышления (разрыв с философской традицией);

c) общения с окружающими ("...не имел ни с кем общения, которое бы меня развлекало..."[3]);

d) эмоциональной жизни ("...свободный по счастью от забот и страстей, которые бы меня волновали..."[4]);

e) признания реальности внешнего мира;

f) признания реальности собственного тела (картезианское сомнение),

что является точным описанием того, что мы понимаем под смертью. Декарт чувствует себя "подобным человеку, бредущему одиноко в потемках"[5]. Но идет он к свету, к "ясной и отчетливой" истине. Описание, достойное "Жизни после смерти". Декарт разыгрывает, представляет актами сомнения собственную смерть, и мы становимся зрителями в театре одного Декарта.

"Выступаю в маске", — запись Декарта в дневнике.

На сцене сознания маска вернее удовлетворит критерию "ясности и отчетливости", нежели лицо. Представление началось — появляются персонажи: *ego cogito* (субъект), Бог;

декорации (мир объектов); механизмы (тела-машины, законы природы). Декарт представляется: "Картезий, трансцендентальный субъект".

Представление выхватывает вещи мира В и человека Ч, наряжая их в костюмы объектов и субъекта — персонажей новоевропейской метафизики.

Когда же пре(д)ставился Декарт? Декарт разыграл представление и продолжает разыгрывать — мы постоянно играем написанные им роли.

Николаев никита Борисович - канд. филос. наук, ст. пр. кафедры философии СПбГУ аэрокосмического приборостроения.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] М. Хайдеггер. Время и бытие. М., 1993, с. 123.

[2] Там же, с. 125.

[3] Р. Декарт. Избранные произведения. М., 1950, с. 267.

[4] Там же, с. 267.

[5] Там же, с. 271.

©СМУ, 2001 г.

[\[Начало\]](#) [\[Theoreia\]](#) [\[Тексты\]](#) [\[Проекты\]](#) [\[Personalia\]](#) [\[Образование\]](#)
[\[Информаторий\]](#) [\[Энциклопедия\]](#) [\[Форум\]](#) [\[Обратная связь\]](#)

web-кафедра философской антропологии

| [Наши авторы](#) || [Классика](#) || [Сборники](#) |
 | [Тематический указатель](#) |
 | [Лаборатория перевода](#) || [Концепция](#) |

[Тексты](#) // [Беккер М.](#) // «Я» у Соловьёва и Декарта

(в сб. [«Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва»](#))

| [карта сайта](#) | **поиск:** _____

[Беккер М.](#)

| [Об авторе](#) || [Тексты](#) || [Содержание сборника](#) |

«Я» у Соловьёва и Декарта

Маттиас Беккер

[Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва.](#) Материалы международной конференции 14-15 февраля 2003 г. Серия “Symposium”, выпуск 32. СПб.: [Санкт-Петербургское философское общество](#), 2003. С.249-257

Текст статьи печатается в авторской редакции.

[249]

Критика “Cogito ergo sum” Декарта Соловьёвым можно встретить в несовершенной «теоретической философии», следовавшей за нравственной философией «Оправдание добра». Но на самом деле это является только одной из частей этой критики, ибо самое существенные приближение к “Cogito ergo sum” и одновременно отталкивание от него (или преодоление его) происходит в начале труда «Оправдания добра», т.е. в первой главе первой части, когда он излагал первое нравственное чувство стыд. Несмотря на то, что он никак не ссылается на Декарта, определение Соловьёва «я стыжусь, следовательно, я существую...» имеет не случайную аналогичную структуру, а, несомненно, претендует на всеобщность.

О тексте:

[Оценить этот текст](#)

Ваши комментарии:

[Добавить комментарий](#)

[Обсудить на форуме](#)

Заметили ошибку?

[Отправьте письмо разработчикам!](#)

Однако рамка этой всеобщности оказывается неопределенной и всеобщность — сомнительной, поскольку выражение относится только к нравственной философии. Чтобы выяснить эти вопросы о характере всеобщности этого «я стыжусь, следовательно, я существую...», следует сначала обсудить, насколько исчерпывающе Соловьёв полагал “*Cogito ergo sum*” Декарта как определение теоретической философии в его собственной «Теоретической философии».

Критика Вл. Соловьёва. «Я мыслю, следовательно, я существую»

Слова Декарта в русском переводе:

«... Но я тотчас обратил внимание на то, что в это само время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, что я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина *Я мыслю, следовательно я существую* столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии» [1].

Гегель нашел такие слова, чтобы утверждать основную мысль Декарта, представляя общую тенденцию связи к нему:

«Картезий ... начинает с «я» как с чего такого, что безусловно достоверно; я знаю, что нечто представляется во мне. Тем самым философия сразу перенесена в совершенно другую область, а именно

перенесена в сферу субъективности.
... Мышление есть, следовательно,
первое; ... «Я мыслю»
непосредственно содержит в себе мое
бытие, — это говорит Картезий, есть
основа всякой философии.
Определение бытия находится в моем
«я»; сама это связь и есть первое,
исходный пункт» [2].

[250]

В этом отношении стоит противопоставить сразу первое возражение Соловьёва Декарту, чтобы признать четкое отличие друг от друга уровней подходов Соловьёва и Гегеля:

«Декартовский субъект мышления
есть самозванец без философского
паспорта. Он сидел некогда в
смирной келии схоластического
монастыря, как некоторая *entitas*,
quidditas или даже *haecceitas*.
Несколько переодевшись, он вырвался
оттуда, провозгласил *cogito ergo sum* и
занял на время престол новой
философии» [3].

Первый исходный пункт Соловьёва в оценке “*Cogito ergo sum*” относится к основному месту Декартовского предположения в истории философии: Соловьёв приписывает, на самом деле, “*Cogito ergo sum*” средневековой схоластике, а не нововременной философии. Иными словами, он видит в чем-то другом основание и характеристику философии Нового времени. Скорее всего, это “*Cogito ergo sum*” выражает не только видимость, но даже какую-то превращенную форму, которая не только скрывает, но мешает найти настоящее начало философии Нового времени.

Главное возражение Декарту заключается в том, что такое отвлеченное Я соответствует не современному понятию совокупности мира, а

жизни отшельника, ничего не видящего из богатств мира, кроме пустыни, и при этом признающего только единство своего собственного Я. Таким образом, здесь Соловьёв исходит из понимания жизни в пустыне, которая не считается сама по себе уже религиозной и превосходной [4]. В противопоставлении Гегелю Соловьёв не видит никакого внутреннего определения отвлеченной субъективности человека, хотя, несомненно, Соловьёв признал основополагающее значение предположения Декарта для европейской философии Нового времени.

Поскольку Соловьёв отмечает отвлеченность субъективного определения Я именно как отрицательный признак, а не как основоположение современной субъективности и возникает вопрос, чтобы глубже проникнуть в критику Соловьёва, стоит привести дальнейшее размышление Я у него:

«Можно упрекать Декарта не за то, конечно, что он оставил позади предварительный скептицизм своей методы, а лишь за то, что он сделал это слишком поспешно. Утверждаемая Декартом *несомненность* существования субъекта сейчас делает его точку зрения *сомнительною*. В самом деле, ему приходится настаивать на том, что сомневаться в собственном существовании субъекта *невозможно*. Между тем такое сомнение в действительности бывает» [5].

Аргумент Соловьёва в этой цитате оправдан тем, что, несмотря на то, что Декарт заключает на отвлеченное чистое Я, никакого ограничения для понимания этого Я не дано. Таким образом, вообще нельзя понять это Я как факт, как данность, иными словами, есть мыслящее Я, которое представляет предметы в

отношении к своей верности, и есть Я, которое

[251]

возьмет вещи только в своей данности, не в отношении к своему самостоятельному, истинному бытию. В последнем случае Я тоже просто-напросто дано без всякого отношения к предмету или вещи и, следовательно, тоже вещь, в которой можно сомневаться. Другой подход Соловьёва отличается тем, что он ссылается на мыслящее Я, но в первую очередь без предмета мышления и сомнения, вследствие того качество мышления не особенным качеством, например, в отличие холодного камня выделяется, между тем как мышление у Декарта происходит только через предмет и утверждает свою убежденность только через его бытие. Таким образом, у Декарта возникает требование освободить мышление от опасности небытия предмета.

Дело в том, что, по Соловьёву, проблема не лежит вообще в сомнительности мышления как особенного, превосходного вида человеческой деятельности, а в том, что мышление несомненно просто-напросто неразрывно дано в Я и не требуется вообще никакого дополнительного утверждения этого Я мышлением; иными словами, требуется нет размышления через объект, когда субъект сам по себе уже дан как мыслящее внутри себя. И это Я — факт, в котором можно сомневаться.

Но в дальнейшем русский философ попытался понять, что Я как мыслящее что-то обосновывает:

«Несомненно, есть мышление (в Декартовском смысле), как факт *замечаемых* ощущений, представлений, волнений и *составляемых* понятий, суждений, умозаключений, решений. Одно в являющихся в мышлении понятиях

есть понятие я, или субъекта, имеющее то свойство, что оно связывается со всеми прочими мысленными фактами (или данными состояниями) как привходящий, вторичный акт... Как функция неопределенного ряда психических фактов, это я естественно выделяется из их совокупности, выносится, как сказать, за скобку и принимает вид чего-то самостоятельного, то есть является мысль, что логический субъект сознаваемого ряда явлений есть чего-то более реального, чем эти явления. Чего же, однако?...» [6].

Соловьёв полагает такое действительно состояние, что мышление постоянно и поочередно связано с предметами, которые — каждое по-своему — действительно выделяются предметами на местах и в моменте. Предмет соединяется с местом и моментом в целость, к которому Я только подключается, иными словами, субъект присутствует всегда у сознания целого предмета. Однако, несмотря на то, что предмет постоянно меняется, это Я постоянно включено в совокупность предмета, который дан во времени и в пространстве. Таким образом, Я выносится за скобку как что-то особенное и что-то постоянное. Но возникает в этом отношении вопрос, поскольку оправдывается, что это Я является уже чем-то самостоятельным, чем-то существенным, которое отличается постоянностью

[252]

независимо от постоянного присутствия предметов. Декарт решает эту проблему простым образом: В действительном постоянном присутствии предмета можно сомневаться, следовательно, остается постоянность этого Я, выделяющегося ряд актов мышления.

Соловьёв же полагает разделение между двумя понятиями Я, чтобы сослаться на разные возможности самостоятельности Я:

«Когда говорится: *я мыслю*, то под *я* может подразумеваться или чистый субъект мышления, или же эмпирический субъект, т.е. данная живая индивидуальность; другими словами, субъект в смысле *отвлеченном* или субъект в смысле *конкретном*» [7].

Сначала Соловьёв обращается к возможному определению Я как чистого, отвлеченного субъекта мышления:

«Чистый субъект мышления есть *феноменологический* факт, не менее, но и не более достоверный, чем все другие, т.е. он достоверен безусловно, но *только* в составе наличного содержания, ибо как явление в собственном, теснейшем смысле этого слова. ... Другое дело, если бы существовало сознание творческой деятельности нашего *я* в самом возникновении его представлений, чувств, желаний и т.д., если бы между ними было такое различие, что *я* выступало бы в сознании как творческая энергия, или подлинный акт, а все прочее характеризовалось бы только как его пассивное произведение... Но не только по отношению к таким представлениям, которые связаны с так называемыми внешними чувствами и принимаются наивным мнением за независимые реальности, но и относительно более простых внутренних явлений, каковы желания и душевные волнения, никакого сознания о них как о произведениях субъективного творчества не существует. Всякий

сознает себя желающим и чувствующим, но, насколько известно, никто никогда, даже во сне, не сознавал себя творцом своих желаний и чувств, т.е. их настоящей причиной, или достаточным основанием. Выражая этот факт в схоластических терминах, следовало бы сказать, что *я сознаю себя всегда как только субъекта своих психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию»* [8].

На самом деле, в этом цитате выражается основное разделение отношения между Я и предметом: с одной стороны, утверждается Я как мыслящее, представляющее, чувствующее, в котором, несомненно, превосходит момент страдание, принятие, причастие у предмета; с другой стороны, выражается в Я как мыслящем, как желающем аспект производящего, аспект «активного созерцания», т.е. Я как мыслящее сам создает, творит. Соловьёв полагал с этой точки зрения, что не хватает основания мыслящего, чтобы представить себя полностью создателем, творцом своих представлений, чувств, желаний, скорее всего, невозможно устранить страдательное отношение Я к предмету. Сопоставление постоянности, «продолжаемости» у мыслящего Я не может скрывать, что в каждом моменте представлений,

[253]

размышлений, желаний Я никогда нельзя полностью считать активным создателем своего мышления. Чтобы утверждать себя настоящим создателем, придется опереться на конкретное единое Я, которое творит, созидает себя в своей конкретной жизни, развиваясь и творчески воплощаясь. В конце концов, основной аргумент Соловьёва против «Cogito ergo sum» заключается в том, что смешивается

два разных понимания Я — как отвлеченного и как конкретного, ибо укреплением постоянности отвлеченного мыслящего Я совпадает мыслящего Я и конкретного Я, которое остается «носителем» мыслящего Я. Таким образом, установкой вечного мыслящего Я совершается «скрытое» заключение на отвлеченную постоянность конкретного Я, в факте которого можно всегда сомневаться, на что указывает Соловьёв:

«Когда я мыслю, я не могу сомневаться в себе как мыслящем, или в этом я, как феноменологическом условии данного мышления, но ничто не мешает усомниться в достоверностей той самой эмпирической индивидуальности, которая до того представлялась действительным и постоянным воплощением этого я или отождествлялась с ним самим. В этом смысле можно, а предварительно и должно, сомневаться в собственном существовании. Тут нет никакого логического противоречия, ибо сомневающийся и предмет сомнения не будут здесь тождественны между собою: первый есть постоянный и неизменный субъект сознания — чистое я, а второй — та конкретная изменяющаяся в своих очертаниях и объеме «процессирующая» (werdende) особь, от которого нефилософское мнение не отличает мыслящего субъекта, как такого» [9].

Здесь можно заметить у Соловьёва интересное добавление, которое состоит именно в том, что понимание Я как особенного, развертывающегося, созидającego себя отличается нефилософском. Несомненно, Соловьёв высказывается не без колебаний в том, что касается области философии и того,

насколько она смешивается нефилософскими мнениями. «Cogito ergo sum» приписывается чистой метафизической области. В этом отношении, Соловьёв согласен с Декартом, хотя он его послал уже в философскую пустыню средневековой схоластики. С другой стороны, он ограничивает философское значение Декарта тем, что им не учтена конкретная субъективность человека, между тем как он приписывает конкретный субъект как «процессирующая» особь нефилософскому мнению. На самом деле, так в других местах его философии, Соловьёв излагал философствование, не только не уверенное в пределах, но и создавшее специальную атмосферу неуверенности в основном определении философии.

Размышление Соловьёва о «Cogito ergo sum» Декарта приводит к выводу, что нет никаких оснований не сомневаться в предметности у мыслящей субъективности, несмотря на то, что Соловьёв укрепил рамки, по которым декартовское фундаментальное заключение оправдывается. Однако объясняется размышление Соловьёва о «Cogito ergo sum» в отношении к другому высказыванию его, о котором в дальнейшем идет речь.

[254]

«Я стыжусь, следовательно, существую» как определение Я в единстве субъекта и субстанции

Соловьёв определил свой “... ergo sum” таким образом:

«... Никто из верующих в говорящую ослицу Валаам не отрицал на этом основании, что дар разумного слова есть отрицательная особенность

человека от прочих животных. Но еще более коренное значение в этом смысле принадлежит половой стыдливости у человека. ... В момент грехопадения в глубине человеческой души раздается высший голос. Спрашивающий: где ты? Где твое нравственное достоинство? Человек, владыка природы и образ Божий, существуешь ли ты еще? — И тут же дается ответ, я услышал божественный голос, я убоился возбуждения и обнаружения своей низшей природы: *я стыжусь, следовательно, существую*, не физически только существую, но и нравственно, — я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек» [10].

На первой взгляд, оказывается странным то, что можно сравнить Декарта с Соловьёвым в аналогичных по структуре высказываниях, если иметь в виду «атмосферу» философствования в подходе к ним. Соловьёв упрекал Декарта в желании быть задержанным в средневековье, быть ближе к отшельнику в пустыне, чем человеком настоящего времени, однако он, несомненно, как раз в этом важном фрагменте, далек от философского разумного духа, полагая свою основную мысль откровениями религии, от которых «очистился» с трудом Декарт и вообще философия нового времени. Возникает дух старого времени, с которым ничего не поделаешь с точки зрения рациональности нового времени, которое стремится отличаться духом церкви.

С другой стороны, стоит действительно внимательнее рассмотреть собственную «конструкцию» Соловьёва, обращая внимание также на дополнительные объяснения: *«я стыжусь, следовательно, существую, не*

физически только существую, но и нравственно, — я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек».

Посмотрим на первую часть предложения, сильно приближающегося к структуре предложения у Декарта. И как у него находится здесь тема сомнительности, ибо стыдящийся Я отличается сомнением в своей внутренней основе, отличается исканием причины своей тревоге. Иными словами, что-то внутри этого Я бессознательно действует и требует противодействия, чтобы что-то сохранить. Что сохранить? Это на самом деле, тоже непонятно, но придется отвечать на внутренний вызов, ссылаясь на основное, чтобы сохранить себя в беспокойстве, — а это является просто Я как самое общее, отвлеченное, фактическое стыдящегося. А это не так, как у Декарта. Однако отличие же от него состоит не только в том, что стыдящееся Я отличается от мыслящего Я, но и в том, что мыслящее Я сомневается в чем-то, что действительно дано как предмет, тогда как стыдящееся Я сомневается просто-напросто о чем-то внутри без определения предмета сомнения. А из-за этого

[255]

добавляется еще важное отличие: мыслящее Я устанавливает свое существование, когда перестает обращать внимание на предмет и таким образом прекращает сомневаться. Стыдящееся Я же не совершает переход от предметности к субъективности и, следовательно, не перестанет сомневаться.

Вследствие того, выводы совсем отличаются, потому что у Декарта действительно происходит что-то, выражаясь заключением, а у Соловьёва это слово «следовательно» совсем не оправдывается, потому что существование Я уже включено в стыдящегося Я, т.е. подлежащее Я получает только свое

укрепление как подлежащее в связи с особенным характером сказуемого в отношении к нему. То есть, в высказывании «я стыжусь» воплощается особенная связь рефлексии сказуемого на подлежащее, которое разрешает ссылаться на существование подлежащего. Иными словами, здесь действительно заключается не на Я как субъект, а на Я как чистое «подлежащее», следовательно, на Я как субстанцию. Таким образом, «я стыжусь» делает Я настоящим творцом себя самого в чистой рефлексивности на себя. С этим заключается первая часть предложения.

Скорее всего, требуется объяснение того, почему именно связь сказуемого с подлежащим в «я стыжусь» позволяет сделать такой вывод Я. На самом деле, можно сказать, что это тавтология. Примечательно, что Соловьёв сам намекает на то, что, может быть, только дана тавтология: в первой части предложения «я» не повторяется перед вторым сказуемым и таким образом у ссылки на существование не особенно акцентируется Я еще раз, что, естественно, иначе понимается в русском переводе “*Cogito ergo sum*”.

Колебание настоящего характера существования Я полезно тем, что дальнейшее объяснение существования Я подразумевается само собой. На самом деле, читатель уже знает, о чем речь в проблеме стыдливости: предмет стыдящегося Я составляет его внутреннюю животную природу. Но полностью оправдывается то, что взята первая часть предложения только в своей отдельности, потому что конструкция предложения Соловьёва в таком виде не оказывается случайной.

Продолжим рассматривать дальнейший ход предложения: *я стыжусь, следовательно, существую*, не физически только существую, но и нравственно, — я стыжусь своей

животности, следовательно, я еще существую как человек. В конце предложения находится снова ссылка на существование Я, но с дополнительными определениями: я **еще существую как человек**. Устраняя включенные в середине предложения представления, можно прочесть полное предложение даже таким образом: я стыжусь, следовательно... я еще существую как человек. Из этого следует что-то совсем другое: во-первых, существует не только просто-напросто Я, а Я как человек, т.е. Я определяется своей ссылкой на существование, и при этом тем, что утверждается всеобщее в нем, что он — человек; во-вторых, существует Я не только в рамке данного заключения, а существование уже дано, оно

[256]

только утверждается, поддерживается, закрепляется, а таким образом, может быть, продолжается, вследствие чего выражается то, что ссылка на существование включена в общем понимании постоянного существования Я, которое в отношении к стыдящемуся Я только возрождается, возобновляется.

По сути дела, в чем отличие простого «существую» от дополнительного «я еще существую как человек»? Самым важным оказывается то, что определение существования несет характер определения субъективности Я, т.е. Я представляет собой здесь субъект, хотя самый отвлеченный субъект. Можно сказать, что Я проявляется здесь субъектом настолько, насколько Я приписывается в моменте того, когда я стыжусь, всеобщий признак: быть человеком — признак, который этому Я давно уже принадлежал, как указывается.

Но это всеобщая форма субъективности Я еще яснее выделяется, когда обращаем внимание на действительную структуру заключения в конце

предложения: я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек. На самом деле, определение предмета чувства стыда уже включено в простом определении «я стыжусь», но поддерживает, скорее всего, ясность заключения, ибо указывает на **свою** животность, что значит, что четкое утверждение животности моего Я остро противопоставлено всеобщего характера определения субъективности Я. Таким образом, Я становится настоящим субъектом, потому что Я включает в себя всеобщность и самый конкретный факт существования во время чувствования стыда.

Но в окончательном заключении выражается еще то, что дает ответ на вопрос о своеобразной структуре сказуемого «стыжусь» в самом начале предложения: «я стыжусь» указывает не только и на внутренние сомнения, тревоги, противостояния и на предмет стыда (как внутреннюю животную природу), но и, прежде всего, на *всеобщее внутри человека противоречие*, проявление которого только завершает субъективность Я и ему позволяет понять себя как субъект во всеобщем смысле. Следовательно, самый основной упор онтологического определения Я у Соловьёва оказывается установкой всеобщего внутреннего противоречия между животностью своего Я и всеобщей человечностью. При этом основная проблема, на самом деле, не в том, преодолели животность человечностью (это разумеется само собой уже с содержанием понятий «животность» и «человек»), а сохранить это противоречие как всеобщее противоречие человеческого существования, к которому все остальное только относится. Таким образом, Соловьёв полагал всеобщность существование Я, которое соответствует не только «*Cogito ergo sum*» Декарта, но и приводит аспекты противопоставления к нему, и, на самом деле, западноевропейской философии нового

времени в общем.

Декарту Соловьёв возразил бы, что не самоопределение Я считается самым важным, а именно самоутверждение Я в смысле конкретного внутреннего противоречия, которое только утверждает тенденцию решения этого противоречия, т.е. как процесс самоутверждения Я. Таким образом,

[257]

существование как человек указывает на всеобщее, которое включает в себя конкретное как противоречие, которого без момента конкретности не могло бы быть. С другой стороны, эта внутреннее противоречие не является любым противоречием, которое можно заменить другим внутренним человеческим противоречием, какого содержания оно как бы было, а в нем выражается самое отвлеченное и самое общее противоречие человека, в котором он мог бы быть раз захватить все пространство своего индивидуального внутреннего становления. При этом полное предложение у Соловьёва указывает на то, что Я представляет собой и субстанцию, и субъект.

Примечания

[1] *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т.1. М., 1989. С.268-269.

[Назад](#)

[2] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга третья. СПб., 1994. С.324-325.

[Назад](#)

[3] *Соловьёв В.С.* Соч.: В 2 т. Т.1. С.781-782

[Назад](#)

[4] Это встречается также в обсуждении нравственного принципа аскетизма в первой

части «Оправдания добра».

[Назад](#)

[5] Там же. С.777

[Назад](#)

[6] Там же. С.779.

[Назад](#)

[7] Там же. С.783.

[Назад](#)

[8] Там же. С.783-785.

[Назад](#)

[9] Там же. С.785.

[Назад](#)

[10] Там же. С.124.

[Назад](#)

| Об авторе | | [Тексты](#) | | [Содержание сборника](#) |



| [\[Начало\]](#) | [\[Theoreia\]](#) | [\[Тексты\]](#) | [\[Проекты\]](#) | [\[Personalia\]](#) | [\[Образование\]](#) |
| [\[Информаторий\]](#) | [\[Энциклопедия\]](#) | [\[Форум\]](#) | [\[Обратная связь\]](#) |

© Координатор проекта — Геннадий Крупнин. Дизайн и архитектура — Роман Горюнов

По всем проблемам, связанным с сайтом, можете обращаться к вебмастеру по адресу webmaster@anthropology.ru

сотрудники образовательные программы
исследования архив

Ирина Протопопова

**Сновидение и res extensa,
или**

Обольщение Пенелопы и Декарта

Выступление на "Конференции по визуальности-2005"

1. Во второй песни Илиады есть такой эпизод. Зевс призывает к себе персонажа по имени Онейрос и велит ему явиться во сне вождю ахейцев Агамемнону в облике старца Нестора, чтобы внушить мысль выступить против троянцев. Онейрос исполняет. Агамемнон на совете рассказывает об этом, и сам мудрый Нестор толкует этот сон как пророческий – потому что приснился он царю. На самом деле это была чистейшей воды провокация, своего рода шутка Зевса, обернувшаяся для ахейцев серьезными проблемами.

Кто же такой этот Онейрос? Этим словом по-гречески обозначалось и *состояние*, в котором появляется некоторое сновидение, и *содержание* этого сновидения (в отличие от Гипноса, который обозначает *просто сон* как некоторое состояние погружения в бессознательное, где не обязательно присутствуют образы). Но что значит *содержание* сновидения для греческой архаики? Это некая фигура, персона, которая приходит к спящему и встает у его изголовья. Подчеркнем: *эта фигура отнюдь не располагается, так сказать, в душе сновидца, она приходит извне и совершенно от спящего не зависит*. Онейрос у Гомера – это персонификация таких сновидений-фигур. При этом, что вполне логично, в «Илиаде» он абсолютно никак не описывается, лишь выполняет свою функцию -- это функция чистой метаморфозы, ноль собственного содержания, не имеющий образа носитель образов или их материал, из которого боги лепят что хотят в целях определенного



[на главную
страницу](#)

воздействия на людей и события. Итак, зафиксируем эти два свойства сновидения, как оно понималось в греческой архаике: оно совершенно независимо от спящего (т.ск., объективно) и является всегда в чьем-то облике.

А теперь вспомним «Одиссею». Там в 19 песни Пенелопа видит сон, о котором Одиссей, живущий у нее в доме под видом странника, уверенно говорит как о совершенно ясном, понятном и пророческом (действительно, толкование дается внутри самого сна). Но Пенелопа скептична. Именно в этом месте в речи Пенелопы появляется знаменитое рассуждение о снах, которые истинны или лживы в зависимости от того, сквозь какие ворота проходят: роговые или из слоновой кости. Если через первые – сновидение истинное, через вторые – лживое. Несмотря на такое разграничение, Пенелопа вообще не склонна доверять снам. В другом месте, когда ей снится Одиссей, она говорит, что не может поверить этому сну – а вдруг он послан ей каким-нибудь злонамеренным демоном?

И действительно, скепсис Пенелопы оправдан: нет никакого верного критерия для отличения истинного сновидения от обманчивого; если даже мы его как-то истолкуем, источник сновидения – бог его посылает или злонамеренный демон – определить невозможно. Более того, мы знаем, что если даже боги посылают сновидения, то могут это сделать во вред нам: они могут «подшутить» над человеком, посылая ему якобы истинное пророчество, примером чему служит обманчивый сон Агамемнона.

Итак, сновидение абсолютно *независимо* от сновидца: это то, что к тебе приходит, и ты на это повлиять не можешь. Но оно не только не верифицируемо в силу своей абсолютной независимости, но и опасно – ведь и якобы истинное и якобы ложное сновидения имеют одну и ту же субстанцию, неуловимую и всегда открытую превращению, всегда иную – а потому способную наводить на человека морок неразрешимой

двусмысленности.

2. Платон. А теперь обратимся к философии. *«Всегда воспринимаемая все, она никогда и никоим образом не усваивает никакой формы, которая была бы подобна формам входящих в нее вещей. Она по сути своей такова, что принимает любые оттиски, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит, и потому кажется, будто она в разное время бывает разной; а входящие в нее и выходящие вещи – это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом».* (Тим.50с)

Это пишет Платон о третьем из основных трех родов сущего. По Платону, этот самый странный род существует наряду с умозрительным первообразом («отцом») и его зримым отражением, «отпечатком» (ребенком). Платон подчеркивает, что этот род, приемлющее начало, *само должно быть лишено каких-либо форм*, иначе через отражение проглянут его собственные черты. Он обозначает это начало ее как *некий невидимый и бесформенный вид, всепринимающий, каким-то совершенно непонятным образом причастный умопостижаемому и совершенно неуловимый*. Этот странный род бытия, который Платон называет *воспринимающим началом, матерью рождения*, а Аристотель впоследствии назовет *хюлэ*, известен нам под именем *материи*. Как видим, описание восприимчивости-материи вполне подошло бы описанию Онейроса-сновидения – это абсолютно пустая «подкладка» любых образов. Немного дальше в «Тимее» Платон говорит об этом третьем роде, называя его *хора* (пространство): *«оно не схватывается ощущением, мы прикасаемся к нему посредством некоего незаконнорожденного логоса, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы во сне...»* (52b). Таким образом, здесь Платон сам сопоставляет хору-материю с сонными грезами и говорит о хоре примерно следующее: образ не имеет в себе причину собственного рождения, он -- всегда

призрак (фантасма) чего-то иного и по необходимости рождается всегда в ином. Это вечно Иное, в чем рождается образ, и есть материя (52с).

Итак, представления о сновидении и философские описания материи практически идентичны. В этом нет ничего удивительного – метафора «сон-материя» весьма популярна и в западной и в восточной философских традициях. Почему это так, можно говорить отдельно – скажем лишь, что во сне, который представляет собой как бы узаконенное место метаморфоз, вечно изменчивая материя словно ближе к собственной а-субстанциальной сути; можно сказать, что *сон – жилище материи*. Но меня здесь интересуют прежде всего те инверсии, которые претерпевало это соотношение в европейской мысли. Чтобы ввести начало некоей гипотетической линии, на которой располагаются эти инверсии, давайте представим, что Пенелопа – философ, который, высказываясь о сновидении, формулирует представление о материи. Это представление можно выразить примерно так: *материя – это не зависящая от меня реальность, данная всегда в каком-то обличье, исходящая неизвестно откуда (от бога или демона) и появляющаяся во сне* (зд. можно говорить о миражах, оборотнях и видениях яви, но это другой разворот темы).

С Платоном это будет совпадать в том, что сновидение-материя – это только обличье чего-то иного. Но как быть с вопросом об источнике сновидения и о возможном *обмане богов*?

В «Государстве» Платон с неодобрением отзывается о вышеупомянутой провокации Зевса и заявляет, что бог не может быть обманщиком: «Боги не *колдуны*, чтобы изменять свой вид и вводить нас в обман словом или делом» (Гос. 383е). Итак, бог неизменен, вечно же изменяется только материя, значит, именно она виновата в обмане. Здесь употребляется слово *gòhj. Gohtevw* -- значит «околдовывать, зачаровывать,

обольщать», Gohteja – обольщение: т.е. материя нас обольщает и вводит в заблуждение. Что говорит об этом Платон -- это мы сейчас оставим за скобками и обратимся к другому персонажу, который исследовал вопросы сновидения и материи и пытался понять, не обманщик ли Бог. Это Декарт.

3. Декарт. Как мы помним, для него существуют только две вещи: непротяженная res cogitans (вещь мыслящая, я сам как мыслящий, чувствующий и т.д.) и res extensa – протяженность. Говоря о ней, Декарт приводит в пример воск: вот, он меняется у меня на глазах, меняются его цвет, запах, плотность – и одновременно вместе с воском меняется мое чувственное восприятие. Изменчивые ощущения не могут ничего мне сказать о сущности воска – от которой не остается ничего, кроме некой протяженности, гибкости, изменчивости. Что же это такое, эта протяженность, которая кажется самой сущностью воска, поскольку остается некой «подкладкой» его метаморфоз? Как я могу ее схватить? Ведь с непреложной достоверностью, непосредственно, я схватываю только свой непротяженный дух, свое когито – а ее я не могу схватить ни непосредственно, ни с помощью чувственных ощущений, т.к. они тоже мои. Что я могу познать в этом воске? В этой изменчивости постоянными и достоверными для меня остаются только фигура, величина, количество и подобные «универсальные вещи» -- которые являются идеями опять-таки моего собственного ума. Таким образом, я могу познать не саму реальную протяженность, а некую интеллектуальную квази-протяженность. Здесь Декарт, по сути, вводит т.н. материю геометров, или, как говорил Прокл, воображаемую материю (фантастикэ хюлэ), которая у неоплатоников существовала наряду с умопостигаемой и чувственной материей -- именно с этой воображаемой материей работают математики. Для Декарта эта воображаемая материя оказывается некой мембраной, которая разъединяет когито и реальную материю.

Но ведь и чувственные ощущения и геометрические

объекты я воспринимаю одинаково и наяву и во сне. Так может, никакой разницы между сном и явью нет? Есть только мое сознание, мои ощущения, мои умопостигаемый идеи – а никакой реальной протяженности не существует? И вот Декарт продолжает волновавшую и Пенелопу, и Платона тему колдуна, который обольщает мороком то ли объективной, то ли призрачной реальности: «Может, существует некий неведомый мне обманщик, чрезвычайно могущественный и хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение?» -- спрашивает Декарт (Размышления о первой философии с. 21). Он даже решается на кощунственное допущение – может, это не злокозненный демон, а сам Бог обманывает меня?

Мы не будем приводить достаточно схоластические доказательства того, что Бог не обманщик – примем как вывод, что Декарт, апеллируя к идее совершенного, а значит правдивого Бога, просто постулирует существование реальной, независимой от духа и непознаваемой протяженности. Это нужно ему для того, чтобы не оказаться единственным персонажем беспредельного сновидения.

Итак, сновидение и материя обольщают и Пенелопу и Декарта, но между этими видами обольщения есть разница. У Пенелопы: сплю вроде бы я, а сновидение – это не я, а нечто чуждое, от меня не зависящее и неуловимое. В этом опасность – я не знаю, чего оно от меня хочет и чего от него можно ожидать. У Декарта: сновидение, как и явь – это я, и морок в противоположном: существует ли объект моего восприятия как нечто реальное, от меня не зависящее? Есть ли кто-нибудь, кроме меня? Единственной гарантией того, что я не одинок, т.е. не перманентно сплю, у Декарта оказывается признание того, что в яви существует *реальная непостижимая протяженность*, или, как скажут впоследствии, «вещь в себе», которая именно своей непостижимостью обеспечивает реальность мира. Таким образом, для Декарта мир

отличается от сна, поскольку в нем есть нечто независимое от духа и принципиально непознаваемое. Получается, что *реальная материя Декарта – это сновидение, которого боится Пенелопа*. Сон для Пенелопы – это явь для Декарта, но и ее и его обольщает практически одно и то же, лишь названное по разному: ее -- Онейрос, его -- рес экстенса.

А теперь обратимся к третьему персонажу, для которого важны как сновидение, так и материя, получившая у него название бессознательного, -- к Фрейду.

4.Фрейд. В «Толковании сновидений» Фрейд дает такую формулировку бессознательного: «Бессознательное – есть истинно реальное психическое, столь же неизвестное нам в своей внутренней сущности, как реальность внешнего мира, и раскрываемое данными сновидения в столь же незначительной степени, как и внешний мир показаниями наших органов чувств» (557).

Как видим, это абсолютно картезианский ход. Непосредственные образы сновидений – это аналог чувственных восприятий в бодрствовании, и сами по себе они нам ничего не открывают. Психическая реальность, которая за ними стоит, или бессознательное, абсолютно непознаваема, как и реальная материя внешнего мира. Что же можно узнать из сновидения? Чтобы придать сновидению статус познаваемости, Фрейд, как и Декарт, вводит некий воображаемый экран – только у Декарта это геометрическое пространство, а у Фрейда – некое квази-пространство бессознательного. О том, что Фрейд прекрасно осознает двойственность понятия бессознательного, говорят такие, например, слова: «Признавать ли за бессознательными желаниями значение реальности и в каком смысле, я пока сказать затрудняюсь» (564). В итоге получается, что есть как бы два бессознательных: первое – эта некая непостижимая «психическая реальность», второе – это, так сказать, ее модусы – *желания*.

Таким образом, как у Декарта есть две материи –

материя сама по себе, нами не познаваемая, и протяженность, воспринимаемая интеллектуально, так и у Фрейда – есть бессознательное как абсолютно непостижимое, и есть бессознательное, с которым можно работать практически. Но если Декарт работает с такими модусами своей res extensa, как фигура, число, величина, то модусы т.н. «второго» бессознательного – это *желания* и способы их существования. Декарт работает со своей воображаемой материей как геометр, с помощью формул и геометрических фигур, Фрейд – как герменевт, который разрабатывает правила интерпертации метафор и метонимий, т.е. высказываний по сходству и смежности (его правила сгущений, смещений и т.д. в сновидении).

Картезианство, распространяя представление о воображаемой материи на строение вселенной, порождает, по сути, все успехи нововременной математики и физики и, соответственно, механики и техники – т.е. воздействует на мир *практически*, вынося за скобки его реальность. Фрейд же *практически* воздействует на *пациентов* – при этом т.н. «психическая реальность» сама по себе, или первое бессознательное, остается за кадром. Но если в этом вопросе Фрейд все же колеблется, то его знаменитый последователь, Лакан, намеренно вводит в свою триаду психического, наряду с «воображаемым» и «символическим», понятие «реального» -- характеризуя его, Лакан постоянно употребляет кантовский термин вещь-в-себе. Он считает, что Реальное - это самая сокровенная часть психики, всегда ускользающая от образного представления и от словесного описания; пытаюсь выразить реальное, мы теряем его, поскольку это то, что мы никогда окончательно не сможем узнать.

(В связи с этим не удивительно, что один из авторитетных представителей современной эго-психологии Дж. Арлоу отрицает саму значимость понятия «психическая реальность», считая его анахронизмом. Гораздо более полезно, с его точки зрения, исследовать в каждом случае конкретные

переплетения влечений и защит, фантазий и внешнего восприятия, воспоминаний и мыслительных представлений.)

Забавно, что Лакан издевается над Декартом, противопоставляя ему Фрейда. "Cogito ergo sum" для Лакана - воплощение пошлой "самоуверенности дантиста", уверенности в том, что сознание прозрачно для самого себя. По Лакану, либидо, открытое Фрейдом, превратило дантиста в творца. Однако анализ показывает, что *по сути своего метода* -- введения воображаемой материи между непознаваемой реальностью и т.н. «вторичными качествами» – Фрейд самый настоящий картезианец. Существенная разница в другом. Вспомним Пенелопу: для нее непостижимая реальность -- это сновидение. Для Декарта, наоборот, сновидение прозрачно, а непостижимая реальность располагается в яви. Фрейд же постулирует присутствие этой реальности и в сновидении и в яви – но не *вне* меня, а *внутри*. Поэтому по методу Фрейд – картезианец, а относительно признания непостижимой реальности оказывается отчасти последователем Пенелопы – или Гомера.

5.Бодрийяр и Исида.

Если продолжить античную тему, можно вспомнить, что Фрейд сравнивает бессознательные желания с Титанами греческих мифов. Однако в «Толковании сновидений» есть и такая, отнюдь не античная, метафора: дневная мысль играет для сновидения роль предпринимателя, которому нужен капитал. Таким капиталом являются желания из сферы бессознательного. Предприниматель – дневная деятельность – пользуется капиталом – бессознательным желанием, и тогда сновидение оказывается продуктом производства, суть которого – работа цензуры, смещений, сгущений и т.д. (с. 507). Возникновение сновидения оказывается капиталистическим производственным процессом, где прибылью является извлеченный из сновидения смысл.

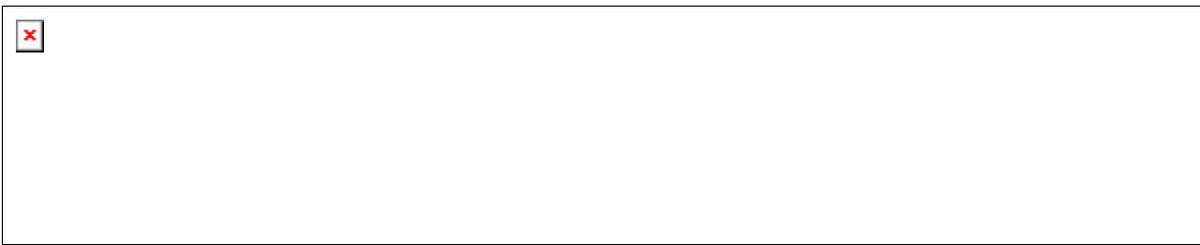
Эта метафора показывает, насколько прагматично относится Фрейд к сновидению, стараясь избавиться от его обольщений.

Одно из главных стараний современной, прежде всего французской, философии – попытка избавиться как раз от подобной прагматики и признать власть обольщения, соблазна. Это значит, что нужно убрать интеллектуальную мембрану -- поставщика смыслов и сущностей, снять разделение на глубину и поверхность и утвердить власть видимости, симулякра – говоря языком классической философии, власть чувственных образов и вторичных качеств. Необходимо отказаться от поисков т.н. подлинных смыслов – ведь даже бессознательные желания в свете таких поисков оказываются всего лишь капиталистическими инвестициями.

Бодрийяр в «Соблазне» так описывает обольстительницу: «Обольстительница, подобно истеричке, прикидывается бессмертной, вечно юной, знать не знающей никакого завтра... выживает она как раз потому, что остается вне психологии, вне смысла, вне желания. Людей больше всего убивает и грузит смысл, который они придают своим поступкам – обольстительница же не вкладывает никакого смысла в то, что делает, и не взваливает на себя бремени желания. Даже если она пытается объяснить свои действия теми или иными причинами и мотивами, с сознанием вины или цинично, -- все это лишь очередная ловушка – последняя же ловушка заключается в ее требовании разъяснений относительно себя самой: «Скажи мне, кто я такая», когда она никто и ничто, безразлична к тому, кто и что она есть, когда она существует имманентно, без памяти и без истории, а сила ее как раз в том, что она просто есть, ироничная и неуловимая, слепая к собственному существу... – «Я бессмертна», иными словами неумна (с. 158-159).

Это описание обольстительницы очень похоже на описание той колдуньи-материи, которую рисует нам

платоническая традиция. Плутарх называет эту обольстительницу-материю Исидой – она всегда под покрывалом, она -- властительница над видимостями -- всегда в обличье, она никогда не показывает своего лица, она неуловима и бессмертна... И одновременно так можно описать сновидение и положить это описание в основу нового фундаментального трактата о снах – но это будет не «Толкование сновидений», а «Обольщение сновидением».



| [Философия](#) | [Словарь](#) | [Библиотека](#) | [Historic.Ru](#) | [История](#) |
[Мифология](#) | [География](#) | [Музей Лувр](#) | [Рефераты](#) | [Каталоги](#) |

 Internet Explorer не мож...

[CD-версия библиотеки по истории и мифологии \(Historic.Ru\)](#)
[CD-версия библиотеки по философии \(Filosof.Historic.Ru\)](#)

Декарт: образ философа в образе эпохи.1994. (Солонин Ю.Н.)

Солонин Ю.Н.

Декарт: образ философа в образе эпохи.1994

Фишер К. История Новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. — СПб.: Мифрил, 1994. — 560 с.-С.503-523.

ДЕКАРТ: ОБРАЗ ФИЛОСОФА В ОБРАЗЕ ЭПОХИ

Настоящее послесловие не содержит в себе намерения подвергнуть критическому анализу книгу Куно Фишера в свете достижений и точек зрения современного картезиоведения, хотя и не уклоняется от некоторых оценок этой работы. Интересующиеся положением дел в этой области могут обратиться к работам, например, Я. А. Ляткера, Г. П. Матвиевской или В. В. Соколова*.

Современная картезиана насчитывает тысячи публикаций и продолжает постоянно пополняться. Приближающееся 400-летие со дня рождения основателя научного рационализма, вероятно, вызовет новую вспышку интереса к ученым трудам и философии Декарта, что подтверждают вес его предыдущие юбилеи. Надо признать, что, занимая известное место в ряду этих публикаций, книга Куно Фишера

не стала эпохальным сочинением, В этом смысле она решительно уступает его работам, которые посвящены Канту и Гегелю и встреча с которыми ожидает читателя в недалеком будущем. Как и данная книга, они входят в ряд монографий, образующих «Историю новой философии», прообразом которой были соответствующие университетские чтения. В этом качестве сводный труд Фишера, посвященный истории европейского философского рационализма, не является новинкой в немецкой традиции XIX века. За два десятилетия до появления его первых томов Шеллингом были прочитаны «мюнхенские лекции» (1827), вышедшие затем под заглавием «К истории новейшей философии». Как и позднее Фишер, Шеллинг выделяет преимущественно рационалистическую тенденцию как профилирующую линию философии Нового времени, практически оставив в стороне английский эмпиризм и ограничившись его уничижительными характеристиками. Но на этом сходство между двумя изложениями, пожалуй, и заканчивается. В отличие от фишеровских, лекции Шеллинга не вылились в отдельные

В. В. Соколов. Философия духа и материи Рене Декарта. — В кн.: Р. Декарт. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1989, с. 3-76; Я. А. Ляткер. Декарт. М., 1975; Г. П. Матвиевская. Рене Декарт. М., 1976.

503

Ю. Н. Солонин

монографии. Их назначение было иным. Шеллинг выступил не историком философии *in sensu stricto*, а решительно интерпретирующим философом, который обзревает процесс философствования, обеспечиваемого мощью и потенциями разума, до той фазы, у порога которой оно обнаруживает бессодержательность и смысловую пустоту рационалистических форм, оскудение сил умствования, находящего основания только в самом себе. Рационалистическую философию в таком понимании он именуется негативной философией, противопоставляя ей не эмпирическую, как «-позитивную» («открытие» О. Конта еще впереди), а философию откровения и мифологии, ставшую финальной точкой его собственной эволюции. История новейшей философии, таким образом, становится модусом обоснования нового философского видения, достигаемого «не просто новым методом или измененными усмотрениями отдельных материй, а изменением в самом понимании философии»*. История рационализма, по Шеллингу, становится историей

заблуждения и историей его преодоления на пути выработки высшего понятия философии. Во Франции и Англии философия утратила почву, подверглась вырождению, философов заменили естествоиспытатели, и только в Германии она нашла свое истинное отечество.

Ставя перед собой задачу создать панораму новой европейской философии, Куно Фишер, конечно, не мог руководствоваться, как Шеллинг, подобным возвышенно-эгоистическим самоутверждением. За ним не было того философского приобретения, которое давало бы для этого хотя бы самомалейшее право. Разумеется, как всякий серьезно думающий университетский преподаватель философии, в начале своей карьеры он занялся построением собственной системы, но сколько-нибудь серьезного значения она не приобрела, сыграв роль специфической цитаты, по которой относят Куно Фишера к кафедральным философам гегелевской линии с существенно кантианскими модификациями. Но, возможно, это обстоятельство позволило ему более широко и беспристрастно рассмотреть панораму новой философии, обратив внимание на присущие ей самой внутренние механизмы «самодвижения», без того налета телеологизма, который ей придал Шеллинг. Уже одним этим было заложено основание будущего успеха исследований К. Фишера. Успех был обеспечен добротностью, наложившей отпечаток на всю работу автора и на ее результаты. На книгах Фишера

* F. W. J. Schelling. Zur Geschichte der neueren philosophie. Munchener Vorlesungen. Leipzig, 1975, S, 9.

504

Декарт: образ философа в образе эпохи

воспиталось не одно поколение образованных людей Европы, и прежде всего немцев: в Германии фишеровский труд был признан лучшим курсом по истории новой философии. Философию Гегеля, к примеру, чаще знали именно «по Куно-Фишеру», как говорили прежде в России, нежели по трудам самого корифея диалектики, что с лихвой удовлетворяло академическим требованиям и позволяло притязать на основательность философской учености. Известное значение имело внимание автора к биографии и к личности каждого философа, оживившей, насколько это возможно было для тогдашней техники интеллектуального биографизма, суховатый схематизм

историко-философской конструкции гегелевского толка. Что касается книги о Декарте, то и в ней он заявляет себя знатоком своего предмета, тем более что Германия обязана ему трудами по изданию переводов Декарта, а картезповедение — обнаружением в германских научных архивах ряда источников, относящихся к судьбам философии Картезия. Фишеровский «Декарт», как и другие сочинения, составившие «Историю новой философии», дает прекрасный случай познакомиться с той техникой историко-философской реконструкции, которая господствовала в академической науке Германии с середины XIX века и в известном смысле служила эталоном. Генетически эта методология, как отмечено, восходила к гегелевским представлениям о сущности и структуре развития философской мысли, оставляющей без внимания все то, что не является моментом необходимого полагания и обнаружения идеи, то, в чем она себя не проявляет в процессе своего саморазвития. Логический схематизм и рациональная спекулятивность — таковы существенные моменты этого типа историзма. В какой-то мере они свойственны и методологии Куно Фишера. Их следы можно ощутить в завершающих частях исследования о Декарте, где проблема последующей судьбы его учения представлена как необходимый процесс исчерпания тенденций, содержащихся в каждой из сторон противоречий картезианской системы.

«Декарт, родоначальник современного рационализма, — мыслитель XVII века*. Этой стандартной фразой, кажется, ничего не сказано или выражена слишком обычная мысль: каждый человек, велик он или мал в своих делах, дитя своего времени. В банализированном содержании этого топоса заглох первичный существенный смысл. Только человек с притуплённым культурно-историческим мышлением или тот, кто воспринял историзм как простую естественную упорядоченность во времени событий, фактов, жизней, остается безразличным к содержавшемуся в нем намеку на

505

Ю. И. Солонин

культурно-смысловую физиогномику, манифестируемую понятием эпохи. Его воображение отказывается восстанавливать продуктивно-понимающую связь между типом эпохи и типом соответствующей ей личности. Древность он склонен измерять величинами времени, оставаясь невосприимчивым к истории как конструкции культурных

эпох, в которой время как физическая абстракция перестает иметь сколько-нибудь существенное значение. Культурное время вводит иную метрику жизни. Подобно тому как наш современник может быть бесконечно далек от нас, поскольку пребывает погруженным в иной и чуждый нашему опыту культурный массив с недоступной нам социокультурной традицией, так и, наоборот, человек — безразлично, художник он, мыслитель или политический деятель — отделенный от нашей жизни десятилетиями и веками, может оказаться сплетенным с нею интенсивной связью живого соучастия и продуктивной включенности.

Декарт вошел в мир четыре столетия тому назад и уже не покидает его, оставаясь активным творческим источником нашей умственной жизни. Наше восприятие его трудов, строя мысли, в значительной степени — личности подчиняется тому же принципу непосредственности, который определяет коммуникацию людей, структурно сопричастных единому жизненному миру. Как всякий создатель программных начинаний фундаментального характера, Декарт не столько приобщил нас к великим истинам, сколько конструктивно определил строй нашего мышления. Время, внося коррективы в структуру нашего дискурса, не изменило принципиальных характеристик кода, организующего нашу рациональность. В известном смысле мы все картезианцы. И в этом качестве мы обречены разделять также его заблуждения и ошибки. Критики Декарта, особенно ньютонианцы всех наций, даже его соотечественники, подобно Вольтеру, неумолимо поставляли все новые свидетельства несостоятельности научных положений картезианской физики. Иногда эти суждения носили окончательный резолютивно-императивный характер, как бы закрывали вопрос, как у В. И. Вернадского: «Картезианская физика оказалась столь же далекой от исторически добытой человеком физики, так же мало вела к ней, так же была груба по сравнению с природным явлением, как мало способствовали его признанию грубые физические аналогии Бэкона»*. И, однако, эти «ошибки» понятны нам, ибо это ошибки уже нашего мышления, а не линия аристотелевой физики

В. И. Вернадский- Избранные труды по истории науки. М., 1981, с. 222.

506

Декарт: образ философа а образе эпохи

или натуральная магия XIII-XV веков. Они — в логике уже нашего дискурса.

В приведенной цитате замечательно это соединение двух имен, которыми маркировано начало новой эры — духовного переворота, выведшего Европу на новые пути научного и общественного развития. «XVII век — великий век в истории человечества. В этот век впервые выступила наука как реальная сила его истории. Это — век создания новой философии, новой математики, нового опытного знания. Они порвали с древней, вековой традицией средневековой науки и философии, с древней философией**». Это тоже свидетельство В. И. Вернадского, который — вот оно, противоречие! — уточняя, углубляет его: «Творцы новой философии того времени — Бэкон, Декарт... были широкообразованными учеными, находившимися на уровне естествознания и математики своего времени; некоторые из них, как Декарт... являлись творцами нового»**.

Как совместить эти суждения? Не ошибается ли их автор? Устранить возникающие недоумения невозможно, не обратившись к рассмотрению самой физиономии XVII века, породившего людей с новыми мыслями, с новыми поступками, которые в то же время были отягощены старыми предрассудками, не преодолели инерцию прежнего культурного поведения. Противоречия этой физиономии суть противоречия образа жизни и мыслей людей этого века. Создавая новый научный метод, формулируя новые принципы познания и руководства ума, отцы новой науки открыли возможность совершенно особого видения мира, воспользовавшись ею сами и побуждая это сделать других.

Существенной стороной этого метода было то, что процедуры и приемы научного познания объявлялись не зависящими от личности и ее субъективных характеристик свойствами универсального ума, которым, тем не менее, наделен обыкновенный человек. Коль скоро это так и они явно сформулированы, то, будучи усвоенными, они неизбежно должны вести к истине всякого, кто ими руководствуется, вне зависимости от возможных особенностей индивидуального ума.

Открытие нового знания превращалось в регулярный и непрерывный процесс, ибо Книга Природы тем и отличается от книг

В. И. Вернадский. Начало и вечность жизни. — В кн.: он же. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников.

Суждения потомков. М., 1993, с. 318.

В. И. Вернадский. Избранные труды..., с. 220. 507

Ю. Н. Солонин

откровения, что в ней изложены законы правильно устроенного мира, к которому принадлежит и сам человек. Правильность действий его ума подчинена общему закону, на котором зиждется Природа, а не которому противостоит. Поэтому ни авторитет, ни предыдущий — неподтвержденный — опыт не имеют ни малейшего значения в делах истины. Для всех, кто встал на этот путь познания, приобщившись тем самым к «республике ученых», приняв ее научную этику, стало нормой не цитирование авторитетных текстов, а поиск доказательств и проверка уже приобретенных знаний в бесчисленных вариациях новых опытов и видоизменениях теоретических задач. Переписка ученых того времени пестрит известиями о новых результатах и опытах, приведших к ним, формулировками математических задач, предлагаемых для решения, и все это сопровождается скрупулезным изложением процедур и условий, при которых они были получены, или доказательствами, обеспечившими необходимый результат. Знание открывало себя миру, снимало с себя покров таинственности, в который оно любило наряжаться прежде в трудах герметиков и оккультистов. И открывалось в важнейшей и сокровеннейшей части, показывая всякому, как достигаются его истины, — то есть демонстрировало пружины научного мышления. И как скоро это было усвоено, критический аргумент с неизбежностью был использован и в отношении самих творцов новой науки. Тогда и стало обнаруживаться, что в фактической части наличного знания не все, что ими сделано, соответствует тем критериям, которые они сами же утверждали. Независимость научного мышления — вот один из главных результатов их реформаторства.

Многое в научном наследии Декарта не получило подтверждения и просто оказалось ложным. Его физика оказалась не в состоянии противостоять ньютонианству, хотя в критику картезианства время вносит смягчающие поправки. Но и в своих заблуждениях Декарт, как было сказано, нам понятен, ибо это издержки того образа мышления, того логического стиля, которые свойственны и нам. Мы принадлежим к тому интеллектуальному универсуму, принципы которого сформулировал Декарт (по крайней мере, он был в этой области одним из первых и значительнейших деятелей) и на котором

покоятся современная наука и наша цивилизация. Может быть, поэтому публикации, посвященные Декарту, далеки от напыщенно-высокопарного объективизма, которым мы обычно удостаиваем корифеев прошлого — как своего рода знаком, отмечающим их историческую важность, но и исчерпанность

508

Декарт: образ философа в образе эпохи

и неприемлемость для настоящего и будущего. Наоборот, с ним широко спорят, его опровергают и у него вновь открывают положительные идеи, с ним вступают в диалог, — и при всем том по отношению к Декарту невообразима даже произвольная фамильярность, ибо мерка гениальности, которой он был измерен в свое время, и ныне не может быть применена к решительному большинству тех, кого наша снисходительная эпоха почтила своим признанием.

Как было замечено выше, труды, посвященные Декарту, с трудом поддаются учету, а если принять во внимание их дискуссионный заряд и интерпретационные интенции, это должно показаться странным по меньшей мере в двойном отношении. Одна из главных тем публикаций — феномен Декарта. В нем закончена какая-то интригующая загадка. Действительно, какой интерес может представлять человек, стремившийся в жизни следовать максиме скептыко-стоического счастья — прожить ее незаметно? А он этот принцип упорно претворяет в реальность. В его жизни царит рассудочная предусмотрительность — и только ради того, чтобы пользоваться досугом, также очень напоминающим античную формулу *otium*, как возможностью предаться свободному размышлению и созерцанию. Насколько в такой жизненной позиции выразились буржуазный индивидуализм и новое понимание свободы, прикрытые, как это часто случалось в те времена, античным образцом поведения, — судить не нам. Интересно другое. Знакомства с этим замкнутым, чуждающимся славы и известности человеком ищут многие. Еще до публикации своих сочинений он становится признанным научным и философским авторитетом. Его совета в делах познания и жизни хотят сильные мира сего. Это несомненное свидетельство проявления новой формулы организации культуры, в которой интеллект и порождаемое им общее состояние умов начинают играть ведущую роль. Это начало того общественного

порядка, прежде всего во Франции, при котором приобрело характер безусловной догмы старое и довольно бессодержательное по своей прямой сути суждение — «Мнения правят миром». Тот, кто их создает, в каком-то смысле становится господином. Это время становления и расцвета салонов; начинают цениться меткое слово, острый анекдот, запечатлевающий нравы общества; возникает мемуаристика как субъективный жанр, построенный на самовыражении и свободном суждении об окружающих. Не случайно Людовик XIV будет озабочен тем, чтобы все наиболее известные люди его царствования были связаны с его двором и зависели от него.

509

Ю. И. Солонин

Известен анекдот о том, как в присутствии герцога Сен-Симона, о котором было известно, что он ведет дневники и пишет мемуары, все стремились говорить умно и вести себя значительно. Конечно, это факты истории тривиализирующегося ума в структуре чопорной повседневности. Декарт мало ответственен за вульгарную утилитаризацию человеческого разума, но он, несомненно, не только стоял в начале умственной революции, приведшей к возникновению инструментального разума, но и сам был ее двигателем. Его авторитет и влияние непосредственно сказывались в довольно узком кругу ученого сообщества. При жизни прямых сторонников его теории и философии было немного. Внешне этому способствовали подозрения в его католической неортодоксальности, равно как и внесение его сочинений в знаменитый *Index prohibitorum* запрещенных книг. Но слава ученого и учителя жизни за ним уже утвердилась. На последний момент, кажется, недостаточно обращают внимания. Секуляризация мысли, достигшая решительного успеха именно в условиях умственной революции XVII века, породила любопытное явление. Вековечную христианскую традицию иметь личного духовника, наставника в делах веры и совести, владетельные и знатные особы начинают дополнять общением со светилами науки, внимая их суждениям о делах естественных и мирских. Появляется как бы двойник стандартной фигуры духовника, человек вполне светский и общественно признанный. В этом качестве мы знаем Лейбница, Эйлера, большинство энциклопедистов, из англичан — Локка. Не смог уклониться от этой роли и Декарт, несмотря на явную тягостность ее для его натуры. Интересно, что большое воздействие

на становление типа светского духовника оказали женщины. Они проявляют необыкновенную предприимчивость и настойчивость, стремясь привлечь избранный объект к выполнению этих обязанностей. В мире, потерявшем духовное единство и вынужденном распределять личность между двумя центрами жизни — новым светским и традиционным сакральным, значимые стили поведения и организации новой жизни формируются по образцу и формам старой, более привычной. Каприз шведской королевы Христины оказался роковым в жизни Декарта. Такова жертва, принесенная наукой на ее путях к общественному признанию, первоначально вынужденному пройти этап наставничества.

Еще одно замечание о характере картезианы. Публикации, составляющие ее, несколько «странны» также своим содержанием и характером, а именно своей, так сказать, научно- и философско-герменевтической установкой. Эту установку мы бы не восприняли

510

Декарт: образ философа в образе эпохи

как странность, если бы речь шла о «темном» писателе, философе мистического склада, натурфилософе, не вполне отвыкшем от эзотеризма эпохи средневековья и Возрождения; таких можно было в изобилии встретить и в позднейшие времена — вспомним о натурфилософах Германии конца XVIII — первой трети XIX века. Но ведь следует помнить, что имеется в виду мыслитель, заложивший фундамент строгого научного стиля мышления, рационализма, на основ, естественного света ума, ясных отчетливых представлений, лишенных двусмысленности и неопределенности. Сочинения Декарта, в чем может убедиться каждый даже по переводам, представляют собой образцы ясности и четкости выражений. Если иметь в виду языковую культуру, то следует напомнить, что к Декарту авторитетно возводят начало прославленного прозрачного французского литературного языка и особенно французской научной прозы, получивших развитие в классицизме, и в литературе XVIII века. Что же подлежало выяснению в том, что собой свидетельствовало эту ясность? Ответить на этот вопрос не так-то просто.

Вернадский, которого мы уже цитировали, видел неудачи естествознания XVII века — в силу которых, главным образом, последующая физика пошла по иному пути, проложенному Ньютоном

и наукой XVIII века, — в том, что оно покоилось не столько на действительном опыте, верность которому провозглашалась, а на «построениях пансофического, пангеометрического или иного характера», оказавшихся слишком узкими и односторонними, чтобы вместить в себя все богатство и сложность природного объекта. Итак, фиксируется противоречие между философскими постулатами и тем материалом, который предоставляет живой научный опыт. Следовательно, требует выяснения соотношение теоретического принципа и факта, а в пределах теории — выяснение философских предпосылок, особенно неявных, и рациональных компонентов собственно научного происхождения. Это постоянные темы методологии и философии науки всего последующего времени, особенно развившейся в XX веке. В отношении учения Декарта они стоят так же остро, как и в отношении любого другого значащего теоретика науки. Давно отмечено, что рационалистические предубеждения Декарта, связанные с его верой в естественную силу разума, не раз побуждали его к дедуцированию там, где требовалось обращение к опыту, т. е. к наблюдению, эксперименту. Да и сама рационалистически трактуемая интуиция нередко оказывала скверную услугу и плохо оправдывала возлагавшиеся на нее надежды.

511

Ю. И. Солонин

Перечень заблуждений Декарта относительно фундаментальных физических вопросов, равно как и обсуждение этих заблуждений, приводится довольно часто". Их начали перечислять еще при его жизни. В числе регистраторов Фонтенель и Вольтер, Мопертюи, Лейбниц и сам Ньютон, нередко в неявной форме, и др. Укоры справедливы по большей части: не делал или слишком мало делал опытов; не открыл с помощью своего естественного света разума ни одного важного закона природы, в противоположность Галилею, Гюйгенсу, Ньютону. Выяснению сути дела посвящены приводимые нами работы о Декарте, поэтому мы оставляем в стороне обсуждение этих претензий. Ясно одно — что Декарт сформулировал физическую теорию, развивающую концепцию природы (картину мира), альтернативную ньютоновской натурфилософии. Она оказалась более спекулятивной, более отягощенной метафизическими предпосылками, чем того требовал предмет и тем более дух нового естествознания. Ньютон опирался на более развитую теорию эксперимента; хотя

прошло немного времени, но он жил уже в несколько ином научном климате, успевшем существенно критически осмыслить картезианскую натурфилософию. Правда и то, что, не придав математически четкую формулировку основным физическим принципам, так прославившим Ньютона, Декарт, однако, знал их или подразумевал (принцип инерции, принцип относительных), что доказывалось современными знатоками вопроса. Владея тем, что сделал Декарт, можно было идти вперед смелее, мыслить точнее.

Но спор не закончен. Один из выводов относительно развития научного знания заключается в том, что оно всегда альтернативно. В тени господствующей, победившей и утвердившей себя научной парадигмы прозябает одна, но чаще несколько программ, обычно третируемых как ненаучные, но только в силу того, что они строятся на иных принципах, иных интерпретациях и на иной совокупности фактов. Научное движение идет вперед не только как реализация потенциала господствующей научной традиции (вспомним парадигму Т. Куна), но и как неявная дискуссия с оппонентами за ее пределами. Теневые программы нередко хранят третируемые положения, в критический момент за требуемые и составляющие материал, из которого в научной революции формируется новая концепция науки. Едва ли можно безоговорочно согласиться с В. И. Вернадским в том, что ньютонианство победило картезианизм

А. Копре. Ньютон и Декарт. — В кн.: он же. Очерки истории философской мысли. М., 1985.

512

Декарт: образ философа в образе эпохи

окончательно или что Кант безусловно принял и философски освоил Ньютона. Это так и не так*. Современные исследования показывают, что концепция Декарта, его космология чреватые идеями, которые отнюдь не беспочвенны с точки зрения современных проблем физики и астрофизики. Фундаментальные теории никогда не опровергаются окончательно и не теряют своего значения в абсолютном смысле. В таком понимании сути дела заключен мотив, побуждающий вновь и вновь обращаться к теоретическому наследию Декарта и как к поучительному опыту истории мысли, и как к резервуару научных идей и догадок. А если присовокупить к этому изменения научного и культурного контекста, порождающего все новые аспекты

картезианской мысли и интерпретационные подходы, то становится понятным, что устойчивый интерес к Декарту вполне естественен и закономерен.

Но вернемся к тому, что мы заметили в начале: к мысли о Декарте как человеку XVII века. Эта эпоха — одна из самых примечательных в культурной истории Европы. Едва ли возможно охарактеризовать ее кратко. Приведем только некоторые факты, свидетельствующие о ее исключительности. В важнейшей для того времени сфере общественной жизни — религиозной — произошел важный сдвиг. После замечательных успехов протестантизма в предыдущее столетие католическая церковь выходит из состояния как бы безвольной замороженности силой духа противника и делает гигантские усилия для восстановления своего могущества. Начинается эпоха контрреформации, идеологически и догматически венчаемая решениями Тридентского собора, политически — по сути первой всеобщей войной европейских народов, Тридцатилетней войной, которую можно было бы назвать и первой мировой; в ней, впрочем не очень активно, принял участие и Декарт. Культурные последствия этих процессов надолго определили последующую историю духа Европы. Это время утверждения классицизма в литературе и многих формах искусства, но одновременно и реакции на него — барокко, утвердившегося главным образом там, где победил католицизм (Италия, Испания, Германия). «Давно отмечена его связь с контрреформацией и реакцией феодализма,» — пишет Д. С. Лихачев. И далее: «Эпоха барокко была эпохой борьбы с ренессансными достижениями, наступления церкви, Габсбургской

* Я попытался это показать в своей работе, см.: Ю. Н. Солонин. Наука как предмет философского анализа. Л., 1988.

513

Ю. Н. Солонин

монархии, свирепств иезуитской цензуры»*. Во Франции положение двусмысленное, менее определенное. Вспышки католического фанатизма (Варфоломеевская ночь) сменяются периодом терпимого отношения к гугенотам, которое, однако, внутренне непрочно, ненадежно. Тип людей, подобных Декарту, с их неустойчивостью, сдержанностью в суждениях, с их нежеланием проявлять себя на общественном поприще, вовсе не был редким, как не было редким

рenegатство или тайное отступничество, что побуждало к религиозному и разоблачительному рвению (казус Паскаля), Но одновременно это век редчайшей интенсивности производства научных и философских талантов или расцвета их деятельности. Однако и в этой области положение во Франции своеобразное. Она едва ли не последняя из европейских стран, научный мир которых признал и освоил коперниканскую картину Вселенной. Научный консерватизм во Франции проявлялся и позднее, уже в освоении ньютонианства, которое с трудом преодолевало влияние автохтонного картезианства.

В европейской культурной истории — возможно, в истории духа вообще — существует некий закон, проявляющий себя в отчетливой ритмичности, с которой периоды разреженности идей сменяются эпохами их необыкновенно интенсивной производительности. Замечено, что античная философия занимает всего-навсего чуть более полутора столетий, в которые были созданы все ее наиболее существенные системы и направления. Философия отцов христианской церкви имеет творческий характер с середины IV по VI век, то есть тоже на протяжении примерно двух веков. Столько же длилось Высокое Средневековье, Возрождение. Творчество не есть равный самому себе продуктивно-репродуктивный процесс, который, как кажется, наличествует всегда, когда культурной работе человечества не мешают прискорбное влияние чуждых ей сил из мира политики, этнических движений и экономических потрясений. Оно обнаруживается как пульсирующая жизнь, временами поражающая необыкновенной существенностью творческих идей и свершений, и завершается длительным периодом духовной стагнации. Так происходит в культурной истории науки и общества в целом. Все усилия объяснить восходящие или деградирующие тенденции культуры факторами внекультурного порядка обычно построены на технике *ad hoc* или логике *post hoc, ergo propter hoc*, поэтому остаются малоубедительными или разочаровывающе

Д. С. Лихачев. Развитие русской литературы X—XVII веков. Л., 1973, с. 194, 195.

514

Декарт: образ философа в образе эпохи

однообразными. XVII век относится именно к тем периодам в

европейской истории, которые отмечены исключительной результативностью духовной деятельности, возможно структурно совпавшей с изменением (или даже породившей его) всего фундамента жизни человека западного мира. Именно в значительной степени благодаря ему создан тот феномен, который стал именоваться Западом, — с его наукой, техникой, в основе которых лежит утилитарно ориентированный разум и холодно-расчетливое отношение к миру, постепенно ставшему лишенным жизненной определенности абстрактным объектом; с его общественно-политическим и хозяйственным установлением человеческого бытия, утвержденного на самоценности индивидуализма и демократии как форме его гарантированного воплощения, а также на частной собственности — этом основании свободы и конечной цели прагматического поведения человека.

XVII век — с резко выраженной и своеобразной физиономией. Хотя физиогномический подход к культуре не пользуется почетом в академически вышколенной детерминистической истории культуры и культурологии, однако тяга к странно завораживающим морфологическим воспроизведениям ликов культуры, предпочитающая позитивистской плоскости объяснений свободную пластику ее линий, не столько «эмпирически данных», сколько «усматриваемых» нервно напряженным внутренним зрением, улавливающим «внутреннюю форму*» слабо фиксированного, внешне неустойчивого культурного ландшафта, постоянно обнаруживает себя в европейской культурной традиции, кажется, со славного XVIII века. Вызывая презрительно-небрежную критику ученых культурологов, физиогномические уяснения культуры, нисколько не стремясь преодолеть свой очевидный дилетантизм, успешно утверждаются в головах любителей приобщиться к загадочным проблемам жизни и духа. Сейчас забыт успех колоссальных если не по умственному содержанию, то по необычности и характеру исполнения «Физиогномических фрагментов» И.-К. Лафатера. Они еще мало культурфилософичны, но уже в них заключены существенные тенденции к будущему сопряжению культурной и личностной физиогномик. Эхо влияния этой энциклопедии характеров в русском культурном обиходе отзывалось еще в 40-х годах следующего века: салонные разговоры героев Пушкина, Лермонтова, Толстого. Как к пророку, провидцу устремлялся к Лафатеру за полвека до этого Русский

515

Ю. Н. Солонин

Путешественник (Карамзин)*. Тенденция становилась традицией. Она культивируется в конце XIX века в салонах Вены, Мюнхена: любопытна эта немецкоязычность физиогномики. Работы Х. С. Чамберлена, германизированного англосакса, дают нам ощущение ее существования, которое уже въявь обнаруживается как руководящий прием в утонченно-усложненных эссе и литературных зарисовках Рудольфа Касснера, германского философа со славянской кровью. Физиогномическая культурология Людвига Клягеса, культурологическая публицистика Германа Кайзерлинга могут быть включены в эту традицию. И уж конечно — Освальд Шпенглер. Возможно, благодаря этой традиции для нас очевидной истиной является мнение, что познать личность вне ее времени, вне царящего в нем духа, вне общественного и культурного быта — а теперь настойчиво утверждают, что и вне повседневности, — невозможно. Но главное даже не это; для объяснения деяний человека значение фона его жизни всегда было более или менее ясным. Главное заключалось в том, что вносилось представление о жизненно-целостном способе существования этого времени или эпохи. Ее основные морфологические элементы, архетипическая матрица, продуцирующая культурный тип, неизбежно участвуют в воспроизведении типа человека данного времени, доходящего до воспроизведения структурно гомоморфных типов жизненного поведения людей — «биографических типов». Эмпирически трудно констатируется, но в усмотрении дана связь человека и его времени. И если иметь в виду Декарта и XVII век, то связь эта особенно ощутима. Мы улавливаем ее прежде всего в стиле мышления и стиле жизни философа. Правда, Куно Фишер обходит стороной это обстоятельство. Биография Декарта изложена как-то неравномерно, неубедительно именно в этом отношении. Автор как бы стремится побыстрее отделаться от биографических затруднений и частных, чтобы поскорее углубиться в сочинения, в их содержание, в структуру мыслей, дать их тщательную и добротную систематизацию. И это понятно — Фишеру с биографией нечего делать; для него она нечто такое, что стоит особняком по отношению к самодостаточному творчеству разума, воплотившемуся в индивидуальной мысли Декарта. Это — не востребовавшийся строительный материал, заготовленный нерасторопным подрядчиком для возведения строения,

в нем не нуждающегося изначально. Идущая от Гете линия понимания творчества, видящая в жизни человека необходимую целесообразную форму его творчества, осталась в гегелевской

См.: Ю. М. Лотман. Сотворение Карамзина. М., 1987.

516

Декарт: образ философа в образе эпохи

традиции невоспринятой. Своеобразный парафраз этого понимания мы встречаем у Шпенглера в учении о физиогномическом способе объяснения мира. Он противоположен систематическому подходу, укладывающему события, факты и процессы в каузальные и пространственно-протяженные законосообразные и регулярные соотношения (систематику). Но если науку понять как способ духовного самопознания человека, то, через что он «рассказывает самого себя», тогда она определенно составляет фрагмент физиогномики. Необходимо еще одно важное уточнение: фрагмент не индивидуальной физиогномики, а «физиогномики всего человеческого». «Ученый как таковой и результаты его исследований, составляющие некий корпус голой осведомленности, просто исключаются. Значение придается здесь сугубо математику (таков конкретизирующий пример Шпенглера. — Ю. С.) как человеку, чья деятельность составляет часть его облика, а знание и мнение — часть его экспрессивного проявления, и притом в качестве органа известной культуры. Через него глаголет она сама о себе самой. Как личность, как ум открывающий, познающий, формирующий, он принадлежит к ее физиогномике»*. В этой позиции скрыто одно неожиданное следствие: наука как бы перестает быть делом приобретения знания, его добывание не является самостоятельной целью, безотносительно к данной культуре. Важно то, что через фигуры знания культура заявляет себя, подобно тому как она это делает посредством языка символов любой другой человеческой деятельности. Человек не постигает мир, это культура являет себя, используя человека как свое орудие: прирожденный математик становится в один ряд с великими мастерами фуги, резца и кисти, равным образом стремящимися облечь в символы, осуществить и сообщить другим тот великий распорядок всех вещей, который обыкновенный человек их культуры носит в себе, фактически им не обладая. Тем самым царство чисел становится отображением мировой формы, наряду с царством тонов, линий и красок. Суждения Шпенглера для нас особенно интересны, ибо он

формулировал их, имея в виду ситуацию и XVII века, и Декарта специально. Как каждая значащая культура возникает согласно принципу *ex nihilo*, так в силу этого и основные формы ее самовыражения не имеют своей предыстории в предшествующей культуре: они создаются наново. Если в отношении античной математики, этой формы античного духа, подобное положение обладает некоторой мерой очевидности, то как быть с европейской наукой Нового времени,

*О. Шпенглер. Закат Европы. Т. 1. М., 1993, с. 257-258.

Ю. Н. Солонин

имеющей ее своей предшественницей? Шпенглеру ясно, что связь и преемственность здесь только мнимые, внешние. Глубинная работа «духа Запада» выразилась в приобретении себе собственной науки через уничтожение античной. В области математики это сделал Декарт. Причем его деятельность двоякая: негативная и позитивная. Нельзя разрушить старое, не обладая идеей нового. Она возникает в душе спонтанно как идея гештальта — структурного принципа новой культуры. Математик есть духовидец, «ощущающий в себе красоту истинного». И вносящий ее в мир своим творчеством. Декарт, по Шпенглеру, внес «новую идею числа». *В то время как античная душа в лице Пифагора пришла около 540 года к открытию своего аполлонического числа как измеримой величины, душа Запада в лице Декарта... нашла в точно соответствующий момент идею числа, родившуюся из страстной фаустовской тяги к бесконечному»".

Но вдумываясь в логику «физиогномического» хода рассуждений, мы видим странную вещь: человек в его конкретном воплощении, в его биографизме также оказывается не востребуемым, хотя он как жизненность, вне которой культура себя не реализует, заявляется в качестве принципа физиогномического подхода. Возможно, что проблема биографии человека как формулы творчества, соединяющей индивидуально-уникальное с культурно значащим, в принципе неразрешима, хотя, обладая провоцирующим стимулом, побуждает нас углубляться, решая ее вновь и вновь, в тайны культуры и человеческого творчества.

Не упуская из виду поучительного опыта Шпенглера, мы, однако, склонны искать решение проблемы взаимоотношений человека и его эпохи, шире — культуры, на путях иных, более гармоничных

согласований, уточняя понимание все более конкретными понятиями.

Тип культуры — это некий интеграл биографических типов делающих ее людей. Биографический тип — это, прежде всего, структурная характеристика индивидуального жизненного состояния, воспроизводящего в сжатой форме единичной жизни конкретного человека основные жизненные состояния века и согласующегося с ними. И между ними нет генетической зависимости, а имеется взаимная обусловленность.

Пишущие в наши дни склонны более внимательно отнестись к драматической, по сути, жизни Декарта — драматизму, проистекающему из странной противоречивости его века. Это век, оцениваемый

*Там же, с. 227-228.

518

Декарт: образ философа в образе эпохи

как время первых буржуазных революций: Нидерланды, Англия выходят на новую общественно-хозяйственную линию развития, предопределившую последующую историю Европы. Формируется гражданское общество и его политическая философия. Права на жизнь, на личную собственность, на свободу не только провозглашаются в этот век, но обосновываются и в конце концов начинают утверждаться*. Но как! В обстановке диктатуры, революционного террора в Англии, преодоления абсолютистских притязаний последних Стюартов и оранжистов. На континенте же абсолютизм только утверждается. Он еще только будущее Европы — и недалекое. Именно во Франции он расцветет почти в классическом совершенстве в эпоху Людовика XIV, хотя и после смерти Декарта, но в тот же век. Два принципа — принцип государственности и принцип частной жизни встали отныне перед европейским человеком как экзистенциальная дилемма, решать которую он обречен вплоть до наших дней. Выбирая первый, человек растворялся в организме государства, олицетворяя собой какую-то его функцию. Так, во Франции того времени человек оказывался значим лишь настолько, насколько он был значим как придворный. Декарт же выбрал формулу жизни согласно основным принципам гражданского общества. В этом он согласовался с глубинной тенденцией своего времени, не

утвердившей себя, однако, в качестве законной и общепризнанной. Он воплотил эти принципы как способ частной жизни, как утверждение ценности бытия частного человека. Ему был чужд политический и публицистический темперамент Дж. Локка. Но и осознание себя как придворного, как члена общества сеньориального типа еще не вполне покинуло Декарта. Он, тяготясь светской жизнью, еще вынужден соотноситься с ее принудительными условностями. Он еще испытывает зависимость от двора и через сильных мира сего пытается решить некоторые житейские проблемы.

XVII век, о чем чуть ранее говорилось, — время бурного разрешения уже векового религиозного раскола. Как он значим оказался для Европы! Кровавая Тридцатилетняя война, ставшая средством решения конфликта, закончилась не только опустошением Центральной Европы, не только формированием в ней двух миров: католической и протестантской Европы, — она привела к сдвигу и перестройке психических основ личности, в результате которых сформировался новый психический тип человека. Появление

См.: Э. Ю. Соловьев. Феномен Локка. — В кн.: Прошлое толкует нас. М., 1991, с. 146-166.

519

Ю. Н. Солонин

этого типа означало окончательный выход европейца из средневековья. Человеку этого типа свойственно строить свою жизнь, полагаясь на индивидуальную предприимчивость, изворотливость и умение, а не подчиняясь цеховому, корпоративному принципу. Человек воочию увидел, что не государство, не церковь, не община или цеховые гарантии обеспечат его бытие: они оказались в тяжелую годину безразличны к нему, даже враждебны. Одни рухнули, другие, как государство, его грабили. Хотя вера и двигала людьми, но церковная организация потеряла свой сакральный авторитет. Католическая контрреформация на долгое время сделала из церковной организации механизм подавления, источник страха.

Стали классикой положения В. Зомбарта, И. Вебера о значении иудаизма и протестантизма для развития духа предпринимательства и деловой активности. Как бы ни уточняли эти положения последующие исследователи, основной принцип, связывающий эти сферы культуры

и жизни, видимо, верен. Но на что меньше обращается внимания, так это на то, что он имеет отношение и к развитию науки. В странах католической реакции — Испании, Италии она постепенно приходит в упадок; центры ее активного развития смещаются на север: в Швейцарию, Англию, Голландию, центральные и северные части Германии. Франция занимает двойственное положение ввиду неопределенности религиозной ситуации. Варфоломеевская ночь имела для гугенотов значение парализующего шока, но сломить их не удалось. В последующем установился довольно шаткий компромисс. Он не допустил разгула инквизиции, терпимость стала некоей нормой, впрочем, возмущавшейся некоторыми эксцессами ригоризма, как правило в ответ на формальный религиозный деспотизм иезуитов в сочетании с деморализацией общества. Декарт остался внешне правоверным католиком. Он не упускал, где считал нужным, подчеркнуть свой католицизм. Возможно, субъективно он был честен. Но человек разума, человек уникальной способности к рациональной (не мистически пылкой) саморефлексии, он не мог удовлетвориться мыслями о церкви и Боге, обычными для рядового мирянина. Проблему церкви он решил как человек XVII века, а проблема Бога, как он ее представил в своих трактатах, не удовлетворила никого из его последователей и оппонентов. Она стала одной из причин острейших дискуссий, повлиявших на судьбу картезианства после смерти мэтра. Его определенно подозревали в склонности к протестантизму, которую небезосновательно видели и в общем духе его философствования, и в жизненной установке человека буржуазного типа, и

520

Декарт: образ философа в образе эпохи

в частности генезиса его идей. Как известно, в протестантизме получил своеобразное преломление августинизм. Сочинения отца западной церкви, величайшего автора католицизма парадоксальным образом стимулировали дух антикатолического диссидентства. Вопрос этот непростой, и он породил обширную литературу. Заметим только, что большое впечатление производила августиновская установка на самоанализ, на требование к человеку самому держать ответ перед своим Богом, который соотносится с ним без посредников, — а равно и суровый дух этики без экзальтации и внешних демонстраций веры. Августин влиял на французских

янсенистов и близкого к ним Паскаля. Был близок к нему и Декарт. Известен факт, что только по прочтении трактата Декарта с формулировкой *cogito* было обращено внимание автора на совпадение с аналогичной мыслью Августина в его сочинении «О Граде Божиим». Действительно, Августин признал мысль, и притом в ее сущностно ориентированном состоянии, как мысль о Творце и себе самом в отношении к Нему, принципиальным онтологическим достоянием человека. Впрочем, представляется неоправданным полное отождествление того, что имел в виду Августин, с принципом сорю, ориентирующим на ясное разумение. Тем не менее связь очевидна. Что это? Случайность совпадения идей, не столь уж редкая в истории человеческой мысли? Конечно, нет. Заметим хотя бы то, что христианство вообще открывает субъективный мир человека в той его масштабности и антропологическом значении, каких не могла представить античная философия. Ни демон Сократа, к голосу которого он прислушивается и согласно совету которого, воспринимаемому только внутренним слухом, поступает, ни размышления стоика-императора Марка Аврелия и более тонкие и сложные — Сенеки и Эпиктета не могут в этом отношении сравниться с тем, что дано в «Исповеди» Блаженного Августина. Средний человек, по замечанию французского медиевиста М. Блока, был чрезвычайно занят миром своих чувствований, переживаний, фантазий и сновидений, ибо они были явлениями жизни самого главного в нем — его души. Таким образом, структурно идея Декарта запрограммирована самим духом христианства и до него не раз воспроизводилась различным образом в качестве принципа единственного достоверного основания существования человека. Шпенглер был в известном смысле прав, когда утверждал, что в отношении идей XVII век дал не так уж много оригинального, чего бы не знало средневековье. Но, тем не менее, Декарт далеко не человек средневековья. Его *cogito* действительно было новым принципом

521

Ю. Н. Солонин

не только по способу формулировки, но и по смыслу, сообщенному ей, а затем — по той роли, которую оно сыграло в системе рационального самоопределения человека и его деятельности. Поэтому именно картезианский принцип был положен в XX веке в основу экзистенциально-феноменологических размышлений о

человеке, его сознании и его мире, а не августинианский, хотя в родословной экзистенциализма Августин занимает уже почти обязательное первое место.

Конечно, тот факт, что различные мыслители апеллируют к некоему общему источнику или авторитету, — еще недостаточное основание для их объединения в одну традицию или школу. Но с учетом других деталей он все же значим.

Декарт — основатель нового рационализма. Мы это подчеркиваем, ибо рационализм был чтим и в средние века. Даже Пьер Абеляр не начинает традицию схоластического рационализма, в ней присутствуют фигуры теоретически и более значимые: Фома Аквинат, Уильям Оккам, Роджер Бэкон... вплоть до Рамэ. Последнее имя особенно значимо в ряду непосредственных предшественников Декарта, хотя К. Фишер не обратил на него должного внимания. Следовательно, стоит вопрос: в чем отличие Декарта от рационализма прежнего времени. Считается неприличным, учитывая борьбу Декарта со схоластицированным Аристотелем и его сторонниками, сопоставлять Картезиуса со схоластами. Но без этого не обойтись. Какой бы острой ни была критика, она не снимает вопроса о сути дела и о том, чем продуктивно новым замещается старая доктрина.

Конечно, Декарт в своей критике не имел в виду схоластику вообще, а тем более в ее исторически прогрессивной форме периода Высокого Средневековья. Неясно, насколько знакома она была ему в нетеологической форме. Другой мыслитель — Лейбниц, более начитанный по этой части, более чуткий к вопросам логики, оказался куда справедливее, высоко оценивая логические «суммы» схоластов. История науки, правда, уже в XX веке, подтвердила верность интуиции Лейбница. Декарт отрицает или низко ценит научное достоинство логики в ее силлогистическом модусе. В хитросплетениях и казусах фигур силлогизмов исчезает мысль, содержание, нет движения к новому умственному приобретению. Старый рационализм имел две ипостаси: ритор и диалектическую и логико-силлогистическую. Ни одна из них не годилась в качестве органа науки. Новое в понимании Декарта — это методизм, т. е. организованное, регулируемое правилами движение мысли, в процессе

Декарт: образ философа в образе эпохи

которого приобретаются новые истины либо обосновываются и упорядочиваются уже имеющиеся. Но и здесь необходима оговорка. У него был предшественник и в этом: это упомянутый выше Пьер Рамэ. Об этом мыслителе непростой судьбы крайне мало известно, и он почти списан в архив историко-научных диковинок. Но в истории сдвига от средневековой культуры к новой он одна из ключевых фигур. Преодолевая инерцию схоластики, он выходит на пути методического истолкования движения научной мысли. Критикуя Эвклида, он вменяет ему в вину именно отсутствие метода, некоей регулятивности движения мысли. Возможно, что критика не вполне по адресу, да и сам метод Рамэ еще не может четко представить в его существе. В его трактовке не выявлены две важные стороны. Рамэ не выработал представления об объективных основаниях метода, которые делают его обязательным и общезначимым, и не уяснил природу его регулярности в виде системы конечных четко и однозначно сформулированных правил, связанных со структурно-количественными свойствами объекта, а не его качеством. Декарт стоит несравненно выше Рамэ и поэтому бесспорно признан основателем рационализма науки и философии Нового времени.

Время меняет оценки людей, событий и даже целых эпох. Суда истории нет — это в значительной степени бессмысленная риторическая фигура, и напрасно ей придают какое-то священное значение. Но меняются во времени не только оценки — куда важнее, что меняются сами их объекты. Бывает так, что размываются их очертания, и они исчезают, как бы растворяясь в окружающем их фоне. Но бывает и так, что они подвергаются некоей констелляции, как бы коснеют, упрощаются, резко и однозначно очерчиваются, лишаясь качества и глубинного изменения. Люди вдруг начинают послушно соответствовать своим терминам-определителям: рационалист, мистик, вульгарный материалист, агностик... Образы и схемы, выкованные в классических монографиях, академических исследованиях, престижных энциклопедиях, скрывают живых личностей, которые выросли на почве раздираемых несогласиями динамичных эпох, отзывающихся в их душах сумятицей чувств и неустойчивостью влечений. В каком-то смысле это относится и к Декарту, кристальная ясность суждений которого, ставшая эталоном рационалистического пуризма, провоцирует нас на то, чтобы видеть его личность в одномерной рационалистической плоскости.

Возвращая ее к создавшему Декарта времени, мы обретаем единственную возможность в физиономии века различить черты облика одного из его творцов.

* Матвиевская Г. Я Петрус Рамус. М., 1974. с. 48.

Источник:

Фишер К. История Новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. - СПб.: Мифрил, 1994. - 560 с.-С.503-523.

Поиск в библиотеке по философии:



© Алексей Злыгостев, дизайн, подборка материалов, разработка ПО 2001–2005

Все права на тексты книг принадлежат их авторам!

При копировании страниц проекта обязательно ставить ссылку:

"Электронная библиотека по философии - <http://filosof.historic.ru>"

Сайт создан при помощи Богданова В.В. (кафедра истории и философии ТРТУ)





Баранов

В. (Одесса)

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АЛГЕБРЫ ДЕКАРТА

Статья предоставлена для публикации автором. Выходные данные публикации первой редакции статьи: Sententiae: Наукові праці Спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). - VIII-X (1-2/2003, 1/2004). - УНІВЕРСУМ-Вінниця, 2004. - С.120-131.

Одним из важнейших культурных приобретений эпохи нового времени явилось создание классического образца науки – математического экспериментального естествознания. Это утверждение, при всей своей очевидности и даже тривиальности, заключает в себе парадокс, связанный с самообоснованием новоевропейской науки. Ведь отличительной особенностью естествознания XVII-XVIII вв., превратившей его в науку в точном смысле слова, было построение его в виде строго объективного исследования самих вещей, причем предпосылки этого исследования полагались свободными от каких бы то ни было культурных влияний и установок.

Новоевропейская наука утверждала себя как познание, в котором вещи получают возможность свидетельствовать о самих себе (своих объективных свойствах) без каких-либо

помех, привносимых человеческой субъективностью. В то же время организация познания как исследования естественных свойств предметов, четко отделенных от свойств магических, сакральных и других, вынесенных научной установкой за пределы действительности, несомненно, является особым опытом культуры. И в первую очередь — выражением особой метафизической позиции, характерной для философии XVII-XVIII вв. Сам феномен новоевропейской науки может быть понят и прочитан лишь в целостном культурном контексте эпохи.

Одной из важнейших составляющих научного знания явилось обоснование математики как универсального языка науки и, равным образом, «языка самих вещей». По известному выражению Галилея, «книга Природы написана на языке математики».

Однако проблема, связанная со становлением новоевропейской науки, состоит в том, что сам этот единый универсальный язык в начале эпохи фактически отсутствовал. Его еще предстояло выработать. Для этого было необходимо, в частности, преодолеть эпистемологические размежевания, существовавшие внутри самой математики — прежде всего, обособленность геометрии и арифметики. Особая роль в этом преобразовании математической науки принадлежит основоположнику европейского рационализма Рене Декарту.

В большинстве работ, посвященных творчеству Декарта, и, в частности, в работах В. Ф. Асмуса [4], Я. А. Ляткера [13], Ch. Serrus [23], в связи с проблемой взаимоотношений между философской и математической составляющими его научной деятельности, акцент, как правило, делается на влиянии математических идей и методов на идеи и методы философские. Что, впрочем,

соответствует признаниям самого философа, сделанным им при изложении краткой истории развития своего метода в работе *Рассуждение о методе* [8, с. 33]. Действительный характер взаимоотношений между различными сферами интересов французского мыслителя позволяет, однако, говорить, скорее, о двусторонней направленности связей между ними. При этом, как нам представляется, обратное влияние философских взглядов Декарта на его математические построения изучено недостаточно. Среди немногочисленных примеров такого рода исследований можно назвать, в первую очередь, те страницы фундаментального труда Э. Кассирера *Познание и действительность* [10], где специально рассматриваются философские основания аналитической геометрии. Укажем также на работу В. Н. Катасонова [11], в которой изрядно модернизированная позиция Декарта противопоставляется взглядам Ньютона, сам же французский философ, исходя из упрека в операционалистском подходе к геометрической величине, обвиняется затем в формализации и технизации мышления в целом. Мысль о последовательном приложении Декартом его общепhilosophической позиции к математике высказывает М. К. Мамардашвили в цикле лекций о философии великого француза, изданных под названием *Картезианские размышления* [14, с. 157].

В области математики знаменитый основоположник новоевропейского рационализма прославился, в первую очередь, как один из создателей аналитической геометрии (см., например, [12], [16], [18]). Но отнюдь не меньшего признания заслуживает вклад выдающегося ученого в развитие алгебры (см. [5], [17]). Закладывая фундамент для дальнейшего развития алгебраической науки, Декарт во многом иначе, нежели его предшественники, подошел к решению насущных методологических проблем, и в этом отразилась специфичность его философских

умонастроений. Чтобы разобраться в существе мыслительной работы, проделанной Картезием при совершенствовании алгебраических методов, для начала обрисует характер математических дисциплин в том виде, в каком они существовали во времена Декарта.

До XVII века, в первой половине которого протекала деятельность французского ученого, еще не сложились представления по поводу многих из тех понятий, которые являются основополагающими в современной математике. Так, в частности, не существовало понятий вектора, переменной, функции [21]. Математики имели дело в основном только с рациональными (положительными) числами и элементарными геометрическими фигурами. Сама математика как совокупность точных наук, изучающих категорию количества, складывалась из арифметики и геометрии (той, что теперь принято называть элементарной). Об алгебре как о самостоятельной математической дисциплине говорить еще было нельзя, поскольку существовало лишь множество разрозненных приемов решения числовых уравнений. Однако аналитический метод, ведущий свое начало от античности и используемый для решения арифметических задач – метод составления уравнений с целью отыскания неизвестного, – завоевывал все большую популярность [19, с. 137].

На алгебру, как на прообраз могущественного математического метода возлагались большие надежды. О ней говорили даже как о возможном универсальном методе решения любых математических задач. Проблема, однако, заключалась в том, что задачи арифметические и геометрические, как собственно и сами арифметика с геометрией, считались существенно различными по своей природе.

Что представляла собой геометрия XVI — начала XVII века? Чем она была в отсутствие теории действительных чисел? Большинство величин, в частности, отрезки, являлись для нее неизмеримыми, неисчисляемыми. Если сегодня мы тесно связываем отрезок с его длиной, выраженной действительным числом, то в те времена отрезкам в геометрии не приписывалась определенная числовая мера. Строгая научная дисциплина геометрия и ремесленная логистика, занимающаяся приблизительными вычислениями, необходимыми для практики существовали раздельно. Собственно ученые-математики могли говорить лишь об отношениях геометрических величин, отношениях отрезков. Равенство отношений выступало особым, нечисловым, типом тождества и устанавливалось на основании теории пропорций Евдокса, греческого математика III века до н. э. [1, с. 580].

Образ геометрии того времени сложился в результате пифагорейского кризиса математики, обнаружившего существование несоизмеримых отрезков — отрезков, отношение между которыми не выражается с помощью двух натуральных чисел. Как известно, пифагорейцы, утверждавшие, что все есть число, были убеждены в том, что отношение любых двух величин всегда можно выразить в виде отношения чисел, где под числом подразумевалось собрание единиц. Однако, оказалось, что в случае стороны квадрата и его диагонали общую меру, служащую для построения такого числового отношения, найти невозможно. Установление этого факта послужило причиной крупнейшего кризиса в истории математики [1]. Никакого иного способа нахождения общей меры, пригодного и для злополучного квадрата, грекам найти не удалось. В дальнейшем по необходимости геометрия стала развиваться самостоятельно, независимо от арифметики. При этом, с точки зрения одних ученых, она по своему

научно-философскому статусу возвышалась над арифметикой, так как выяснилось, что множество отрезков шире множества чисел. С точки зрения других, разделявших позицию Платона, геометрия обладала определенной концептуальной порочностью по причине своей зависимости от пространственного воображения, привязанности к чувственным образам. Так или иначе, но отрезок и геометрическая фигура в математике того времени выступали особым, весьма специфическим видом количества — непрерывной величиной, в отличие от дискретного числа [1, с. 593].

И вот в ситуации раздельного существования арифметики и геометрии перед математиками остро встает вопрос: возможно ли в геометрии применить аналитический метод, столь успешно применяемый в арифметике, где недавно с его помощью были решены в радикалах уравнения 3-ей и 4-ой степеней [17, с. 130]? Возможно ли этот замечательный метод сделать универсальным математическим методом?

Сама по себе идея универсального метода, используемого во «всеобщей математике», основывалась на убеждении в существовании единой математической науки, охватывающей все многообразие математических дисциплин. Эта заветная идея, зародившаяся некогда у пифагорейцев, активно развивалась Платоном и была воспринята затем Евклидом, Ямвлихом и Проклом [9, с. 625]. Она представляла всеобщую математику как важнейшую из всех существующих наук, которая не только превосходит все прочие дисциплины, но и служит им основанием. Притягательная и древняя, как сама исследовательская практика, мечта многих ученых о подобной фундаментальной и целостной науке с приходом Нового времени стала казаться близкой к своему осуществлению.

Проблему создания универсального метода, наряду с другими, пытался решить, развивая свое «аналитическое искусство», знаменитый создатель алгебраической символики — Франсуа Виет. Именно он — французский юрист, посвящавший математике свободное от работы время, — ближе всех подошел к тому рубежу, который впоследствии преодолел Декарт. Поэтому на вкладе Виета в сокровищницу математического знания стоит остановиться особо.

Чего недостает алгебре для того, чтобы успешно применяться в геометрии? Почему исчерпала свои возможности столь продуктивная в античности «геометрическая алгебра»[\[21\]](#)? Что остановило ее продвижение вперед?

Для составления уравнений, очевидно, требуются четыре арифметических действия. Два из них, а именно, сложение и вычитание, имеют вполне естественную геометрическую интерпретацию. Как сложить между собой два отрезка или как вычесть меньший отрезок из большего, понятно само собой. Иное дело — перемножить отрезки или разделить один на другой. Нечто подобное умножению — операция, называемая «приведением» отрезков, применялась в геометрической алгебре, но ее результат был достаточно специфичен. По вполне очевидным, с точки зрения здравого смысла, соображениям произведение двух отрезков интерпретировалось как прямоугольник с соответствующими сторонами, трех отрезков — как параллелепипед [\[20, с. 42\]](#). Если исходить из природных человеческих способностей восприятия и представления вещей, а именно так и предполагалось в ту эпоху, то дальше идти некуда, и мы упираемся в естественную границу применимости геометрической алгебры.

В такой ситуации Виет отваживается на дерзкий шаг:

ступить в безвоздушное квазипространство — перемножить четыре отрезка. С этой целью он создает некоторое подобие известного образа мистической лестницы Иакова, ведущей на небеса. Ступенями своей «сверхъестественной» лестницы Виет делает, так называемые, «скаляры» (в переводе с латыни — ступени), как видно, являющиеся для него ступенями познания. Каждый «скаляр» характеризуется определенной размерностью. Так, отрезок — это «скаляр» единичной размерности, квадрат имеет размерность 2, куб — 3, затем мы покидаем наше земное, физическое пространство и наблюдаем некоторые «сверхтела», называемые С. А. Яновской «гипергеометрическими объектами» [22, с. 31]. Это «квадрато-квадрат», потом «квадрато-куб» и т. д. Чтобы «увидеть» эти тела, Виет, наверное, предполагал развивать мистические способности восприятия. Во всяком случае, представить и тем более изобразить их уже невозможно.

Созданные Виетом псевдогеометрические объекты предоставили ему формальную возможность спокойно применять к ним операции умножения и деления, соответственно складывая или вычитая при этом их размерности. И все же, даже такое смелое нововведение не решает всех проблем. Виет, как и многие математики того времени, преклонялся перед античностью и считал себя продолжателем ее традиций. Поэтому он развивал идеи античной геометрической алгебры, и у него сохраняется привычный для нее принцип однородности. Согласно этому принципу складывать и вычитать можно лишь величины одинаковой размерности, отрезки с отрезками, квадраты с квадратами и т.д. [22, с. 31]. Такое ограничение существенно препятствует установлению аналогии с числами, поскольку любые две степени, скажем, квадрат одного числа с кубом другого, мы всегда можем сложить и

получить при этом число. Геометрическая алгебра Виета или его алгебра-для-геометрии далеко не то же самое, что числовая алгебра или алгебра-для-арифметики. Геометрическая величина у Виета по-прежнему отдалена от числа.

Теперь, после необходимого введения в исторический контекст, мы можем обратиться непосредственно к самому Декарту. Как же поступает в сложившихся обстоятельствах «дворянин из Пуату»? Как оценивает он эти обстоятельства и деятельность своих предшественников?

Известно, что Декарт отличался большой решительностью и смелостью суждений. Привыкший со школьных лет собственным умом испытывать любое высказанное кем-либо суждение, он не признавал никаких иных авторитетов, кроме авторитета разума[3]. Математику, как и всю современную ему науку, считал несостоятельной и недостойной названия науки. Что касается деятельности предшественников, и, в первую очередь, шагнувшего дальше всех Виета, то ее результаты категорически не устраивают нашего героя. Говоря о работах своего соотечественника, он утверждает, что Виет заканчивает свое исследование там, где его стоило бы только начать [4, с. 148].

В подходе Виета Декарт не мог принять, в частности, того, что прославившийся французский юрист прибегает к построению псевдогеометрических объектов, т. е. таких, выражаясь словами философа, «необъяснимых фигур», которые не доступны нашему пониманию. К примеру, тысячеугольник, по словам Декарта, хотя и превышает возможности человеческого восприятия, в том смысле, что мы не в состоянии одновременно различить всю тысячу его углов, тем не менее, доступен последовательному представлению и потому в результате все-таки является

мыслимой фигурой^[4] [7, с. 390]. Совсем не так обстоит дело с квадрато-квадратом, который вообще нельзя считать протяженным телом, так как нам не известны никакие иные измерения, кроме длины, ширины и высоты. Следовательно, вводя в математику подобные понятия, Виет нарушает требования, предъявляемые Картезием к математическому методу, а именно, требования «ясности и отчетливости» мышления. Мышления, которое, с его точки зрения, должно идти рука об руку с воображением, со способностью представления вещей [9, с. 133]. Можно также предположить, что Виет входит в число тех математиков, которых Декарт в *Правилах для руководства ума*, не называя по именам, обвинял в неуместном мистицизме (Правило IV) [9, с. 88]. Итак, отвергая подход Виета, Декарт, главным образом, исходит из провозглашенного им принципа ясности и отчетливости мышления.

Помимо всего прочего пропасть между математическими дисциплинами, на которую в том же произведении [9, с. 90] указывает Декарт, после работ Виета не исчезла. Отвечая на вопрос о причинах ее существования, Декарт отмечает, прежде всего, тот факт, что математики слишком заняты изучением частных математических предметов — чисел и фигур. Никто при этом не думает о математике как о единой научной дисциплине, с единым предметом и методом.

Традиционно, под влиянием Аристотеля, математику считали совокупностью дисциплин, занимающихся изучением различных видов количества (дискретного и непрерывного). Таким образом, математика вводилась в круг других естественных дисциплин, которые изучают разные роды сущего. Как указывал Аристотель, различные сущности недопустимо смешивать в рассуждениях [2, с. 270]. Если начинать размышлять о величинах вообще, понимая под ними как числа, так и отрезки, то, что при этом будет выступать предметом наших мыслей? Некоторая, по выражению Аристотеля, «промежуточная» сущность, которая и не непрерывна и не дискретна [3, с. 105], а потому – бесполезна для рассуждений.

Не соглашаясь с существующей традицией, Декарт предпочитает говорить о математике как о единой науке, не зависящей ни от какого частного предмета (т.е. ни от «множества чисел», ни от «необъяснимых фигур»), как об универсальном методе научного познания и единственном надежном инструменте нашего разума, которым его наделила природа. Любая строгая и достоверная наука, по мнению Декарта, должна основываться на применении математического метода. Главное преимущество такого метода заключается в том, что он не нуждается в недостоверных опытных данных, но целиком покоится на «разумно выводимых заключениях». Говоря о математическом методе, Декарт не имеет в виду «общепринятую математику», но другую дисциплину, по отношению к которой арифметика и геометрия являются скорее «покровом», нежели частями. Эта наука должна содержать в себе «первые начала» человеческого разума и служить извлечению истины из какого угодно предмета [9, с. 90].

Исходя из этой общей установки, великий французский математик в ситуации, когда никто не видел реальной возможности для сближения дискретного числа и непрерывной величины, находит простой и элегантный выход. Для этого он использует, ранее нами упомянутую, теорию пропорций Евдокса.

После введения единичного отрезка — меры длины, т.е. такого отрезка, который играет роль арифметической единицы по отношению к множеству отрезков, далее Декарт поступает следующим образом. Рассматривая равенство отношений двух пар отрезков $\frac{b}{a} = \frac{c}{a}$ и считая отрезок d единицей, можно отрезок a принять за произведение отрезков b и c . Согласно теории Евдокса, для любых известных трех отрезков b , c и d искомый отрезок a всегда найдется и будет построен, причем однозначным образом. Следовательно, фиксируя d , мы можем для любой пары отрезков b и c строить отрезок a , называемый отныне произведением отрезков b и c [6, с. 11]. Аналогичным образом легко определить и операцию деления двух отрезков. Таким образом, основываясь на теории пропорций, можно определить операции над геометрическими величинами по аналогии с операциями над числами.

Введенные Декартом математические действия любым двум отрезкам ставят в соответствие третий, так как всегда позволяют для любых двух отрезков при помощи известных правил этот третий однозначным образом построить [5]. Идея Картезия выглядит гениальной по своей простоте. Ему не нужны никакие псевдогеометрические объекты. Проблема состоит только в одном — в необходимости фиксирования единицы длины, единицы меры.

С точки зрения реальных потребностей измерения дело представляется вполне логичным. На протяжении всей своей истории люди пользовались различными мерами длины. Однако, как мы уже отмечали ранее, в античной науке проводилась резкая, отчетливая грань, разделяющая математику как науку, с одной стороны, и логику как практическое ремесло, с другой. Измерение, в силу своей приблизительности, вносит недопустимую неточность в математические рассуждения [20, с. 54]. Для двух отрезков в геометрии либо существует общая мера, если они соизмеримы, либо не существует, если несоизмеримы. Никакой «абсолютной», общей для всех отрезков единицы нет и быть не может. Такова природа непрерывной величины согласно взглядам античных ученых и, в частности, Аристотеля.

Декарт, однако, полагал иначе. В сочинении *Правила для руководства ума* он развивает универсальную теорию измерения и называет единицу простой природой, общей для нескольких сравниваемых вещей [9, с. 140]. Для него является несомненным, что такая простая и неделимая, с точки зрения нашего познания, «атомарная» природа всегда отыщется. В сравниваемых вещах всегда есть нечто, постигаемое нами в едином, отчетливом акте представления. В протяженных вещах такой простой природой является само протяжение. Обнаружение простой природы служит гносеологическим основанием для введения единицы меры. Что же касается конкретного выбора того или иного отрезка в качестве единичного, то он является произвольным и зависит от условий решаемой задачи и от удобства вычислений.

Единица, о которой говорит Декарт в своих

рассуждениях, не выступает в роли некоторого эталона длины. Речь идет не о физической единице, а, скорее, о единице нашего понимания. У Декарта единица не существует в мире, реально, сама по себе, как вещь среди вещей, она идеальна, как идеальна природа вещи, и обнаруживается в вещах как то общее, что есть между ними, как принцип, являющийся основанием для сравнения вещей.

Исходя из своего понимания арифметических действий над геометрическими величинами, Декарт, действительно, сближает число и геометрическую величину. Если прежде, говоря о непрерывных геометрических величинах и дискретных числах, обращали внимание, прежде всего, на то, что есть отличного в этих двух родах количества, т.е. указывали на непрерывность одного рода и дискретность другого, то теперь между ними обнаружилось значительное сходство. Это сходство основано на общности познавательной задачи решаемой, как посредством числа, так и с помощью непрерывной величины. И то, и другое призвано служить инструментом для сравнения, установления равенства и неравенства всевозможных отношений между предметами. Равенство, усматриваемое непосредственно при рассмотрении «простых» и понятных вещей, нуждается в подготовке и прояснении, когда речь заходит о вещах более сложных [9, с. 133].

Таким образом, сближение числа и величины позволяет говорить об универсальной категории отношения, под которой понимается количественно выраженное отношение, отношение измеримости. Эта универсальная категория могла послужить фундаментом для возведения величественного здания «всеобщей математики»[6].

Отметим один, может быть, самый значимый, собственно научный результат нововведения Декарта. После определения арифметических действий над геометрическими величинами у нас впервые появляется возможность рассуждать и оперировать с числами в общем виде, подставляя вместо конкретных чисел буквенные обозначения. До сих пор алгебраические уравнения решались согласно конкретным образцам поиска корней уравнений с известными числовыми коэффициентами. Теперь, когда отрезок, привычно обозначаемый буквой, «породнился» с числом, стало возможным, абстрагируясь от конкретного значения числа, обозначить буквой произвольное число. Под выражением ab отныне понимается, в зависимости от контекста, иногда произведение любых двух отрезков, а иногда — произведение любых двух чисел, соответствующих этим отрезкам в качестве их длины. Перед математиками открылась перспектива проведения общих рассуждений в алгебре, что ранее было невозможно [19, с. 114].

После возникновения символики в алгебре впервые появляются строгие доказательства разного рода общих утверждений, начинают выводиться формулы и строиться общие методы решения некоторого класса задач. Только теперь возникает собственно алгебраическая теория, а вместе с ней и алгебра как теоретическая научная дисциплина[7].

В нашу задачу не входило обращать внимание читателя на особую изобретательность, продемонстрированную Картезием, но мы желали указать на причины, по которым Виет, по-видимому, не мог согласиться с Декартом в спорном вопросе, что считать допустимыми математическими объектами. Виет предполагал возможным построение «сверхтел», а Декарта не смущало перенесение арифметических свойств с чисел на отрезки. В обоих

случаях для обоснования нововведений ученым пришлось бы прибегнуть — что собственно Декарт и делал — к философским аргументам. В частности, Виет должен был обосновывать существование «гипергеометрических объектов», т.е. говорить об онтологическом статусе его «скаляров»[\[8\]](#), а Декарту, в свою очередь, приходилось объяснять странные свойства новой математической операции, результат которой зависит от субъективного выбора единицы меры. Отметим, что оба ученых, каждый по-своему, входили в конфликт со сложившейся математической традицией.

В заключение подытожим результаты, к которым мы пришли в ходе выявления гносеологических оснований возникновения алгебры как самостоятельной теоретической дисциплины. Как мы полагаем, такими основаниями, в первую очередь, послужили:

- 1) требование ясности и отчетливости мышления, предъявляемое к настоящему, подлинно научному методу;
- 2) представление о центральной роли целостной математической науки по отношению ко всему кругу естественнонаучных дисциплин в качестве единого достоверного метода познания;
- 3) замена онтологического понимания природы меры, единицы измерения на гносеологическое понимание, вытекающее из представления о том, что основанием для сравнения всех протяженных вещей является существование простой и очевидной природы протяжения;
- 4) возведение понятия отношения в ранг единого общего предмета изучения для всей совокупности математических дисциплин.

[1] Согласно легенде, первооткрыватель несоизмеримости — Гиппазий, неосторожно поделившийся своими идеями во время морского плавания, был выброшен разгневанными попутчиками за борт.

[2] О геометрической алгебре древних см. [20, с. 38].

[3] По свидетельству биографов, уже в пору обучения в коллеже Ла Флеш Декарт не читал приводимого в книге доказательства прежде, чем ему удавалось найти собственное.

[4] А других достоверных мыслительных операций помимо простого одноактного усмотрения или интуиции и последовательной группы таких ясных и отчетливых интеллектуальных прозрений Декарт не признавал. Об этом он недвусмысленно заявляет в работе *Правила для руководства ума* [9, с. 91].

[5] Если интерпретировать число как отрезок соответствующей длины, то можно сказать, что Декарт расширил операцию произведения с множества измеримых отрезков на множество всех отрезков.

[6] Известным со времен античности термином «всеобщая математика» (*mathesis universalis*) Декарт предлагает заменить заимствованный у арабов термин «алгебра» [9, с. 89].

[7] В исторической литературе создателем алгебраической символики, как правило, считается Франсуа Виет. Действительно, в произведениях Виета впервые применяются символы для обозначения не только неизвестных величин, входящих в уравнение, но и для обозначения переменных коэффициентов уравнения. Однако у Виета, как мы уже говорили, в силу усложненности перехода от «скаляра» к числу, алгебраическая теория довольно далеко отстоит от числовой алгебры. Алгебраическая теория Виета — это теория «скаляров», и его символика относится, прежде всего, к скалярам, а не к числам. Его уравнения тоже не числовые, а «скалярные», в его специфическом понимании термина «скаляр».

[8] К сожалению, подобными рассуждениями Виета, если они и были зафиксированы письменно, мы на данный момент не располагаем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алимов Н. Г. *Величина и отношение у Евклида* //

Историко-математические исследования. – 1955, Вып. VIII, С. 573-619.

2. Аристотель *Вторая аналитика* // Аристотель. *Соч.* в 4-х тт.— М., Т.2, 1978.
3. Аристотель *Метафизика* // Аристотель. *Соч.* в 4-х тт.— М., Т.1, 1976.
4. Асмус В. Ф. *Декарт.* — М.: Гос. издат. полит. лит., 1956.
5. Башмакова И. Г. *Основные этапы развития алгебры* // *История и методология естественных наук.* – 1986, Вып. XXXII, С. 50-65.
6. Декарт Р. *Геометрия.* — М.-Л., 1938.
7. Декарт Р. *Метафизические размышления* // Декарт Р. *Избр. произведения.* — М.: Гос. издат. политич. лит, 1950.
8. Декарт Р. *Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках.* — К.: Тандем, 2001.
9. Декарт Р. *Правила для руководства ума...* // Декарт Р. *Соч.* в 2-х тт. — М., Т1, 1989.
10. Кассирер Э. *Познание и действительность.* — С.-Пб.: Изд. «Шиповник», 1912.
11. Катасонов В. Н. *Метафизическая математика XVII в.* — М.: Наука, 1993.
12. Клайн М. *Математика. Утрата определенности.* — М.: Мир, 1984.
13. Ляткер Я. А. *Декарт.* — М.: Мысль, 1975.
14. Мамардашвили М. *Картезианские размышления.* — М.: Издат. группа «Прогресс»; «Культура», 1993.
15. Матвиевская Г. П. *Рене Декарт.* — М.: Наука, 1976.
16. Мордухай-Болтовский Д. Д. *Из прошлого аналитической геометрии* // *Труды Института естествознания АН СССР.* – Т. 4, 1952, С. 216-235.
17. Стройк Д. Я. *Краткий очерк истории математики.* — М.: Наука, 1990.



| [Философия](#) | [Словарь](#) | [Библиотека](#) | [Historic.Ru](#) | [История](#) |
[Мифология](#) | [География](#) | [Музей Лувр](#) | [Рефераты](#) | [Каталоги](#) |



Internet Explorer не мож...

[CD-версия библиотеки по истории и мифологии \(Historic.Ru\)](#)

[CD-версия библиотеки по философии \(Filosof.Historic.Ru\)](#)

Гуссерль о Декарте. (Столярова О.Е.)

содержание

О.Е.Столярова

Гуссерль о Декарте

Ортега-и-Гассет назвал темой нашего времени рациональность. Действительно, в XX в. картезианский идеал рациональности, лежащий в основе современной цивилизации, становится тем полем критических размышлений, на котором строится новая философия, рождаются новые философские направления, складывается новый философский язык. Одним из философских учений, определивших еще в начале века методы и мотивы размышлений о рациональности, стала феноменология Э.Гуссерля, так как именно в ней картезианские принципы и интенции картезианства были доведены до кульминации. Именно феноменология Гуссерля, наиболее полно выразившая дух времени и во многом сформировавшая облик современной философии, соединила классические критерии достоверности и самоочевидности знания с новыми парадигмами теоретического мышления и моделями теоретического дискурса, открыв тем самым первые для разнообразных интерпретаций с новых точек зрения. История феноменологии – от “неокартезианства” Э.Гуссерля до

многочисленных представителей широчайшего феноменологического движения – это отчасти история метода и принципов картезианства и, следовательно, классической рациональности, ставших одной из главных тем философии XX в.

Метафизика Декарта, построенная на принципе *cogito*, становится поворотным пунктом в истории новоевропейской философии, в котором видоизменяются и принцип, и задачи философии: теперь вопрос о возможности и условиях познания предшествует вопросу о познаваемости сущности вещей. На первый план в философском процессе выходит субъект познания с его способностью обеспечить абсолютно очевидные и надежные основания для любого знания. “Размышления” Декарта были систематической попыткой исключить из познания всякое мнение, которое было допущено, исходя единственно из некоторого авторитета, и отработать свой собственный путь размышлений, основанный на одном абсолютно несомненном факте – факте *cogito*. На этом факте, используемом в качестве критерия ясных и отчетливых идей, Декарт возвел систему достоверного знания, “универсальную математику”, все положения которой дедуцированы из первоначальных интеллектуальных интуиций. Прочным фундаментом декартовской “универсальной математики” становится чистое сознание, освобожденное от чувственных компонентов, доступ к которому обеспечивается посредством методической процедуры сомнения. Обосновывая метод сомнения, Декарт указывает на повседневный чувственный опыт мира, в котором философский, т.е. рефлексивный, ум не находит ничего абсолютно достоверного. Любые утверждения, даже те, которые представляются нам наиболее достоверными, не имеют никаких гарантий их истинности, так как обман чувств нередко приводит к несоответствию между нашими мыслями и предметами мыслей, вещами, находящимися вне досягаемости сознания. Поскольку соответствие первого и второго никогда не может быть гарантировано от возможного сомнения, Декарт признает в качестве несомненного только состояние сознания познающего субъекта, делая предметом своего исследования источник любых сомнений – саму способность мыслить: “при стараниях открыть ложность или сомнительность исследуемых положений... я не встречал ни одного сомнительного положения, из которого нельзя было бы извлечь какого-либо достаточно надежного заключения, хотя бы того, что в этом положении нет ничего достоверного”¹ .

Сомнение как метод декартовской философии имеет не практическое, а теоретическое значение и положительный, а не отрицательный смысл: сомневаясь, размышляющий философ всякий раз совершает поворот к сознанию, делая предметом мысли не утверждения, обладающие характеристиками истинных или ложных, а собственное *cogito* – источник любых утверждений и оценок. Универсальное сомнение, т.е. то, которому может быть подвергнут весь сознательный опыт, не устраняет последний, но, напротив, соотносит его с началом или основанием, устанавливающим очевидность в качестве самоочевидности, так как *cogito* – первое очевидное утверждение и первый, непосредственно данный сознанию его объект.

Cogito Декарт понимает в самом широком смысле: когда я исключаю из рассмотрения все сомнительное, то не остается ничего, кроме самого сомнения. когда я сомневаюсь в том, что вижу, слышу, ощущаю тепло, я не могу сомневаться в том, что мне кажется, будто я вижу, слышу, ощущаю тепло. Несомненное именуется моим восприятием, и, взятое именно в этом смысле, восприятие есть не что иное, как мышление². Мышление остается по отвлечении всего сомнительного, поэтому в нем Декарт заключает неотъемлемую особенность человеческого существования: мышление человека есть его истинное бытие³.

Таким образом, критерии истины Декарт извлекает из субъективных переживаний очевидности, поскольку всякое положение, которое так же очевидно, как и самодостоверность собственного мыслящего бытия, точно так же истинно: “истинно все то, что я воспринимаю весьма ясно и отчетливо”⁴.

Открытие фундаментального основания истины повлияло на всю новоевропейскую философию, определив абсолютный примат субъекта для человека Нового времени, а также ориентацию субъекта на научно-теоретическое познание мира. “Только в Новое время разум стал по своему основному пафосу – разумом познания; логика – истиной гносеологии”⁵.

Накануне XX в. возникает потребность в пересмотре и реконструкции того фундамента научного здания, который закладывался еще в XVII в. Постановка этой проблемы теперь связана с пониманием того, “что бытие мира и бытие субъекта не укладываются в рамки классической рациональности”⁶. В философии это оборачивается возвращением к “абсолютным основаниям” “классической рациональности” с целью

переосмысления этих оснований и даже их решающего преобразования. Значительные усилия в этом направлении предпринял Э.Гуссерль, который полагал, что внутренние потенции картезианства исчерпаны далеко не полностью.

Гуссерль выдвигает на первый план своей философии, в качестве ее основания, аподиктическую сферу чистой субъективности и обращение к ней возводит в принцип философского метода, вновь провозгласив тем самым идеал гносеологической очевидности основанием для всей философской мысли и для всего научного знания. Несмотря на то, что только в 1931 г., в работе “Картезианские размышления” Гуссерль обращается к подробному анализу непосредственного влияния философии Декарта на его собственную новую феноменологическую доктрину и называет последнюю “неокартезианством”, уже содержание более ранних работ Гуссерля позволяет выбрать из всего философского наследия опыт мысли Р.Декарта в качестве исторической параллели к феноменологии.

Развитие строгой или “чистой” феноменологии как науки о сущностных структурах сознания посредством коррелятивного изучения интенциональных актов (*poesis*) и их объективных референтов (*poema*) должно быть, согласно Гуссерлю, направлено на систематическое прояснение феноменов всей области фактического, которая служит исследовательским материалом для эмпирических наук, и, следовательно, на прояснение всех их научных интерпретаций. Таким образом, главный мотив феноменологии – это поиск научной строгости, закономерно приводящие к абсолютно радикальной философии.

Несомненно совпадение мотивов, руководящих Гуссерлем в его поисках беспредпосылочной науки и Декартом в его построениях “универсальной математики”. Как Декарта, так и Гуссерля не удовлетворяет состояние современной философии. И первый, и второй находят философию недостаточно строгой и радикальной. Оба отвергают любую историческую форму философии и требуют нового, радикального и совершенно индивидуального для нее начала. Под этим началом, обладающим характеристиками беспредпосылочности и самоочевидности, Декарт понимает сферу врожденных идей *cogito*, а Гуссерль, принимая кантовскую терминологию, – сферу трансцендентальной субъективности, конституирующей априорные сущности. Стремление к радикализации философии и для Декарта, и

для Гуссерля в первую очередь связано с попыткой обосновать единство всех наук в *cogito*, которое для Декарта становится точкой отсчета последующих дедуктивно выведенных истинных суждений, а для Гуссерля – единственной областью феноменологического анализа. Таким образом, проблема построения науки на абсолютных и беспредпосылочных основаниях выступает в качестве первой и главной задачи, которую оба философа ставят перед собой в начале своего философского пути.

По мере того, как феноменология Гуссерля движется от дескриптивной психологии к трансцендентальной науке, она все более соприкасается с философским наследием Декарта. Идентичность принципиальных идей в доктринах Декарта и Гуссерля распространяется на проблемы философского метода.

Уже в проблематике, разработанной Гуссерлем в “Логических исследованиях”, большую роль играет понятие самоочевидности, которое следует отнести непосредственно к философии Декарта. В качестве критериев истинности Гуссерль предлагает два – адекватность и аподиктичность. Адекватность означает соответствие между интенцией и наполняющим ее содержанием, аподиктичность – это несомненность, характеризующая такое соответствие⁷. Впервые так же формулирует критерии истинности Декарт, который строит на них свою философию. Но в “Логических исследованиях”, где только фрагментарно намечены трансцендентальные пути феноменологии, еще не присутствует концепция феноменологического метода, эпохе и редукции, ставшего затем областью наиболее строгого параллелизма между философскими системами Гуссерля и Декарта, а именно, между “заключением в скобки” и методом сомнения. Процедура редукции не получает методологического значения, пока феноменология остается в рамках дескриптивной психологии, т.е. пока под областью ее исследования Гуссерль понимает так называемый живой опыт сознания, как это было в “Логических исследованиях”.

Позже, в “Идее феноменологии” (1907), Гуссерль напишет, что он называл дескриптивной психологией феноменологию, концентрирующуюся только на сфере живого опыта в пределах его имманентного содержания. Но живой опыт – это опыт живого его, он эмпирически отнесен к объектам природы⁸ и, следовательно, не может быть полностью адекватным и аподиктичным. Феноменология

стремится быть “критикой чистого разума”, и поэтому в “Идее феноменологии” Гуссерля прежде всего интересует “чистый” опыт сознания, который сохраняется при “заключении в скобки” “живого опыта”. Для феноменологии, которая хочет быть эпистемологической, для теории знания (a priori) эмпирические отношения должны быть “заключены в скобки”. На этом пути возникает собственно трансцендентальная феноменология, методологическим принципом которой становится принцип эпохе и редукции. Начиная с временной приостановки нашей веры в реальность, которая кажется непосредственно данной, через изолирование области “чистых” феноменов редукция приводит к сфере трансцендентальной субъективности, в значительной степени совпадающей с декартовской сферой несомненного *ego*. Это отмечает О.Фалтон в статье “Картезианство в феноменологии”⁹. С ним согласен А.Гурвич, который в своей рецензии на статью Фалтона пишет: процедура эпохе и редукции в основном соответствует процедуре сомнения Декарта. Фактически, все характеристики универсального сомнения и того, что посредством его применения с несомненностью обнаруживается, применимы к феноменологической редукции и к ее результатам¹⁰.

Декартовский метод предписывает подвергнуть методической критике весь повседневный сознательный опыт, чтобы, исключив то, что оставляет любую возможность сомнения, соотнести его с абсолютно несомненными основаниями. В качестве несомненного бытия метод открывает субъективное бытие *ego* и его мыслительных актов. Ту же функцию в философии Гуссерля выполняют эпохе, или воздержание от суждений и редукция как движение от факта к сущности. И для Декарта, и для Гуссерля субъективность оказывается тем уровнем абсолютно очевидных оснований, на котором только может быть построено систематическое единство наук.

Традиция научной строгости, идущая от Декарта через философские системы Лейбница и Спинозы, в XIX в. переосмысливается эмпиризмом. Эмпиризм соотносит критерии истинности знания с разумом. Его методологический радикализм выражается в том, что для вынесения истинных суждений о каких-либо фактах эмпиризм стремится рассматривать факты сами по себе, которые должны управлять нашими суждениями и исключать все предубеждения, сформированные традицией или суевериями. Но эмпиризм идентифицирует поворот к фактам с поворотом к чувственному опыту, ограничивая тем самым научное исследование сферой

природы. В начале XX в. Гуссерль своей феноменологической доктриной оправдывает необходимость нового картезианского поворота к субъективно ориентированной философии. Такая философия, согласно Гуссерлю, способна с абсолютной очевидностью обосновать и объединить несамодостаточные эмпирические науки.

Рассмотрев в общих чертах феноменологический метод Э.Гуссерля, можно утверждать, что этот метод при всем своеобразием во многом вновь воспроизводит картезианскую проблематику. Однако, явная перекличка изначальных идей и посылок феноменологии с принципами декартовской философии остается до середины 20-х гг. XX в. в целом в работах Гуссерля не проанализированной. Несмотря на некоторые размышления по поводу картезианского наследия в феноменологии (например, в “Идеях” в качестве предшественника феноменологии Гуссерль упоминает Декарта в ряду таких представителей субъективистской эпистемологии, как Юм и Кант¹¹), пока Гуссерля интересует принципиальная новизна его доктрины, исторические параллели, в частности философия Декарта, остаются в его исследованиях на заднем плане. Но с течением времени сознательная ориентация на Декарта в феноменологии Гуссерля становится все более заметной. Систематический анализ влияния философии Декарта на феноменологию, анализ их сходств и различий, был сделан Гуссерлем в парижских лекциях 1929 г. под общим названием “Введение в трансцендентальную феноменологию”. На основе этих, а так же страсбургских лекций того же года Гуссерль разработал “Картезианские размышления” (1931) – второе после “Идей” последовательное введение в проблематику трансцендентальной феноменологии, названной теперь “нео-картезианством”.

Такие исследователи “Картезианских размышлений”, как Ш.Штрассер, подготовивший для “Гуссерлианы” немецкий перевод этой франкоязычной работы, и ее английский комментатор Т.Эттиг отмечают, что “Картезианские размышления” – один из наиболее значительных текстов Гуссерля, т.к. в нем автор дает подробный обзор и анализ своей философии в целом. Наряду с этим в Размышлениях появляется новая феноменологическая проблематика, которая впоследствии будет отражена в “Кризисе”¹². Важность и уникальность “Картезианских размышлений” состоит также в том, что эта работа написана в тот период времени, когда Гуссерль испытывал необходимость в новой оценке своего отношения к истории

философии и, в частности, к философии Декарта и предпринимал попытки отойти от неисторического рационализма, вдохновленного Декартом и систематически изложенного в “Идеях”. “Картезианские размышления” являются значительным этапом на пути движения феноменологии Гуссерля к философии “жизненного мира”, включенной автором в контекст современной культуры.

Руководящей идеей “Картезианских размышлений” вновь становится философский радикализм, как это было в статье “Философия как строгая наука”, но теперь Гуссерль указывает на исторические истоки этой идеи, называя декартовские “Размышления” прототипом философской рефлексии¹³. Изучение работ Декарта повлияло на концепцию феноменологии, направив ее развитие от дескриптивной психологии к трансцендентальной философии¹⁴. Последнюю можно назвать “нео-картезианством”, т.к. ее метод и проблематика укоренены в философском наследии Декарта¹⁵.

Анализируя содержание работы Декарта “Размышления о первой философии”, Гуссерль выделяет ее главную цель – полное реформирование философии. Философия должна стать наукой, построенной на абсолютных основаниях. Для Декарта такое реформирование необходимо включало в себя реформу всех прочих наук, которые являются частями универсальной науки, философии. Только внутри систематического единства последней различные науки могут стать науками в подлинном смысле, в то время как в своем историческом развитии они не смогли добиться соответствия этому идеалу, т.к. не имеют полностью проясненных и несомненных оснований. Поиск путей реализации идеала подлинной научности приводит Декарта к субъективно ориентированной философии. Согласно Гуссерлю, декартовский поворот к субъекту осуществляется на двух уровнях. Сначала размышляющий должен “вернуться” к самому себе для того, чтобы отказаться от всех наивно и некритично воспринятых знаний как негарантированных от возможного сомнения. Теперь философское и любое другое знание будут построены заново, но уже таким образом, чтобы размышляющий был ответственным за него от начала и шаг за шагом. Философское знание – совершенно персональное дело философствующего, и поэтому оно должно возникать как обосновывающее себя знание, т.е. будучи направленным на универсальность абсолютных и несомненных интуиций. Сознательный выбор такой философской радикальности приводит к тому, что размышляющий начинает свой философский

путь с абсолютного отсутствия знаний. Теперь задачей философа становится поиск метода, руководствуясь которым можно будет построить подлинное знание, и исследование условий и возможностей этого поиска посредством рефлексии. Согласно Гуссерлю, такое начало философского пути, которое предлагает Декарт – не частный случай в истории философии, скорее, это должно быть прототипом размышлений любого начинающего философа, из которых только может возникнуть подлинная философия¹⁶ .

На более глубоком уровне субъективной ориентации размышляющий осуществляет поворот к его как к субъекту чистых когнитивных актов. Такой поворот достигается посредством радикального, методического сомнения. Стремясь с неизменным постоянством к абсолютному знанию, философ подвергает сомнению все существующее, ранее принимаемое на веру, для того, чтобы определить область абсолютного, которая могла бы послужить основанием для дальнейших философских построений¹⁷ . Когда процедура сомнения выполнена, становится очевидным, что та несомненность, с которой мир дан нам в естественном опыте, не выдерживает критики. Следовательно, вера в существование мира на первой стадии философских исследований становится неприемлемой. В качестве несомненного философ принимает только чистое его своих когнитивных актов, существование которого не зависит от предполагаемого несуществования мира. Далее для размышляющего докрываются аподиктические пути солипсического философствования, на которых из чистого и несомненного субъективного опыта может быть последовательно выведен объективный внешний опыт¹⁸ . Согласно Гуссерлю, Декарт пытается реализовать этот идеал, дедуктивно выводя существование Бога и истины, и затем, посредством последних, существование всего объективного поля метафизики и позитивных наук. Все эти выводы делаются в соответствии с “врожденными” принципами чистого его.

Гуссерлю представляется наиболее важным вопрос, могут ли декартовские идеи руководить нами при решении научных и философских проблем современности. В свое время Декарт увидел, что позитивные науки, которые должны осуществлять исследование на абсолютно рациональных основаниях, очень мало обращают внимание на прояснение самих этих оснований, что приводит к невозможности выявить всеобщность их фундаментальных концепций и методов. Гуссерль считает, что для европейской науки с середины

XIX в. это вновь становится серьезной проблемой. Современное состояние позитивных наук свидетельствует о том, что они испытывают необходимость в выработке универсальных принципов и методов, на основании которых они могли бы составить подлинное научное единство. Построенные на не критически воспринятых предпосылках, позитивные науки оказываются не в состоянии достичь желаемого единства. Время от времени внутри наук о фактах совершаются попытки реформировать собственные основания, но при этом не учитываются резюме декартовских размышлений, еще в XVII в. открывших возможности объединения наук. Это приводит к тому, что остается незамеченной уникальная роль философии, которую последняя могла бы сыграть в таком реформировании. Сама философия, согласно Гуссерлю, в начале века оказалась не способна ни заявить о своем истинном призвании, ни реализовать его.

Гуссерль видит главный симптом кризиса философии в отсутствии и, следовательно, в неспособности ее вырабатывать “объективно ценные результаты”, т.е. такие, которые выдержали бы проверку критики различных философских школ и направлений и представляли бы собой общефилософскую ценность. Вместо того, чтобы послужить примером и условием единой системы знаний, в основания которой положены несомненные принципы, философия, согласно Гуссерлю, являет собой образец утраченного единства. То сравнительное соответствие между своими целями, проблемами и методами, которым философия обладала в начале Нового времени, с конца XIX в. уже не может быть обнаружено. Вместо единства живой философии, считает Гуссерль, мы имеем разобщенную и несогласованную философскую литературу, вместо серьезных дискуссий различных теорий, в ходе которых могли бы быть выработаны общезначимые ценности, – псевдокритицизм, представляющий собой просто видимость философствования¹⁹. Эта ситуация – следствие утраченной веры в единство истинной философии, веры, которая в свою очередь должна отвечать общности фундаментальных предпосылок любых теорий. Поскольку и первое и второе в настоящее время отсутствуют, то “мы имеем так же много философий, как и философов”²⁰. Описанная Гуссерлем ситуация в философии совпадает, на что указывает сам Гуссерль, с тем состоянием философской культуры, с которым в юности столкнулся Декарт, и которое побудило его реформировать философию.

Декарт с точки зрения Гуссерля еще в 17 в. открыл для философии

возможности вырабатывать “объективно ценные результаты”, острую необходимость в которых испытывает философия 20 в. Эти возможности содержатся в принципе *cogito*, в котором, несмотря на его не всегда адекватное историческое развитие, изначально заложено стремление к радикальному завершению. Кризис философии, полагает Гуссерль, необходимо считать своеобразным призывом к тому, чтобы реализовать все потенции субъективно ориентированной философии²¹, не заимствовать доктринальное содержание картезианства, а возобновить его дух – дух подлинного философствования.

Анализируя естественный и непосредственный повседневный опыт мира, Гуссерль приходит к выводу, что та очевидность, с которой мы воспринимаем мир, не может считаться аподиктической. Опытная очевидность мира, при критическом обращении к ней всегда обнаруживает требование “абсолютно первой очевидности” т.е. такой, которая предшествовала бы установлению или отрицанию факта существования мира. Мыслимость несуществования мира становится у Гуссерля тем аргументом, который утверждает очевидность внутреннего бытия первой по отношению к очевидности естественного опыта. Строить универсальную и аподиктическую философию возможно, основываясь именно на ней, а не на существовании мира, который может рассматриваться только в качестве “принятого феномена”.

Так Гуссерль вновь обосновывает необходимость картезианского поворота к *ego cogito* как к последней и аподиктической почве для суждений, на которой должна быть построена радикальная философия. Опыт *cogito* может быть схвачен только рефлексивно, при обращении сознания на себя самого, т.е. при смене естественной установки на собственно феноменологическую, включающей в себя воздержание от суждений и трансцендентальную редукцию.

Теперь Гуссерль обращается к анализу *cogito*. Метод продумывания *cogito* отличается от метода, предложенного Декартом: Гуссерль стремится открыть те сущностные элементы *cogito*, которые, по его мнению, не заметил Декарт. Прежде всего – это интенциональный характер *cogito*, т.е. для Гуссерля сознание всегда выступает как направленное, как сознание о чем-то. Анализ *cogito* должен быть анализом *cogitata*. Декарт не отрицал направленности сознания на предмет, но он не заметил, что это касается не объектов, внешних

сознанию, а интенционально самоданных объектов. Декарт, по мнению Гуссерля, совершает неубедительный переход к метафизическим вопросам до того, как заканчивает исследование эпистемологических. Для Гуссерля самоочевидность *cogito* влечет за собой самоочевидность интенциональных данных сознания. Гуссерль отвергает все метафизические предположения (как предданные) и считает, что нельзя составить мнение о природе *cogitata*, исключив тот факт, что это – данные сознания. Декарт же, не придав значения этому факту, стал “отцом абсурдного трансцендентального реализма”²².

Гуссерлевская критика Декарта вращается в основном вокруг центрального принципа *ego cogito*. Декарт не делает различия между актом мысли и ее объектом. Гуссерль берет термин “интенциональность” у Brentano, но включает в него новый смысл: он говорит не об интенциональном отношении, но об интенциональности сознания, причем интенциональность понимается в трансцендентальном эпистемологическом и онтологическом смысле. Интенциональный анализ сознания влечет за собой анализ темпоральных структур *cogito*. Если в “Идеях” Гуссерль наделял *cogito* характеристиками и аподиктичности, и адекватности, то теперь он настаивает на том, что аподиктичная очевидность *ego cogito* по причине имманентной темпоральности последнего не может выражать свой смысл и структуру совершенно исчерпывающе. Анализируя опыт трансцендентальной субъективности, представляющей собой непрерывный поток сознания, Гуссерль указывает, что содержание темпоральных горизонтов *ego cogito*, которое разветвляется в прошлое и будущее, не дано нам адекватно²³. Трансцендентальный опыт моего трансцендентального “Я” – это всегда неопределенная общность того, что имеется как открытый горизонт²⁴ и, следовательно, он никогда не дан исчерпывающе, но только “намечен в живой очевидности “Я есть”²⁵. Этот упор на неопределенность сознательной жизни, на непроявленность ее горизонтных структур, характерный для “Размышлений”, вводит феноменологию в круг новых проблем, которые лежат уже за пределами субъективной науки в картезианском смысле.

Неудивительно поэтому, что среди исследователей феноменологии возникают существенные разногласия по поводу “удельного веса” философии Декарта в феноменологии. С одной стороны Гуссерль высказал свое отношение к Декарту уже тем, что назвал феноменологию нео-картезианством. Однако, даже учитывая такое

самоназвание поздней феноменологии, многие исследователи склонны считать, что “нео-картезианство” начинается там, где кончается философия Декарта²⁶. Другой взгляд на эту проблему, так же представлен в работах гуссерлевских интерпретаторов. В частности, он отражен в статье Д.Фалтона “Картезианство в феноменологии” и в рецензии на нее А.Гурвича²⁷. И Фалтон, и Гурвич считают, что феноменология возникает как закономерное развитие картезианских идей, исторически приводящих к трансцендентальным проблемам, и в целом не выходит за рамки субъективно ориентированной философии в том смысле, который изначально вложил в нее Декарт. Такие разногласия среди исследователей, по-видимому, зависят от разных историко-философских контекстов, в которые помещают феноменологию Гуссерля. Если рассматривать феноменологию в рамках субъективистской традиции, идущей от Декарта через Юма и Канта, то несомненно, феноменология может быть понята как наиболее адекватное ее продолжение. Если же иметь в виду дальнейшее развитие гуссерлевских идей в его последней работе (“Кризис...”) и, главное, экзистенциальную интерпретацию феноменологии, то уже в “нео-картезианстве” можно обнаружить те концепции и методы, которые не только не имеют явно выраженного картезианского прошлого, но характеризуют совершенно новую эпоху в современной философии, часто называемую посткартезианской.

Несмотря на то, что исходные принципы и методы декартовской доктрины и феноменологии совпадают, результаты их философского применения в оригинальном картезианстве и “нео-картезианстве” в значительной степени отличаются друг от друга. Декарт преимущественно занят проблемой раскрытия метафизической реальности субстанций, соответствующих нашим ясным и отчетливым идеям их. Это не только предполагает использование онтологического аргумента, но требует также внешней гарантии фундаментального правила: все, что я воспринимаю ясно и отчетливо – истинно. Так, идея истины для Декарта является следствием и утверждением трансцендентального существования соответствующей субстанции, ее породившей, Бога. Для Гуссерля концепция трансцендентальной субстанции в картезианском смысле лишена значимости. Гуссерль имеет дело только со способами представленности трансцендентных объектов сознанию и с теми априорными законами, которые управляют их конституированием. Поэтому его философский радикализм состоит в том, что он отвергает

доктринальное содержание картезианства и прежде всего онтологический аргумент. Для Гуссерля сам онтологический вопрос устраняется тем доказательством, с помощью которого на него традиционно отвечают. Оставаясь внутри имманентного сознания нельзя ставить вопрос о том как мое знание может достичь объективного значения вне себя. Такой вопрос, считает Гуссерль, может быть задан только в том случае, если есть возможность сопоставить внутренний опыт сознания и пространственные объекты, т.е. те, которые я воспринимаю как внешние. Но для феноменологии такое сопоставление абсурдно, так как все для меня значимое находится внутри моего сознания, а не вне его. Субъективность в феноменологии сама по себе исчерпывает все возможные смыслы и, следовательно, сама постановка вопроса о соответствии знания трансцендентному предмету бессмысленна. Перед феноменологией как перед трансцендентальной теорией познания стоит другая задача: исследовать трансцендентальные структуры субъективности, внутри которых осуществляется восприятие объектов. Поэтому вместо того, чтобы спрашивать вслед за Декартом, как, исходя из внутреннего опыта сознания можно утверждать существование внешних объектов, Гуссерль спрашивает: каким образом объекты, обладающие характеристикой трансцендентных, могут обнаруживаться в сознании и познаваться. Ответ на этот вопрос предполагает описание трансценденции в качестве феномена, наличествующего в сознании, и доступного посредством феноменологической редукции.

Разрабатывая свой строго субъективный философский метод, Гуссерль, как и Декарт, стремится найти в сфере “чистой субъективности” возможности, при которых результаты познавательной деятельности субъекта могли бы получить значение “объективно ценных”. Несмотря на то, что он отвергает метафизические построения Декарта, он принимает тот картезианский принцип, что знание прочно связано с бытием. Внутри трансцендентально редуцированного сознания, указывает Гуссерль, при помощи особого рода абстракции можно провести дальнейшую редукцию к строго солипсическому субъективизму посредством исключения всех имплицитных отношений к другим ego. После такого рода редукции феноменальный мир рассматривается Гуссерлем как принадлежащий исключительно собственному сознанию размышляющего. Этот мир Гуссерль называет имманентной трансценденцией. При редукции к имманентной трансценденции, согласно Гуссерлю, медитирующий необходимо искажает свою

сознательную жизнь. Учитывая, что опыт личного мира предполагает опыт внешнего общественного мира, в котором существуют другие его, мы можем сказать, что некоторые объекты подразумевают значение “объективной трансцендентности”, т.е. подразумевают нашу уверенность в существовании других его, для которых мир природы, культуры и социальности является идентичным. Гуссерль не устанавливает существование других его по аналогии. Посредством анализа внутренней жизни сознания Гуссерль открывает особый модус представленности Другого и называет этот род социального сознания трансцендентальной интересубъективностью. Таким образом, трансцендентальная интересубъективность становится тем путем, который приводит к объективной внешней реальности. Фалтон в своей статье “Картезианство в феноменологии” справедливо отмечает, что тема интересубъективности у Гуссерля является в своем роде интерпретацией онтологического аргумента: феноменологический анализ самосознания приводит к объективному миру других его, в то время как у Декарта самосознание включает в себя идею Бога и зависит от его существования²⁸.

Феноменология во многом представляет собой радикальную разработку некоторых картезианских принципов, однако ее философское своеобразие состоит в тех концепциях и методах, которые не были предвосхищены Декартом и выходят за рамки картезианства. Прежде всего, конечно, это относится к концепции интенциональности и методу интенционального анализа. Декарт считает, что при рефлексивном обращении сознание совпадает с самим собой, т.е. “схватывает” себя в качестве познающего. Возможность совпадения его с самим собой дана изначально, но внимание, сосредоточенное на внешних объектах, проходит мимо этой возможности. Выполняя процедуру сомнения, мы направляем наше внимание на самих себя, превращая естественную очевидность сознания в его аподиктическую очевидность. Для Гуссерля сознание всегда и полностью интенционально, поэтому сознание обращенное на самого себя, всегда обращено на свои интенциональные состояния. Следовательно, согласно Гуссерлю, сознание всегда открыто миру и может избежать слияния с ним только посредством вторичного восприятия этого мира в единстве его значения. Радикальные начала философии для Гуссерля состоят в открытии мира, который с одной стороны является как тотальная интенция, а с другой – как скрытая телеология, или продукт конституирования, придающего ему значение. Там, где у Гуссерля сознание совпадает с самим собой, оно

всегда совпадает со своими интенциями, или с миром.

Если в “Картезианских размышлениях” Гуссерль преимущественно сосредоточен на критическом анализе декартовского *cogito* и на изложении альтернативной программы реализации этого фундаментального принципа, то в последующей работе “Кризис европейских наук...” он обращается к историко-философской проблематике картезианства как основания современной науки и философии. Упущенные Декартом возможности трансцендентального поля опыта были заменены, согласно Гуссерлю, “метафизическими авантюрами” “объективизма”, ставшего главной характеристикой теоретических построений эпохи. Идеал философской радикальности полностью не реализовался. Две линии развития декартовской философии, рационализм и эмпиризм, не достигли трансцендентального уровня исследования, оставшись на теретико-познавательном. Только полный отказ от проблематики объективной научности и замена ее трасцендентальной проблематикой могут предложить пути преодоления кризиса наук.

Программа преодоления критического состояния науки и философии была названа Гуссерлем программой “нео-картезианства”. Однако, дальнейшая разработка темы *cogito* с его теперь уже до-логическим априори “жизненного мира” еще более отдаляет феноменологию от оригинального картезианства: она движется от абстрактного картезианского субъекта к конкретному субъекту “жизненного мира”. И первым историческим результатом феноменологической программы стали философские учения, известные нам под именем экзистенциализма, объявившего новую философию посткартезианской и постметафизической.

1 Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 266-267.

2 Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 25.

3 Фишер К. История новой философии. Декарт, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1994. С. 25.

4 Декарт Р. Размышления о первой философии. С. 29.

5 Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских

введения в двадцать первый век. М., 1991. С. 5.

6 Там же. С. 3.

7 Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. 2. Tübingen, 1968. S. 60-63.

8 Husserl E. Die Idee der Phanomenologie. Funf Forlesungen. Den Haag, 1950. S. IX.

9 Fulton J.S. The Cartesianism of Phenomenology. Essays in Phenomenology. The Hague, 1966. P. 58-77.

10 Gurwitsch A. Review of “The cartesianism of phenomenology” by J.S.Fulton.– Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 2. № 4 June 1942. P. 551-558.

11 Husserl E. Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie. Den Haag. Bd. 1. 1952. S. 62.

12 Mays W. Editorial. The Journal of the British Society for Phenomenology. Vol. 7. № 1. 1976. P. 1; см. также: Attig. T. New light on Edmund Husserl’s “Cartesian meditations.– The Journal of the British Society for Phenomenology. Vol. 7. № 1, 1976. P. 4 -17. См. также: Strasser St. Предисловие к переводу: Husserl E. Die Pariser Vortrage. Cartesianische Meditationen.– Husserliana I. Den Haag, 1950.

13 Husserl E. Cartesian meditations. The Hague, 1960. P. 1.

14 Там же.

15 Там же.

16 Там же. S. 2.

17 Там же. S. 3.

18 Там же.

19 Там же. S. 5.

20 Там же.

21 Там же.

22 Там же. S. 24.

23 Там же. S. 22-23.

24 Там же. S. 23.

25 Там же.

26 Osborn A.D. The Philosophy of E.Husserl. Columbia Un. Press., 1934. P. 8; см. также: Landgrebe L. Husserls Abschied vom Cartesianismus. – Philosophische Rundschau, 1962.

27 Fulton J.S. Op. cit.; Gurwitsch A. Op. cit.

28 Fulton J.S. Op. cit S. 74-78.

Поиск в библиотеке по философии:



© Алексей Злыгостев, дизайн, подборка материалов, разработка ПО 2001–2005

Все права на тексты книг принадлежат их авторам!

При копировании страниц проекта обязательно ставить ссылку:

"Электронная библиотека по философии - <http://filosof.historic.ru>"

Сайт создан при помощи Богданова В.В. (кафедра истории и философии ТРТУ)

