

II. ДЕКАРТ

1. Отношение к Августину и схоластике. Проблема сомнения

Основные положения картезианской метафизики, в особенности принцип "мыслю, следовательно существую", произвели глубокое впечатление на современников Декарта; и это не могли оспаривать даже те, кто не считал "cogito" сенсационной новинкой. Вместе с тем Мерсенн, Арно и другие эрудиты неоднократно указывали Декарту на параллели между 4-й частью "Рассуждения о методе" или вторым "Метафизическим размышлением" и отрывками из таких сочинений Августина, как "О свободном выборе", "О граде божьем", "О Троице" и др. Близость подходов Декарта и Августина к проблеме самосознания казалась современникам Декарта настолько многозначительной и "провиденциальной", что лишь немногие смогли оценить различие в применении "cogito" тем и другим мыслителями (тау, по мнению Паскаля – впрочем, не слишком объективному по отношению к Августину – у гиппонского епископа это положение было высказано "наугад" у Декарта же оно подразумевало "восхитительный ряд следствий" [179, 358]). Отвечая корреспондентам, указывавшим на сходство его "cogito" с августиновским, Декарт оставался верен долгу вежливости, а подчас даже утверждал, что ему чужды новаторские амбиции. В данном случае Декарт, отнюдь не желавший портить отношения с Ватиканом и Сорбонной и несом-

ненно учитывавший, что число его недоброжелателей и завистников возрастало пропорционально – числу приверженцев, был не прочь во избежание кривотолков вокруг "cogito" воспользоваться авторитетом Августина, в частности, для того, чтобы "заткнуть рот малоумным людям, которые старались придраться к этому принципу" (АТ, 3, 248). Тем не менее французский философ не собирался замалчивать из тактических соображений оригинальность, своей трактовки принципа "cogito" и по мере возможности подчеркивал отличие этой трактовки от августиновской. "Вы обязали меня, – писал Декарт из Лейдена одному из корреспондентов (по-видимому, Кольвию), – уведомив об отрывке из св. Августина, имеющем некоторое отношение к моему "я мыслю, следовательно я существую" (речь идет о 26-й главе XI книги "О граде божьем". – М.Г.); я прочитал его сегодня в библиотеке этого города. Я действительно нахожу, что Августин пользуется им, чтобы доказать достоверность нашего существования и затем, чтобы сделать очевидным, что в нас есть некий образ Троицы, обнаруживаемый в том, что мы существуем, знаем, что существуем, и любим это бытие и это знание, которое – в нас; тогда как я пользуюсь им, чтобы показать, что то Я, которое мыслит, есть нематериальная субстанция, не имеющая ничего телесного, а это – две весьма различные вещи" (АТ, 3, 247-248).

Сведения о тех или иных концепциях Августина Декарт мог почерпнуть как из ряда известных ему хрестоматий и учебников, так и из общения с ораторианцами. Вместе с тем вопрос о степени знакомства Декарта с сочинениями самого Августина остается спорным. Создается впечатление, что обращение французского мыслителя к августиновским трудам обычно носило справочный характер и вряд ли когда-либо было систематическим (ведь еще в коллеже Ла-Флеш Декарт весьма прохладно отнесся к предоставленной ему "заботливыми" иезуитами возможности скрупулезной проработки патристических и схоластических текстов). Будучи смолоду погруженным в изучение "книги мира" и никогда не посвящая "слишком много времени чтению книг философов" (АТ, 7, 235), Декарт проявлял довольно сдержанное

отношение и к авторитетам схоластики: он лишь изредка упоминал Фому Аквинского и делал однократные ссылки на Петра Ломбардского, Дунса Скота, Суареса (см.: [102, 13]).

Подход Декарта к проблеме сомнения заметно отличался от августиновского. Учитывая, что у Декарта всеобщее сомнение становилось прежде всего эффективным методологическим приемом, к тому же далеко не всегда безобидным с точки зрения теологов (недаром Арно опасался, "как бы не задел некоторых этот весьма свободный способ философствования, посредством которого все подвергается сомнению" (АТ, 7, 214-215)), допустимо провести демаркационную линию между строго методичным метафизическим сомнением Декарта и несистематическим, преимущественно религиозным сомнением Августина. Хотя оба мыслителя отводили принципу "cogito" особую роль в преодолении скептического сомнения, различие в употреблении ими этого принципа, акцентировавшееся Декартом, было достаточно рельефным: ведь картезианский гносеологический эгоцентризм, наделявший достоверное познание существования и сущности мыслящего Я определенной автономией, был ориентирован иначе, чем августиновский теоцентризм, в котором самосознание личности ставилось в полную зависимость от абсолютной триединой истины. Вообще говоря, в картезианской философии отразились и процесс секуляризации интеллектуальной жизни, и сопряженная с ним девальвация этических основоположений христианства, которые Декарт, в отличие от Августина, рассматривал не как непреходящие законы, определяющие структуру человеческого самосознания, а скорее как нормы общежития, тем более приемлемые, чем менее они ущемляют свободу философствования. Не случайно некоторые из теологов – современников Декарта подозревали его в неортодоксальности, а то и вовсе в скрытом неверии. Что говорить о недругах философа, если даже Арно, благожелательно настроенный по отношению к Декарту, характеризовал его следующим образом: "Его письма полны пелагианства, и за исключением пунктов, в которых он убеждал своей философией и каковыми являются существование бога и бессмертие

души, все, что можно сказать о нем наиболее благоприятного, – это то, что он всегда казался покорным церкви" [31, 671]. Да и в XX в. находились не только авторы, считавшие религиозность Декарта "искренней" [44, 58], но и авторы, видевшие в философствовании французского рационалиста "восстание против христианства" [140, 243].

Выясняя отношение Декарта к скептической традиции, не стоит забывать, что он имел довольно полное представление о воззрениях академиков и, по-видимому, был знаком с "Academica" Цицерона (см.: [108, 34-35; 204, 229]). "Хотя прежде, – писал Декарт в "Размышлениях о первой философии", – я видел немало книг, написанных об этом предмете (о сомнении. – М.Г.) академиками и скептиками, и не без отвращения подогревал такую капусту, я не мог, однако, не посвятить этому целое «Размышление»" (АТ, 7, 130). Кроме того, Декарту был известен "новый пирронизм" Монтеня и Шаррона, поднятый на пьедестал либертенами и привлекавший к себе внимание многих интеллектуалов, не удовлетворенных "школьной" философией (сам Декарт, несомненно, испытал влияние "Опытов" Монтеня и сочинения Шаррона "О мудрости"). Популярность скептических установок подтверждалась и тем фактом, что с опровержениями скептицизма выступили многие мыслители (будь то Шанэ, пытавшийся в ответ на критику Шарроном "князя догматиков" [68, 295] Аристотеля опровергнуть скептицизм посредством доказательства истинности аристотелевской гносеологии [67], Мерсенн – автор "сциентистского" опровержения пирронизма [156], или Силон, который, хотя и использовал в критике скептиков тезис о неоспоримости собственного существования [215, 178], не сумел полностью раскрыть антискептический потенциал этого тезиса). Однако никто из названных авторов не смог справиться со своей сверхзадачей и сколько-нибудь убедительно решить ключевую проблему критерия истинности.

В то время как другие критики скептицизма старались ослабить силу скептических аргументов и в противовес им продемонстрировать несомненность тех или иных философских, естественнонаучных и других положений, Декарт задался целью усилить до преде-

ла аргументацию скептиков и опровергнуть их, используя и даже совершенствуя их собственное оружие – всеобщее сомнение. Потому-то традиционные скептические доводы против возможности адекватного познания (в которых в качестве оснований для сомнения были выделены недостоверность чувственного познания и отсутствие надежного критерия, позволяющего отличить бодрствование от сна) Декарт дополнял гипотезами о "боге-обманщике" и о "злом гении". По мнению Декарта, методическое сомнение является не только лучшим средством преодоления предрассудков, но и целенаправленным поиском самоочевидных истин, и, значит, выступает наиболее рациональным способом как очищения ума от недостоверного знания, так и обретения достоверного знания. Иными словами, признавая методическое сомнение не самоцелью, а средством достижения несомненных истин (например, "я сомневаюсь, или мыслю, следовательно существую"), Декарт "не подражал скептикам, которые сомневаются только для того, чтобы сомневаться" (АТ, 6, 29); напротив, он стремился развеять опасения насчет того, что его гиперскептические доводы могут раз и навсегда столкнуть разум в такую бездонную "пучину", как "незнание Сократа или недостоверность пирронистов" (АТ, 10, 512).

Гиперскептическая аргументация Декарта была представлена в первом "Метафизическом размышлении" в форме последовательного рассмотрения трех предположений: о всемогущем "боге-обманщике", об отсутствии бога и о могущественном и коварном "злом гении". По мнению Декарта, если бы бог был способен обманывать, он мог бы заставить человека усомниться даже в достоверности математических истин (не говоря уже о всех остальных истинах). Вместе с тем гиперболическое сомнение, освобожденное посредством гипотезы о "боге-обманщике" от каких бы то ни было ограничений, могло бы быть обращено и против всемогущего виновника абсолютной недостоверности и послужить основанием для вывода о несуществовании бога. Выясняя меру убедительности атеистического скептицизма, Декарт придерживался мнения о том, что и в этом варианте скептицизма существование человека признается обусловленным ка-

кой-либо причиной (будь то рок или случай), однако, как заявлял Декарт, "чем менее могущественному творцу припишут люди мое происхождение, тем вероятнее, что я буду настолько несовершенен, что всегда буду обманут" (АТ, 7, 21). Своевременно "вспомнив" о недопустимости приписывания "всеблагому" и "всеправдивому" богу склонности к обману, Декарт задался целью соединить в одном "персонаже" такую склонность со сверхчеловеческим, хотя и не беспредельным могуществом, и выдвинул гипотезу о "злом гении", впрочем, не рассматривавшуюся в "Началах философии". При этом, подобно средневековым схоластам, Декарт был склонен ограничивать сферу "происков" коварного обманщика главным образом познанием внешнего мира и нигде не вел речь о способности "злого гения" зародить в человеческом уме сомнение в достоверности математических истин. Как известно, мечом, разрубавшим гордые узел гиперскептических хитросплетений, становился у Декарта принцип "cogito", самоочевидность которого обеспечивала "триумфальное" преодоление всеобщего сомнения и делала неизбежным вывод о том, что ни "злой гений", ни даже "бог-обманщик" не способны внушить сомневающемуся Я мысль о его несуществовании: "Меня может обманывать кто угодно, однако он никогда не сможет сделать так, что я стану ничем, пока я буду думать, что я есмь нечто" (АТ, 7, 36). Картезианская гипотеза о "боге-обманщике" предполагала оригинальную трактовку теологемы божественного всемогущества. Специфика этой трактовки рельефно проявилась в теории творения вечных истин, которая впервые была изложена Декартом в нескольких письмах, отправленных Мерсенну в апреле и мае 1630 г., и в которой получили развитие определенные тенденции, наметившиеся в леворадикальном номинализме XIV в. Ставя не только актуальное существование сотворенных вещей, но и их сущности в полную зависимость от абсолютно свободной воли творца, Декарт отвергал предположение о самодостаточности фундаментальных принципов логики, математики и т.д. "В отношении вечных истин, – писал он, – я снова говорю, что они являются действительными или воз-

возможными лишь постольку, поскольку бог познает их действительными или возможными, а не наоборот – что они познаются богом действительными, как если бы они были действительны независимо от него" (АТ, 1, 149). Изложив мнение об относительной автономии вечных истин, высказанное, по одному предположению, кем-либо из томистов [244, 190], по другому же, более обоснованному, – Ф.Суаресом [75, 272-273], Декарт констатировал наличие в данном мнении рецидивов "языческого" фатализма, ибо "сказать, что эти истины независимы от бога, – то же самое, что говорить о нем, как о Юпитере или Сатурне, и подчинять его Стиксу и судьбам" (АТ, 1, 145). Обуславливая истинность достоверно познаваемых человеком основоположений логики, математики и других наук свободным волеизъявлением творца, Декарт отнюдь не исключал вывода о том, что сотворенные вечные истины, включая принцип противоречия, не дают адекватного представления о мере божественного могущества, которое "превосходит границы человеческого разума" (АТ, 1, 150).

Абсолютизация непостижимости божественного всемогущества была сопряжена с нарастанием агностических тенденций в трактовке Декартом понятия сверхразумного божественного Я. Подобно тому как в апофатическом эгоцентризме Плотина первоначально был признан абсолютный субъект, сам по себе свободный от бытийности и других объективирующих его предикатов, так и в "отрицательной теологии" Декарта исходным становилось понятие "своевольного" абсолюта, пребывающего по ту сторону истины и лжи, добра и зла и т.п. (эгоцентризм Плотина и Декарта так или иначе предполагал абсолютизацию свободы, при этом примат свободы над бытием был выражен и в положении о том, что равноправие всех возможностей первичнее их градаций по отношению к актуальному бытию). Согласно Декарту, божественные "совершенства" реализуются и постигаются прежде всего в их отношении к человеку и к миру, и, следовательно, приписывание абсолютному субъекту каких-то качеств зависит от принятой системы предикации и происходит в рамках теологической катафатики, формализованной в соответствии с фундаментальными логическими принципами. Иными словами, когда Декарт рассуждал об "абсолюте в себе", он всячески подчеркивал непостижимую и ничем не ог-

раниченную свободу необъективированной божественной воли (в данном случае отождествление разума и воли бога означало не столько интеллектуализацию воли, сколько "иррационализацию" разума); когда же Декарт вел речь об абсолюте, соотнесенном с мыслящим Я и вообще с творением, он старался рассмотреть понятие всемогущества через призму понятия всесовершенства и представить "посюстороннюю" всеправдивость творца основой достоверного познания.

Акцентируя негарантированность наступления каждого последующего момента, Декарт, недаром слывший мастером смелых, подчас "авантюристических" мысленных экспериментов, утверждал, что коль скоро связь независимых друг от друга моментов осуществляется лишь при посредстве божественной воли вопрос "быть или не быть миру?" так же актуален для творца, как и тогда, когда мира еще не было. Вместе с тем высказывания о Вселенной, "висящей на волоске" божественного произвола, равно как и намеки на "самоубийственную" свободу абсолюта, не стесненную принципом противоречия, были, по замыслу Декарта, призваны оттенить непреложность выбора творцом "лучшего из миров" (согласно Декарту, оптимальность этого выбора всякий раз подтверждается наличным существованием мира, автоматически упраздняющим все другие возможные варианты). Картезианская теория непрерывного творения из ничего приравнивала "энергетические затраты", потребовавшиеся для создания Вселенной и обусловившие первый момент ее существования, к "затратам", необходимым для поддержания ее существования в каждый последующий момент времени. Стимулировавшееся данной теорией стирание граней между "чудом" и естественным событием выразилось, в частности, в допускаявшемся Декартом отождествлении существующего природного порядка не только с обыкновенным, но и с чрезвычайным божественным могуществом (по утверждению французского философа, "происходить естественным образом – не что иное, как происходить при посредстве обыкновенного могущества бога, которое никоим образом не отличается от его чрезвычайного могущества" (АТ, 7, 435)). Итак, неизменной первоизданностью теперешнего со-

стояния Вселенной оттеняется его привилегированное положение (в этом помимо прочего нашел отражение отход Декарта, редуцировавшего прошлое и будущее к настоящему, от установок ортодоксальной христианской аксиологии с ее преимущественно ретроспективной и историософской направленностью). Хотя, по словам Декарта, "абсолютная индифферентность в боге является наилучшим доказательством его всемогущества" (АТ, 7, 432), она всегда остается за пределами настоящего, не могущего не быть и определенного именно так, а не иначе. Согласно Декарту, через наличное существование как предел объективации воли творца божественное всемогущество реализуется в божественной всеправдивости, которая обеспечивает переход от "cogito" к совокупности других достоверных истин, в том числе и касающихся познания внешнего мира; в итоге "бог-обманщик" "изгоняется" из настоящего.

Ограничивая божественное всемогущество очерченными законом противоречия пределами возможного, точнее, воспринимаемого человеком как возможное, большинство схоластов постулировало принципиальную познаваемость всемогущества, или гипостазированной логической возможности; Декарт же видел в этом один из признаков "вульгаризации" понятия бога и признавал закон противоречия полностью подвластным свободной божественной воле. "Я смело утверждаю, – писал Декарт Мору, – что бог может сделать все то, что я воспринимаю как являющееся возможным, однако я не отрицаю столь же смело, что он может сделать то, что противоречит моему пониманию, а лишь говорю, что это заключает в себе противоречие" (АТ, 5, 272). Таким образом, Декарт недвусмысленно отказывался считать противоречие в человеческом понимании единственным критерием возможного и невозможного и, принимая во внимание контекстуальную обусловленность истинностных значений того или иного высказывания, воздерживался от экстраполяции логических законов конечного или потенциально бесконечного бытия на сферу актуальной бесконечности, допускающую ложность тавтологий и истинность антиномий. Не случайно у Декарта, предпочитавшего довольствоваться доступной любо-

му строго мыслящему человеку достоверностью и не дразнить воображение идеалом гиперболической, сверхчеловеческой достоверности, апофатика божественного всемогущества вытесняла принцип противоречия в область катафатики божественной всеправдивости. По мнению Декарта, наличное существование мыслящего Я и актуальная достоверность знания о внешней реальности являются наглядными подтверждениями всеправдивости творца, которая, будучи воплощенной в совокупности общеизвестных вечных истин, гарантирует правомочность закона противоречия в сотворенном мире (в этом случае аристотелевская силлогистика выступает как "евклидова геометрия" логического универсума). Вообще говоря, устойчивость закона противоречия в классических логических исчислениях обычно обеспечивалась неприятием перспективы их саморазрушения, обрисованной в тезисе Дунса Скота о том, что из противоречия следует любое высказывание. Поскольку же запрещение противоречия предполагало и недопустимость отождествления настоящего момента с прошлыми или будущими мгновениями, принцип противоречия мог быть признан и принципом топологического преобразования длительности в последовательность моментов, каждый из которых становится отрицанием предыдущего. Так, у Декарта, всячески возвышавшего онтологический статус настоящего, принцип противоречия принимался за логическую норму актуального сосуществования мыслящих субъектов, протяженных объектов и творца, опосредующего наличное субъект-объектное отношение. Именно в этой "традиционной" системе координат гипотеза о "боге-обманщике" отвергалась Декартом как противоречившая установкам спекулятивной теологии (коль скоро "форма обмана есть не-сущее" (АТ, 7, 428), а оно не может быть свойственно "высшему существу") и авторитетным свидетельствам теологов (поскольку положение о божественной всеправдивости, выступавшее "основанием веры" (АТ, 3, 359-360), "повторялось в стольких местах у св. Августина, св. Фомы и других" (АТ, 3, 360)).

Примечательно, что и развивавшееся Декартом онтологическое доказательство бытия бога опиралось на принцип противоречия. "Так же противоречиво, –

писал Декарт в "Размышлениях о первой философии", – мыслить бога (т.е. в высшей степени совершенное существо) лишенным существования (т.е. лишенным некоего совершенства), как мыслить гору лишенной долины" (АТ, 7, 66). Приведенное высказывание стоит сопоставить с рассуждением Декарта из его письма к Арно от 29 июля 1648 г.: "Я не отважился бы сказать, что бог не может сделать так, чтобы гора была без долины, или так, чтобы один и два не составляли три; но я лишь говорю, что он наделил меня таким умом, что я не могу представить гору без долины или сумму одного и двух, которая не равнялась бы трем, и пр., и говорю, что подобные вещи заключают в себе противоречие в моем понимании" (АТ, 5, 224). В данном случае напрашивается вывод о том, что и мысль о боге, лишенном существования, допустимо отнести к числу идей, заключающих в себе лишь, по выражению Декарта, "противоречие в моем понимании". Хотя сфера абсолютного POSSIBILISMA объявлялась запредельной по отношению и к "cogito", и к онтологическому аргументу, ее "официальное" признание Декартом означало, что тезис о существовании бога, доказывавшийся с использованием традиционных формально-логических средств, обладает относительной, конвенциональной "истинностью". Принципиальная фальсифицируемость онтологического аргумента, подразумевавшаяся в ряде рассуждений Декарта, была связана с фактическим признанием того, что приписывание богу существования, понимаемого как качество или отношение, является прежде всего реализацией и объективацией познавательного отношения мыслящего Я к абсолюту, представленному в форме понятия, и, стало быть, происходит в рамках привычной для человека двузначной логики. При этом Декарт довольно свободно интерпретировал теологический постулат о совпадении сущности и существования в боге; многие же другие защитники онтологического аргумента находили в буквальной интерпретации названного постулата основной способ обоснования правомерности перехода от реляционной трактовки существования к субстанциальной.

Интуитивное познание несомненного существования мыслящего Я выступало в качестве исходной по-

сылки в картезианском доказательстве бытия бога в известном смысле у Декарта "cogito" "обязывает" творца быть правдивым по отношению к разумным творениям, ведь до тех пор, пока Я действительно существует, т.е. находится в сфере действия законов непротиворечивой логики, высказывание "я мыслю, следовательно существую" не может быть превращено в ложное даже в гипотетическом случае прямого божественного вмешательства). Неудивительно, что самоочевидность "cogito", признанная эталоном ясного и отчетливого, т.е. достоверного познания, постигается, согласно Декарту, посредством интуиции, а не дедуктивного вывода. "Когда, – писал Декарт, – кто-либо говорит: "Я мыслю, следовательно, я есмь, или существую", он не выводит существование из мышления посредством силлогизма, а познает это посредством простой интуиции ума как вещь самоочевидную" (АТ, 7, 140).

2. Учение об интеллектуальной интуиции

"Под интуицией, – писал Декарт в "Правилах для руководства ума", – я подразумеваю не шаткое свидетельство чувств и не обманчивое суждение плохо слагающего воображения, а понимание ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения в том, что мы разумеем; или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция" (АТ, 10, 368). Таким образом, по мнению французского философа, интуиция ума является непосредственным, недискурсивным, простым и достоверным способом интеллектуального познания, который, в частности, реализуется в акте самосознания и в других столь же несомненных познавательных актах. Предупреждая о "новом употреблении" (АТ, 10, 369) термина "intuitus" в значении, существенно отличавшемся от общепринятого, Декарт старался отмежеваться от схоластического понимания интуиции (причем в данном случае семантические нововведения Декарта отнюдь не были голословными). Автора "Правил для руководства ума" явно не

удовлетворяла утвердившаяся в поздней схоластике расширительная трактовка интуиции как чувственного и интеллектуального опыта. Противопоставляя интеллектуальную интуицию как безусловно надежный способ обретения несомненных истин чувственной "очевидности", отмеченной всеми пороками недостоверного знания, Декарт подчеркивал неудовлетворительность схоластической дистинкции между чувственной и интеллектуальной интуицией. Действительно, хотя интеллектуальная интуиция обычно признавалась схоластами более достоверной, чем чувственный опыт, эти два вида познания никогда не обособлялись в схоластике с такой методичной последовательностью, какую стремился продемонстрировать Декарт.

Не скрывая своего гносеологического оптимизма, Декарт считал, что интуитивное познание предполагает не только констатацию наличия и существования познаваемой вещи, но и точное постижение ее сущности (да и сам человеческий ум, или "мыслящая вещь", интуитивно познает как собственные акты и существование, так и свою сущность, поскольку она проявляется в мышлении). В представлении о неисчерпаемой уникальности единичного, абсолютизовавшемся в отнюдь не исключавших агностических импликаций концепциях Дунса Скота и Оккама, Декарт, признававший основной сущностной характеристикой материальных субстанций протяжение, а нематериальных – мышление, видел лишь издержку неметодического, дорефлексивного познания. Картезианская дихотомия протяженного и мыслящего делала вполне оправданным вывод о том, что человеческий ум исчерпывающе познает протяженность вне-положенной телесной вещи как нечто абсолютно несвойственное его собственной природе; недаром в геометризации пространства и времени Декарт находил эффективный способ вычленения адекватно воспринимаемых онтологических инвариантов материальной Вселенной. Вместе с тем интуитивно, а значит, и весьма контрастно постигаемая субстанциальная разнородность материи и духа превращалась у Декарта в условие "топологического" самоопределения непротяженной "мыслящей вещи". Проблема интуитивного познания несуществующих объектов так или иначе

затрагивалась Декартом при рассмотрении им гипотез о "боге-обманщике" и о "злом гении". Однако эта проблема, волновавшая Оккама и оккамистов, в системе Декарта во многом утрачивала свою актуальность, коль скоро "спасительная" апелляция к божественной всеправдивости (гарантирующей, по мнению французского мыслителя, адекватность познания и убеждающей в подлинности, а не иллюзорности связи идей с их объектами) заключала в скобки экстравагантные допущения радикального POSSИБИЛИЗМА и делала чисто абстрактной возможность беспредметной интуиции. Кроме того; в отличие от ряда схоластов, полагавших, что интуитивным познанием – совершенным и несовершенным – могут охватываться все три модуса времени, Декарт, по-видимому, отказался от различения совершенного и несовершенного интуитивного познания и отстаивал тезис о направленности интуиции только на настоящее (согласно Декарту, в акте интуиции прошлое и будущее затрагиваются лишь в снятом виде, т.е. постольку, поскольку они актуально "мыслятся" в настоящем).

Считая излишней позднеминалистическую дистинкцию между особой и естественной достоверностью, Декарт неоднократно высказывался в пользу унитарной трактовки достоверности. Не случайно даже принцип противоречия, представлявшийся многим схоластам "основой основ", в картезианской метафизике утратил многие из своих исключительных привилегий и был наделен "благоприобретенным" статусом сотворенной богом "вечной истины"; возможность же существования той или иной вещи связывалась Декартом не столько с логической непротиворечивостью, сколько с наличием ясной и отчетливой идеи этой вещи. Примечательно, что Декарта, не зря пользовавшегося репутацией самоуверенного рационалиста, мало занимал вопрос о гиперболической достоверности, которая одними схоластами рассматривалась как недоступная человеку прерогатива божественного разума, а другими – как достижимая человеком только при посредстве благодатного божественного озарения. "Что нам за дело, – писал Декарт, – если кто-то, возможно, вообразит, что то самое, в истине чего мы были столь твердо уверены, кажется ложным богу или ангелу и потому, строго го-

воря, является ложным? К чему нам заботиться об этой абсолютной ложности, коль скоро мы никоим образом не верим в нее или даже нисколько не подозреваем о ней? Ведь мы располагаем уверенностью настолько твердой, что она никоим образом не может быть устранена; потому эта уверенность есть безусловно то же самое, что и совершеннейшая достоверность" (АТ, 7, 145).

Декарт часто использовал выражения "интуиция ума" и "естественный свет разума" как довольно близкие по смыслу, а подчас, например, в написанном в 1639 г. письме к Мерсенну, он употреблял их как взаимозаменяемые, называя "естественный свет, или интуицию ума", "интеллектуальным инстинктом" (АТ, 2, 599). Вместе с тем есть основания считать, что у Декарта было намечено (пусть иногда лишь пунктирно) определенное функциональное различие между интуицией и естественным светом. Естественный свет обычно понимался Декартом как врожденная человеческому уму способность к безошибочной оценке идей (в зависимости от их соответствия реальности, определяемого по степени их ясности и отчетливости) и, стало быть, к достоверному различению истинного и ложного. Согласно Декарту, естественный свет, будучи формальным условием и актов интуитивного видения, и актов адекватного опосредованного познания, неотделим от определения истинностного статуса суждений о познаваемом; интуиция же есть не столько пассивная констатация истинного или ложного, сколько способ образования ясной и отчетливой идеи познаваемого объекта и в то же время акт интеллектуального схватывания этой идеи.

Понятие естественного света широко использовалось и до Декарта, в частности в схоластике; причем при описании нюансов, привнесенных французским рационалистом в осмысление данного понятия, полезно учитывать разнообразие схоластических концепций естественного света. Ведь одно дело – когда картезианский иллюминизм сравнивается с августинианской теорией божественного озарения, акцентировавшей ущербность естественного света разума и его недостаточность для обретения непогрешимого знания, а другое – когда позиция Декарта сопоставляется с позициями некоторых схоластов (будь то до-

миниканец Фома Аквинский или францисканцы Уильям из Уэра и Дунс Скот), не настроенных принижать познавательную роль естественного света. Но в любом случае не нужно ни преувеличивать, ни преуменьшать оригинальность картезианского учения о естественном свете. Так, например, по мнению Фомы Аквинского, естественный свет деятельного разума, "высвечивая" и актуализируя в чувственном образе его умопостигаемый "инвариант", прежде всего создает условия для процесса абстрагирования, или образования общих понятий. Иными словами, в рамках своей теории абстракции Фома не был склонен одобрять "интуиционистскую" трактовку понятия естественного света, впоследствии столь импонировавшую Декарту, однако Дунс Скот признавал такую трактовку вполне приемлемой. Тем не менее функциональное своеобразие картезианской концепции естественного света по сравнению со скотистской становится ощутимым, если учесть, что при помощи указанной концепции Декарт закреплял относительную автономию теоретического и, в частности, научного познания. Не отрицая возможности сверхъестественного воздействия на человеческую волю божественной благодати, Декарт полагал, что при этом в первую очередь затрагивается морально-практическая сфера человеческой деятельности, так или иначе обособлявшаяся им от созерцания истины. Резкое же разделение сфер умозрительного знания, "озаренного" естественным светом, и практической жизни, обращенной к "свету веры", не могло не выглядеть довольно предосудительным в глазах теологов, в том числе почитателей августинианского иллюминизма, религиозно-этическая подоплека которого не вызывает сомнений.

И все же не следует упускать из виду эволюцию подхода Декарта к проблеме интуитивного познания, впрочем, весьма редко анализировавшейся в его поздних работах. "Интуитивное познание, – утверждал Декарт в письме, датированном 1648 г., – есть озарение ума, благодаря которому он видит в свете бога вещи, какие богу было угодно открыть ему посредством прямого впечатления божественной ясности на наш разум, который при этом нужно рассматривать не как деятельный, а только как воспринима-

ющий лучи божества" (АТ, 5, 136). Если оценивать приведенную дефиницию Декарта вне контекста, то вряд ли покажется безосновательным намерение некоторых теологов найти в ней свидетельство возвращения "блудного сына" в лоно ортодоксального августицианства (при этом, однако, не стоит игнорировать способность Декарта к лексической "мимикрии" и его соразмерявшееся с эпистолярным этикетом умение оправдывать ожидания своих корреспондентов). Как бы то ни было, необходимо уточнить, что в упомянутом письме Декарт (хотя во многих других случаях он воздерживался от экскурсов в область "индивидуальной эсхатологии"), отвечал на вопрос о характере познания божественной сущности в "потустороннем мире" и утверждал, что это познание является интуитивным и далеко превосходящим обыденный человеческий опыт и что лишь достоверность таких "посюсторонних" истин, как, например, "мыслю, следовательно существую", служит "доказательством способности наших душ воспринимать от бога интуитивное познание" (АТ, 5, 138). Иначе говоря, Декарт не ставил под сомнение самоочевидность истин, адекватно познаваемых в "земной" жизни, и даже при обсуждении типично схоластической темы "запредельного" видения он отнюдь не собирался ограничивать полномочия естественного света разума в сфере наличного человеческого знания.

Проблема соотношения недискурсивного и дискурсивного мышления изучалась Декартом в "Правилах для руководства ума" как проблема соотношения интуиции и дедукции. Декарт подчеркивал необходимость четкого различения этих способов достоверного познания. "Мы отличаем, – писал он, – интуицию ума от достоверной дедукции потому, что в последней обнаруживается движение или некая последовательность, чего нет в первой, и далее потому, что для дедукции не необходима наличная очевидность, как для интуиции, но она скорее заимствует некоторым образом свою достоверность у памяти" (АТ, 10, 370). Вместе с тем в "Правилах" прослеживается тенденция к систематическому сближению интуиции и правильной дедукции, что свидетельствует о стремлении Декарта избежать резкого противопоставления интуиции дедуктивному познанию и тем самым под-

твердить не только синтетическое единство "всеобщей математики", опирающейся на унифицированный методологический базис, но и субстанциальное единство человеческого мышления, гармонично сочетающего моментальность "простой интуиции" ума с временным развертыванием дедуктивного умозаключения. Если в картезианской онтологии идея дискретного времени, оформившаяся во многом благодаря успехам механистической физики, совмещалась с идеей непрерывного творения, апробированной в схоластике, то аналогичным образом и в рамках картезианской гносеологии понятие одновременности дополнялось понятием временного континуума, а дискретная совокупность независимых друг от друга моментов интуитивного схватывания "простых сущностей" рассматривалась в ее тесной связи с непрерывностью дедуктивного вывода, охватываемого некоей умопостигаемой длительностью. По мнению Декарта, правильная дедукция может быть сведена к интуиции ума, и, стало быть, достоверность дискурсивного познания редуцируется к достоверности недискурсивного схватывания. "Какие бы положения, – заявлял Декарт, – мы непосредственно ни выводили друг из друга, они, если бы вывод был очевиден, оказывались уже сведенными к подлинной интуиции" (АТ, 10, 389). Показательно, что наряду с традиционно допускавшимися в качестве основных компонентов системы научного знания сферами интуитивно познаваемых первоначал и дедуцируемых следствий Декарт выделял особую сферу научных положений, постигаемых "то посредством интуиции, то посредством дедукции" (АТ, 10, 370). "Сциентистская" подоплека учения Декарта об интуиции и дедукции лишней раз подтверждала существенно возросшую в XVII в. мировоззренческую и методологическую роль науки (прежде всего математического естествознания) как фактора теоретизирования. Учитывая, однако, определенную зависимость Декарта от схоластики и подчас вынужденное использование им схоластической терминологии, можно сделать вывод о том, что в картезианской гносеологии, новаторское значение которой отнюдь не сводилось к перестановке ряда акцентов или к уточнению смысла некоторых "школьных" терминов, на-

шел отражение сложный и не всегда однонаправленный процесс смены способов философствования.

3. Концепция самосознания

В картезианской концепции самосознания четко прослеживалась тенденция к сближению понятий мышления и сознания. "Под словом "мышление", – писал Декарт в "Началах философии", – я разумею все то, что сознается нами как происходящее в нас самих, поскольку в нас есть сознание этого" (АТ, 8(7), 7). Приведенная дефиниция Декарта и его выражение "мышление, или сознание", употребленное в полемике с Гоббсом (АТ, 7, 176) и в письме к Жибье, датированном 1642г. (АТ, 3, 474), дали некоторым эрудитам повод утверждать, что Декарт использовал термины "cogitatio" (мышление) и "conscientia" (сознание) как синонимичные (см., например: [80, 293; 141, 78]). Тем не менее, учитывая определение сознания, данное Декартом в "Разговоре с Бурманом" (1648г.): "Быть сознающим – значит мыслить и рефлексировать над своим мышлением" (АТ, 5, 149), следует признать, что в самый поздний период творчества Декарт подчас недвусмысленно воздерживался от безоговорочного отождествления понятий мышления и сознания и что различие данных понятий возможно не только в виде чисто формальных дистинкций, проводившихся в картезианстве (так, по утверждению одного из картезианцев, "сознание есть то, посредством чего мы сознаем, мышление же есть то, что мы сознаем" [34, 13-14]). Ведь это различие связывалось самим Декартом прежде всего с понятием рефлексии (reflexio), смысл которого он разъяснял следующим образом: "Когда взрослый человек чувствует что-либо и одновременно воспринимает, что он не чувствовал того же самого прежде, это восприятие я называю рефлексией и отношу его только к разумению, хотя бы оно настолько было соединено с ощущением, что оба возникали бы одновременно и не казались бы отличными друг от друга" (АТ, 5, 221). Итак, по мнению Декарта, благодаря рефлексии обеспечивается соотнесение нового знания с уже имеющимся интеллектуальным опытом,

а значит, и с умом как субъектом мышления, гарантирующим единство самосознания.

Использование понятия рефлексии отражало готовность Декарта рассматривать акты сознания не только в синхроническом, но и в диахроническом ракурсе и как-то учитывать генетическую связь между прошлым и будущим, обуславливающую динамическое единство человеческого самосознания. На озабоченность Декарта проблемой "связи времен" в сознании указывало и проводившееся им еще в "Размышлениях о первой философии" различие между актуальным и потенциальным сознательным восприятием. "Следует заметить, – писал Декарт, – что хотя мы всегда актуально сознаем акты, или действия, нашего ума, мы сознаем его способности, или потенции, не всегда и разве лишь потенциально" (АТ, 7, 246). С помощью этой дистинкции Декарт, помимо прочего, вероятно, надеялся сделать более убедительным свой тезис о непрерывности мышления (по мнению французского философа, мышление составляет сущность Я, или "мыслящей вещи", а "никакая вещь не может быть лишена собственной сущности" (АТ, 3, 423); причем картезианцы, пытавшиеся доказать совпадение подходов Декарта и Августина к проблеме самосознания (см., например: [87, 75-102]), вряд ли могли без заметных натяжек приписать аналогичное мнение гиппонскому епископу). Так, отводя важную роль в обосновании тезиса о непрерывности мышления учению о врожденных идеях, рассматривавшихся в качестве необходимого условия самоидентичности ума, Декарт утверждал, что человеческий ум всегда "имеет в себе идеи бога, самого себя и всех тех истин, которые называются самоочевидными" (АТ, 3, 424), но эти врожденные идеи далеко не всегда актуально осознаются человеком, и, стало быть, они осознаются им потенциально. Некоторые из оппонентов Декарта, в том числе Гассенди и Арно, задавали "каверзные" вопросы, призванные продемонстрировать, как картезианский тезис о непрерывности мышления вступает в конфликт со здравым смыслом и эмпирическими данными, почерпнутыми из эмбриологии, психопатологии и т.п. Однако Декарт был непреклонен в решимости отстаивать столь важное для него положение. "А почему же, – писал

Декарт в ответ на возражения Гассенди, – душе не мыслить всегда, если она – мыслящая субстанция? И что удивительного в том, что мы не вспоминаем мыслей, какие она имела в материнской утробе или в летаргическом сне, коль скоро мы, будучи взрослыми, здоровыми и бодрствующими, не вспоминаем очень многих мыслей, которые, однако, как мы знаем, мы имели. Ведь для припоминания мыслей, какие имел ум, пока он был соединен с телом, необходимо, чтобы в мозгу остались некие их следы, обращаясь или устремляясь к которым, ум вспоминал бы. Что же удивительного, если мозг младенца или больного летаргией непригоден для восприятия таких следов?" (АТ, 7, 356-357).

Хотя при рассмотрении традиционной дилеммы между интеллектуалистической и сенсуалистической трактовками сознания Декарт очевидно предпочитал первую трактовку, он (особенно в поздний период творчества) отдавал себе отчет в ее односторонности и, желая придать ей большую гибкость, воздерживался от безоговорочного сведения сознания к чисто интеллектуальной деятельности. Употребленное в "Началах философии" выражение "sensus sive conscientia" (чувство, или сознание) (АТ, 8(1), 7) свидетельствовало о том, что Декарт так или иначе учитывал различие между понятием сознания, направленного не только на самого себя, но и на внешний мир, и понятием сознания, присущего чистому Я и признанного саморефлектирующим мышлением. Вместе с тем Декарт, конечно, принимал во внимание специфику чувственного познания, обладающего в силу его непосредственного контакта с внешней реальностью правами относительной автономии. Называя чувственное восприятие "особым модусом мышления" (АТ, 7, 78) и одновременно стремясь отличить этот "смутный" модус от чистой мыслительной деятельности, Декарт старался отделить достоверное знание, основанное на интеллектуальной интуиции, от проблематичного и неотчетливого знания, приобретаемого при посредстве "не только внешних, но и внутренних чувств" (АТ, 7, 76); и, возможно, с этой целью он проводил в поздних писаниях четкую демаркационную линию между мышлением и его отдельными видами, в том числе и чувством (см., на-

пример: АТ, 5, 221). "Сенсуалистические" мотивы в картезианской концепции сознания, свойственного эмпирическому Я, не в последнюю очередь были связаны со стремлением Декарта отразить своеобразие непосредственного восприятия как "испытываемых" волевых актов, так и самой свободы воли (как известно, Декарт, утверждавший, что свободный в своем выборе человек хочет познать больше, чем он может, видел причину заблуждений именно в несоответствии между спонтанным максимализмом воли и расчетливой познавательной умеренностью разума).

Тем не менее нет достаточных оснований для безоговорочного сближения учения позднего Декарта о сознании с августиновской концепцией внутреннего чувства или аристотелевской теорией общего чувства (кстати, по мнению французского рационалиста, деятельность общего чувства, сводящаяся к функционированию одной из мозговых желез, может быть объяснена "только из расположения органов" тела (АТ, 11, 201); не случайно выражения "общее чувство" и "общее чувствилище" зачастую употреблялись Декартом как взаимозаменяемые). К тому же преимущественно интеллектуалистическая трактовка чувства подразумевала у Декарта и ряд радикальных импликаций. Так, развивая тезис Декарта о неприсущности животным какой-либо мыслительной деятельности, нетрудно было прийти к выводу о том, что животные не обладают даже способностью чувственного восприятия, если под последним понимать нечто большее, чем чисто физиологическое функционирование того или иного телесного органа. Учение об автоматизме животных, полагавшее в непосредственном осознании психической активности ее чуть ли не единственный критерий, вызвало резкие нарекания со стороны критиков картезианства. Хотя сам Декарт из тактических, соображений иногда подчеркивал гипотетический характер этого учения, он не обнаруживал желаний идти на компромисс в своей критике Монтеня и Шаррона, выдвигавших тезис об отсутствии принципиального различия между душами людей и животных (см.: АТ, 4, 575). (Доводы в защиту учения об автоматизме животных были приумножены картезианцами, старавшимися дополнить аргументацию Декарта цитатами из сочинений Авгу-

стина или из Библии (см., например: [70, 257-276]); причем на фоне усиливавшейся "августинизации" картезианства отнюдь не казались экстравагантными попытки Мальбранша и других знатоков Декарта и Августина доказать близость позиций этих мыслителей по вопросу о душах животных (см.: [151, 3, 236].)

Разрабатывая динамическую концепцию времени, Декарт считал реально существующим лишь настоящее и рассматривал смену независимых друг от друга моментов прежде всего как условие непрерывного воспроизведения "теперь" не случайно и в картезианской теории сознания, редуцировавшей психическую длительность к последовательности состояний ума, подчеркивалось привилегированное положение настоящего, постоянно оказывающегося в центре сознательного восприятия. Хотя Декарту порой приходилось сталкиваться с проблемой бессознательного или подсознательного, он не видел в ней реальной проблемы (см.: [149, 258]) и старался или свести "подсознательные" психические акты к чисто физиологическому функционированию того или иного телесного органа, или возвысить их до уровня сознательной деятельности. Эта жесткая альтернатива, схематично закреплявшая примат актуально сознаваемого над неосознанным, не могла удовлетворить даже философов, испытавших влияние идей Декарта (попыткой конструктивного преодоления упрощенного картезианского схематизма явилась, например, лейбницианская теория малых восприятий, в рамках которой бессознательное было признано особой сферой психического, весьма естественно отражающей специфичность временного континуума).

Непоследовательность подхода Декарта к проблеме сознания так или иначе была связана с противоречивостью его антропологической концепции. Ведь Декарт отнюдь не избежал типичных для классической западноевропейской антропологии колебаний между платонической трактовкой души как самодостаточной бестелесной сущности и аристотелевской трактовкой души как формы тела. Правда, некоторые из современников французского философа не без оснований полагали, что он все же отдавал предпочтение платоническому спиритуализму. Так, Арно, не

проводивший, однако, смыслового различия между высказываниями "я – мыслящая вещь, или душа" и "человек – мыслящая вещь, или душа", отмечал близость позиции Декарта к "платоническому воззрению", согласно которому человек – это только душа, или, точнее, "душа, пользующаяся телом" (АТ, 7, 203). Впрочем, сам Декарт не был склонен принимать такую одностороннюю интерпретацию его подхода к психофизической проблеме. "Мне казалось, – писал он, – я достаточно старательно предостерегал от того, чтобы кто-либо не подумал, что человек есть только душа, пользующаяся телом. Ведь в том же шестом "Размышлении", в котором я говорил об отличии ума от тела, я одновременно еще и доказывал, что ум субстанциально соединен с телом" (АТ, 7, 227-228). Более того, Декарт подчас называл ум, или душу, "подлинной субстанциальной формой человека" (АТ, 3, 505), а ее соединение с телом – "подлинным субстанциальным соединением" (АТ, 3, 508). Однако, используя схоластические термины, он вкладывал в них новый смысл. В отличие, например, от томистов Декарт подразумевал под субстанциальной формой человека духовную субстанцию, в соединении же души и тела он видел не соединение субстанциальной формы как акта существования с чисто потенциальной первой материей, а связь двух актуально существующих субстанций (мыслящей и протяженной), "полнота" или "неполнота" которых зависит лишь от способа рассмотрения (по словам Декарта, "ум и тело являются неполными субстанциями, когда они относятся к человеку, которого они составляют, но, будучи рассмотрены сами по себе, они являются полными субстанциями" (АТ, 7, 222)).

Поскольку, согласно Декарту, субстанциальная разнородность ума и тела ясно и отчетливо мыслится, а их соединение в человеке "вполне осознается" (АТ, 5, 222) при посредстве чувственного опыта, нередко не соответствующего критериям ясности и отчетливости, то одной из гносеологических импликаций дуализма души и тела выступает в системе Декарта дуализм разума и чувственности. Вместе с тем не стоит, сосредоточивая внимание лишь на имманентном анализе картезианского психосоматического дуализма, упускать из виду дуализм чистого

и эмпирического Я, довольно рельефно проявившийся у Декарта. Ведь в рамках картезианской "ноологии" исследовался как ум, рассматриваемый в качестве самодостаточной духовной субстанции, так и ум, соединенный с телом и благодаря этому соединению обеспечивающий наличное существование человека как психосоматической целостности. Двойственность подхода Декарта к проблеме Я, нашедшая отражение в трениях между понятиями ума как "мыслящей вещи" и ума как "мыслящей вещи, соединенной с телом", может служить одним из объяснений непоследовательности антропологических выкладок Декарта, неоднократно отмечавшейся его комментаторами (см., например: [158]). Когда Декарт выдвигал на первый план понятие чистого Я, или "мыслящей вещи", он находил в принципе "cogito", с одной стороны, и в психосоматическом дуализме, акцентированном при посредстве этого принципа, – с другой, надежные средства самообособления чистого Я и даже был готов признать акциденциальный характер соединения ума с телом, обычно отрицавшийся в схоластической, особенно в томистской антропологии. Когда же Декарт заострял внимание на понятии эмпирического Я и пытался объяснить соединение и взаимодействие ума и тела, он нередко "забывал" о строгих дистинкциях своей спекулятивной ноологии, а подчас даже называл (пусть и с оговорками) соединенный с телом ум "телесным" (АТ, 3, 424, 691; АТ, 5, 223). При этом проблему чистого Я Декарт считал прежде всего метафизической, при разработке же концепции эмпирического Я он то и дело совершал экскурсы в область физики, физиологии и других конкретных наук.

Избрав девизом сентенцию Сенеки "тяжкая смерть настигает того, кто, весьма известный всем, умирает неведомый самому себе" (АТ, 4, 537), Декарт испытывал постоянную тягу к самоанализу. С учетом этого обстоятельства проясняется глубокий смысл, вкладывавшийся Декартом в привидевшийся ему во сне в ноябрьскую ночь 1619 г. стих Авзония "каким путем жизни пойду?" (см.: [109, 159-160]). "Интуитивное" осознание значимости своего философского призвания словно обязало Декарта относиться к жизни в первую очередь как к средству по-

знания. Тем не менее отношение французского рационалиста к интроспекции не отличалось патетикой, которая была характерна для Августина, представившего в "Исповеди" интроспекцию как драматически напряженное всматривание в таинственные глубины микрокосма. Если у Августина самопознание личности выступало прежде всего осмыслением процесса ее нравственно-религиозного самоопределения, то у Декарта самонаблюдение было признано методически организованной познавательной деятельностью, нацеленной на образование ясного и отчетливого понятия Я, а значит, и на раскрытие субстанциальной самотождественности "мыслящей вещи".

Картезианский гносеологический эгоцентризм был основан как на интеллектуалистических, так и на волюнтаристских принципах. При этом "пелагианский" подход Декарта к проблеме свободы воли, кстати, сблизивший его с пелагианами XIV в. вроде Адама Вудхэма, контрастировал с антипелагианским, теоцентристским подходом к данной проблеме, выработанным Августином и возрожденным в XIV в., например, Томасом Брадвардином. Если Августин и представители так называемого теологического августинианства делали акцент на принципиальном различии между неизменной, абсолютно автономной волей творца и "надломленной" первородным грехом, изменчивой и потому неизбежно подпадающей под иго божественного предопределения человеческой волей, то Декарт отстаивал тезис о том, что человеческая воля, хотя она является гораздо менее обширной, чем божественная воля, формально не отличается от последней. Волюнтаристские установки Декарта накладывали отпечаток и на предложенный им вариант онтологического доказательства бытия бога. По мнению Декарта, убеждаясь в том, что аргумент "cogito" раскрывает на уровне индивидуального бытия связь мышления и существования, идеи и ее объекта, субъект при посредстве как разума, так и воли пытается раскрыть обусловленность этой связи абсолютным бытием; соотнесение же конечного бытия с бесконечным является не только, а подчас и не столько подчинением конечного разума бесконечному, сколько взаимодействием человеческой и божественной воли (даже божественная всеправди-

вость, выступающая "основанием всей человеческой достоверности" (АТ, 5, 9), есть, по Декарту, "добровольное" самоограничение абсолюта, гарантирующее адекватность интроспекции и реальность существования чувственно воспринимаемого мира). Не случайно характеристики познавательного отношения субъекта к самому себе были у Декарта преимущественно интеллектуалистическими, тогда как в его описаниях отношения субъекта к иному (будь то абсолют или материальный мир) нередко появлялись волюнтаристские обертоны.

Согласно Декарту, сравнение идей конечной и бесконечной субстанций приводит к выводу о том, что конечная, несовершенная субстанция не в состоянии самостоятельно породить идею бесконечной и всесовершенной субстанции, однако при этом, воспринимая собственное несовершенство, разум человека может ограничиться лишь констатацией наличия ясной и отчетливой идеи бога и не стремиться к большей степени совершенства и реальности; для воли же осознание человеческого несовершенства становится побудительным мотивом стремления к большему и даже максимальному совершенству. Максимализм человеческой воли был аллегорически описан в рассуждении Декарта о том, что если бы субъект существовал лишь благодаря самому себе, он наделил бы себя всевозможными совершенствами и таким образом "сам был бы богом" (АТ, 7, 48). Даже выступая в качестве отвлеченной метафизической гипотезы, допущение Декарта "сам был бы богом" могло в глазах теологов не только выглядеть чем-то вроде недозволенного эвристического приема, проникнутого "романтикой" рискованной гносеологической робинзонады, но и превратиться в косвенное свидетельство притязаний мыслящего Я стать равным богу. Впрочем, сводя сакраментальное теологическое основоположение "бог есть истина" к воплощавшему в себе идеал честного интеллектуального партнерства тезису "бог не может быть обманщиком", Декарт использовал термин "бог", нередко выступавший у него как "гипостазированное имя Я" [64, 185], для обозначения метафизического абсолюта; и этим он давал повод теологам лишней раз засвидетельствовать их традиционное недоверие к "богу философов". Вме-

сте с тем не нужно упускать из виду, что намеки Декарта на возможность самообожествления Я имели прецеденты в поздней схоластике (так, мыслитель XIV в. Пьер из Гишара утверждал, что, не зная степеней совершенства сущего, "он даже сомневается относительно себя, не является ли он богом" (цит. по: [157, 253])).

Примечательно, что и сторонники, и противники картезианской философии нередко подчеркивали ее "традиционализм". Ряд тезисов Декарта возводился эрудитами XVII в. к Аристотелю (см.: [87, 78-79; 125, 203; 199, 271]), а подчас и к Плотину (см.: [125, 211]). "Знаменательная" же зависимость Декарта от Августина гораздо чаще преувеличивалась, чем недооценивалась, причем, как правило, безотносительно к тому, стремились ли в ней найти подтверждение необоснованности новаторских амбиций Декарта или свидетельство его идеологической благонадежности. Можно также отметить определенную связь Декарта не только с августинианской, но % с оккамистской традицией. Это, разумеется, не умаляет значения новаторской миссии Декарта, который помимо прочего сумел высветить некоторые дотоле скрытые или не слишком явные концептуальные предпосылки предшествовавшей ему (в частности, позднесхоластической и ренессансной) философии. Так, например, "диагностированное" Декартом "раздвоение" божественной личности означало очевидную поляризацию трансцендентных, сверхбытийных и имманентных, экзистенциальных характеристик абсолюта и повлекло за собой углублявшийся разрыв между радикальным теологическим POSSИБИЛИЗМОМ и "классической логикой", обычно регулировавшей взаимоотношения творца и творения и призванной оправдать приписывание особой "теофанической" значимости самораскрытию мыслящего и сознающего Я. Отстаивавшаяся же левыми номиналистами XIV в. и гуманистами XV-XVI вв. эмансипация антропоцентризма увенчалась в картезианской философии его превращением в эгоцентризм, теоретическое обоснование которого включало в себя выяснение бытийной и познавательной позиции Я по отношению ко времени и пространству (не случайно "опространствленное" время, противопоставленное трех-

мерному физическому пространству, играло важную роль в картезианской "топологии" "мыслящей вещи" как универсального инварианта человеческой личности).

Проводившаяся французским рационалистом философская апология свободного теоретического самоопределения Я сыграла определенную роль в расшатывании устоев церковного авторитаризма. С какой бы старательностью Декарт ни описывал, как мыслящий субъект под воздействием одолевающих его сомнений убеждается в собственном несовершенстве и одновременно в совершенстве первопричины своего существования, от этого вряд ли становился менее очевидным тот факт, что в методичной познавательной деятельности, нацеленной на достижение несомненного знания и, стало быть, на преодоление хотя бы некоторых несовершенств, субъект, обладающий полной властью над собственными мыслями, проявляет не столько свою уязвимость, сколько самодостаточность. Обоснование Декартом относительной интеллектуальной автономии Я (неважно, выражалась ли она в применении метода универсального сомнения или в разработке проекта всеобщей математики) делало неизбежным вывод о том, что в сфере умозрительного познания постулаты вероучения и другие догматические предписания зачастую утрачивают реальную законодательную силу. Недаром довольно многие положения картезианской философии "настораживали" теологов. Несмотря на внешние проявления благочестия (например, паломничество в Лоретте), Декарт нередко принимался католиками за протестанта, протестантами – за атеиста, атеистами – за лицемера (см.: [88, 53]). Попытки же Декарта с использованием методов убеждения сделать доказательство бытия бога очевидным и для атеистов рассматривались как признак либерализма высокими инстанциями католической церкви, имевшей немалый опыт "просветительской" работы с вольнодумцами, увлеченными героикой атеизма, и в том числе с интеллектуалами, замеченными в намерении воспользоваться "бритвой Оккама" для элиминации понятия бога. Впрочем, подозрения в конфессиональной лояльности Декарта или вообще в искренности его религиозных убеждений косвенным образом подтверж-

дают, до какой степени объективные результаты философствования порой могут расходиться с субъективными устремлениями философа.