

ет всегда одинаковым образом», сохраняет определенное количество движения материи, поддерживая определенный порядок творения. Человек не обладает силой самосохранения, но «я не могу существовать, если мне не обеспечена сохранность на тот срок, что я существую, — сам ли я себе дарую эту сохранность... или кто-то другой, этой силой обладающий»⁷. Этот онтологический принцип картезианства сопряжен с осознанием фундаментальности принципа инерции, выдвинутого Галилеем и нашедшего у Декарта специфическое истолкование в качестве закона сохранения количества движения⁸.

Следует добавить, что во времена Декарта теологическое сообщество не было отделено и не было автономным относительно философско-метафизического, а оно, в свою очередь, не было отгорожено китайской стеной от научного сообщества. Конечно, дифференциация по темам, которым отдавалось предпочтение, начинала возникать, но это были сообщества образованных людей, занимавшихся излюбленными темами. И Декарт, и Спиноза, и Ньютон, и Лейбниц были одновременно и теологами, и философами, и учеными. Лишь позднее — в эпоху Просвещения произойдет размежевание теологического сообщества от философско-метафизического, которое еще долгое время будет спаяно с научным сообществом в рамках единых университетских институций. Именно деятельность этих основателей новоевропейской науки и приведет к тому, что границы научного образования будут существенно расширены, возникнут новые факультеты как в университетских корпорациях, так и вне университетских институций (например, политехническая школа в послереволюционной Франции).

Мышление как акт осознания. Исходным для метафизики Декарта является сомнение в истинности чувственных восприятий, мыслей предшественников и предрассудков прошлого. Принцип сомнения — начало его метафизики. Это означает, что следует отказаться от предрассудков прошлого, от чувственных восприятий, нередко иллюзорных, от признания существования других людей, от мира вещей, от общества и культуры, освободиться от всех суждений и остаться наедине с самоочевидностью моего мышления, того факта, что «я мыслю» — «*cogito*». Этот самоочевидный опыт «*cogito*» актуален лишь в поле настоящего, в момент настоящего. Все прошлое — все прежние знания и предрассудки — необходимо лишить значимости, подвергнуть сомнению в их истинности и вынести за скобки. Это предполагает освобождение от воспоминаний о прошлых моментах, отказ от памяти ради актуального постижения самоочевидного Я как мыслящего субъекта. Эмпирическое я превращается в когитальное

волю. Эти упреки стали уже предрассудками и предубеждениями относительно философии Декарта. Конечно, для него мышление является фундаментальной способностью, с которой связаны акты осознания, но поскольку осознание оказывается средоточием души, постольку и все другие душевные способности попадают в орбиту осознающих актов мышления (чувства «сопряжены с мыслью»¹⁹; «чувствующая часть является и разумной»²⁰ и др.).

Однако акты осознания имеют свой предел, они наталкиваются не на что-то бессознательное и не поддающееся осознанию, а на то, что дано нерелексивно, непосредственно — на то, что дано интуиции, на «незыблемую исходную точку», из которой Декарт стремится вывести познание Бога, человека и всех существующих в мире вещей²¹. Цепь дискурсивных рассуждений (метафора цепи нередко используется Декартом при описании дедуктивно и индуктивно разворачивающегося дискурса), осуществляющихся последовательно и шаг за шагом, наталкивается на то, что может быть дано лишь интуиции²². Интуиция противостоит дедукции, интуитивное знание дедуктивному дискурсу, нигде не прерывающемуся движению мысли, которое позволяет осмыслить отдаленные следствия из первоначал мысли²³. Он уподобляет дедукцию ровному и прямому пути, нигде не нарушаемому, называет дедуктивный дискурс «чудесной цепочкой», связующей между собой все знания «ступенька за ступенькой»²⁴, «длинной цепью выводов»²⁵).

Интуиция противостоит, с одной стороны, дедукции, а с другой — индукции, достоверность которой зависит от сохранения в памяти суждений о каждой их тех частей, подлежащих индукции, от обозрения и упорядочения всей цепи промежуточных заключений, от ее полноты и достаточности. И в случае дедукции, и в случае индукции, называемой Декартом эnumerацией, существенную роль играют последовательная цепь рассуждений, ее полнота, достаточность и необходимость следования одного вывода из другого.

Трактовка идеи. В этом отношении показательна его трактовка идеи. В соответствии со своей интерпретацией мышления как непосредственного сознания всего, находящегося в нас и включающего действия воли, разума, воображения и чувства, т.е. определения его как сознания, в котором «задействованы» не только интеллектуальные, но и другие силы, Декарт рассматривает содержание идеи как мысль, непосредственно осознаваемую самой же мыслью. «Под именем *идея* разумею ту форму любой мысли, путем непосредственного восприятия которой я осознаю эту самую мысль»²⁶. Итак, идея — это осознание самой мысли. Причем это осознание осуществляется как

непосредственное восприятие мысли. То, что ранее трактовалось как восприятие чего-то внешнего, согласно Декарту, оказывается созерцанием идеи: сознающий себя ум «прежде всего обнаруживает у себя идеи множества вещей; и пока он их просто созерцает и не утверждает и не отрицает существования каких-либо подобных им вещей вне себя, он не может заблуждаться»²⁷. Познание вещей мыслится им как познание идей — до той поры, пока не ставится вопроса об их существовании и идеи вещей лишь созерцаются, ум не впадает в заблуждения.

Идея по сути дела есть некая модель вещи, конструируемая мышлением. В таком случае возникает проблема подобия этой модели и идеи. Эту проблему и обсуждает Декарт, проводя различие между, с одной стороны, смутной и не выразимой в рациональном суждении идеей и реально существующей вещью (между ними нет подобия) и, с другой стороны, между умопостигаемыми вещами и ясными и отчетливыми идеями (между ними есть подобие). Но и в том, и в другом случае предметом мышления является идея. Проблема существования составляет основную трудность для Декарта: необходимо схватить (концептировать) существование с помощью лишь интеллекта, с помощью его идей. Бытие надо породить, исходя лишь из духовно-идеального первоначала.

В ответе Декарта на «Первые возражения» он стремится раскрыть то, как он понимает идею и ее объективное содержание: «Идея — это сама мыслимая вещь, поскольку она объективно содержится в интеллекте... я же говорю об идее, которая никогда не находится за пределами интеллекта и по смыслу которой объективно содержаться означает не что иное, как содержаться в интеллекте таким образом, как обычно содержатся в нем объекты»²⁸. В «Третьем размышлении» он обращает внимание на большую или меньшую степень объективной реальности тех или иных идей. Речь идет об уровне совершенства идей, их причастности к той или иной степени бытия. Объективное бытие идеи рассматривается им не как что-то потенциальное, а как исключительно актуальное. Идеи существуют в сознании как некие образы, которые видны сами, непосредственно, а не как некие промежуточные знаки, через которые и с помощью которых видны вещи. Цепь идей возвращает нас к первичной идее — к идее-архетипу, которая, будучи причиной, формально содержит всю реальность, представленную в идее объективно. Старое, еще схоластическое различие формального и объективного бытия нагружается у Декарта новым смыслом — идея оказывается моделью-архетипом, которая содержит всю реальность в потенции — формально, и одновременно объективным содержанием идеи. Эта мысль нашла свое продолже-

ние в морфологической теории типов с ее концепцией метаморфоз типа — от Ж.Кювье до Гёте и Гегеля. Декарт, по сути дела, явился основоположником учения об идеях, которое заняло центральное место в науке и в философии Нового времени.

Бытие как свобода. Абсолютная свобода присуща лишь Богу. Но в самой этой идее нельзя не увидеть, как говорил Ж.П.Сартр, «первичную интуицию собственной свободы». Божественная свобода представлялась Декарту «во всем подобной его собственной свободе, значит, именно о собственной свободе, как он мыслил бы ее без пут католичества и догматизма, он говорит, когда описывает свободу Бога. Здесь налицо феномен сублимации и перенесения»²⁹. Поэтому необходимо выявить то, каковы определения абсолютной свободы и, исходя из этого, понять то, как рассматривает свободу Декарт. Он неоднократно отмечал, что говорить о Боге — дело, достойное толпы, которая представляет его как конечную вещь, а не философа. Для Декарта Бог актуально бесконечен, его нельзя постичь конечным существам. Бесконечность Бога совпадает с его всемогуществом. Для Бога все возможно и нет никаких его ограничений. Так, закон непротиворечия формальной логики не может ограничивать всемогущество Бога, который мог бы сделать и обратное — так, чтобы противоречащие друг другу положения были бы совместимы. По его словам, «могущество Бога не имеет границ», а «ум наш конечен и природа его создана такой, что он способен воспринимать как возможные вещи, кои Бог пожелал сделать поистине возможными, но природа эта не такова, чтобы ум мог также воспринимать как возможные вещи, кои Бог мог сделать возможными, но пожелал сделать невыносимыми. Ведь первое из этих усмотрений показывает нам, что Бог не мог быть детерминирован к тому, чтобы сделать истинной несовместимость противоречивых вещей, а следовательно, он мог сделать и противоположное»³⁰. Эту идею всемогущества Бога Декарт повторяет неоднократно в письмах к разным адресатам. Например, к Мерсенну от 27 мая 1630 г., где он, отвечая на вопрос, что же заставило Бога создать истины, писал: «он был в такой же степени волен сделать неистинным положение, гласящее, что все линии, проведенные из центра круга к окружности, между собой равны, как и вообще не создавать мир»³¹. В отличие от схоластов, которые считали, что человеческий ум в состоянии постичь божественное всемогущество и ограничивали его всемогущество законами тождества и непротиворечия, Декарт настаивает на принципиальной неподвластности человеческому уму актуальной бесконечности и всемогущества Бога.

Свершения Бога осуществляются в едином акте мышления и воли, разумения и действия. Свобода Бога отнюдь не отрицает того, что «он действовал в силу максимальной необходимости»³². Бесконечность его могущества обнаруживается в творении им великого универсума природных вещей, частицей которого являются люди, в беспредельности его провидения, позволяющая «ему охватить единой мыслью все, что было, есть и будет и может случиться, и в безошибочности его решений, которые никак не нарушают нашей свободы воли, но никоим образом не могут быть отменены»³³.

Теологию Декарта, близкую августианству, можно назвать онтологией волевого разумного решения и действия, где не проводилось то различие между метафизической и моральной необходимостями, которое стало решающим у Лейбница. Теологию и метафизику Декарта можно назвать *волюнтатистским POSSИБИЛИЗМОМ* божественной мысли, воли и действия. Декарт отнюдь не отрицал божественного провидения, которое управляет всем, вечно, безошибочно и непреложно³⁴. Для него случайность — химера, порожденная только заблуждением нашего рассудка. Если Декарт положил в основание теологии единство воли, знания и действия Бога, то Т.Гоббс и Б.Спиноза настаивали на абсолютном характере необходимых причинно-следственных связей в природе и подчинили этическое действие необходимости³⁵. Декарт не просто оставляет место, но исходит из свободного действия человека и тем самым из моральной необходимости — «мы не знаем всех причин, вызывающих то или иное следствие», а если бы знали, то не считали бы его возможным и не пожелали бы невозможного — нужно «научиться отличать предопределение от случайности и... управлять своими желаниями»³⁶. Иными словами, Декарт, осознавая трудность совмещения божественного предопределения и свободы человека, связывает предопределение с абсолютной свободой Бога, который не подвластен даже законам логики, и подчеркивает свободный и вместе с тем детерминированный характер действия человека.

Позднее Лейбниц построит иную онтологию на принципиально ином онтотеологическом основании. Он, критикуя Декарта и не принимая позиции Гоббса и Спинозы, разведет метафизическую и моральную необходимости: первая, согласно ему, абсолютна, а противоположность ей логически невозможна, а вторая — относительна к определенной норме, а ее противоположность этически неприемлема. Творение Богом мира связано с выбором им лучшего из миров, являясь морально необходимым, а метафизически случайным³⁷. Свобода Бога направлена на выбор лучшего из миров, на высшее Благо. И в этом пункте он совпадает с Декартом, который также полагал, что

свобода как Бога, так и человека связана с выбором оптимального решения. Но в отличие от Декарта он сделал акцент на случайном творении Богом мира.

Короче говоря, казалось бы, сугубо теологический вопрос об отношении божественного предопределения и свободы человека оказался весьма значимым как для определения возможности свободного действия человека, так и для характеристики норм морали. Абсолютный пессимизм Декарта и нецесситарианизм Гоббса и Спинозы не только совершенно по-разному рассматривали Бога, но и по-разному определяли смысл и границы человеческой свободы, в том числе и свободы морального действия. Декарт положил во главу угла абсолютную возможность, причем *после* акта свободного выбора, решения и творения мира (а это единый акт Бога) в тварном мире действуют необходимые причинно-следственные связи, Гоббс и Спиноза исходили из абсолютной необходимости, а Лейбниц, разграничив метафизическую и моральную необходимость, подчеркнул моральный характер решения и творения Богом наилучшего из миров.

Трактовка вечных истин. В этом отношении показательна трактовка Декартом оснований математики и логики. Согласно Декарту, «математические истины, кои Вы (Мерсенн. — А. О.) именуете вечными, были установлены Богом и полностью от него зависят, как и все сотворенные вещи. Ведь утверждать, что эти истины от него не зависят, — это то же самое, что приравнять Бога к какому-нибудь Юпитеру или Сатурну и подчинять его Стиксу или мойрам... именно Бог учредил эти законы в природе, подобно тому, как король учреждает законы в своем государстве»³⁸. В другом письме к Мерсенну он подчеркнул, что Бог пожелал существования вечных истин, создал их, учредил и распределил, «ибо в Боге это одно и то же — волишь, постигать и творить, причем ни один из этих актов не предшествует другому *даже в плане разума*»³⁹.

Вечные истины истинны и возможны потому, что Бог познает их истинными и возможными. Иными словами, их истинность и возможность зависят от Бога, а не от человека. Вечные истины зависят от одного лишь Бога, которого Декарт называет «верховным законодателем»⁴⁰. Это законодательство — единый и простейший акт, объединяющий в себе волю, разум и творение. Бог — свободный создатель всего и вся. Он не подчинен никаким законам — ни законам формальной логики, ни законам Блага, которое он был бы вынужден осуществлять. Он сотворил бытие — мир и его законы, первоначала и индивидов. Все управляется Богом, решения которого вечны, непреложны и безошибочны.

Свобода Бога — это продуктивная деятельность, осуществляющаяся вне времени. Это вечный акт творения мира, вечных истин и Блага, поскольку решение Бога и его выбор являются абсолютно благими. Закон — единственная форма достоверности, которую подчеркивает Декарт. Жесткая нормативность закона действует как в природе, так и в человеческом общежитии. Природные законы — это фиксация отношений, прежде всего в формулах математики. Законы человеческого общежития столь же нормативны, как и законы природы⁴¹. Исходным законодателем мира предстает Бог, человеческий ум становится законодателем в области интеллектуального постижения мира и человеческого общежития. Декарт неоднократно называет нормы морали максимами, предписаниями, надежными правилами, повелениями (см., например: т. 2, с. 517, 387).

Вместе с тем акты творения являются актами творения нового, что не может даже потенциально содержаться в предшествующем состоянии. Поэтому и время для него дискретно, коль скоро акт творения происходит *здесь и сейчас*, а Бог актуален и в настоящем.

Критика правдоподобности знания и истоки заблуждений. Одним из заблуждений является трактовка знания как правдоподобного и вероятного. В этом суть пробабилистской концепции знания томистов, против которой неоднократно выступает Декарт (см., например, т. 1, с. 80, 83, 123, 257, 591 и др.). Он отвергает схоластическое учение о правдоподобном знании как книжную науку, лишенную доказательств и достоверности. Если для схоластов (в частности, для Фомы Аквинского) всякое человеческое знание — правдоподобно и вероятно, содержит определенную степень истинности и ложности, то Декарт с самого начала отвергает такой подход к знанию. Вероятное знание — это ложное знание, это заблуждение. Истинное знание коренится в естественном свете разума, в интеллектуальной интуиции, в его фундаментальной достоверности. Такому знанию противостоит ложное, заблуждающееся знание. Поэтому и возникает проблема, как же объяснить заблуждение, если изначально знание всегда истинно, коль скоро оно коренится в интуиции. Если бы человеческое знание было бы правдоподобным и вероятным, то это означало бы, что Бог вводит нас в обман. Но это означает, что он не всемогущ и не благ. Как же сохранить веру во всемогущество, всеведение и всеблагость Бога и одновременно объяснить возможность заблуждений?

Бог не может быть обманщиком. Он не может быть источником заблуждений и зла. Декарт уподобляет идею блага как руководящее правило нашего поведения с прямой линией, а зло — с бесчисленными кривыми. По Декарту, существует абсолютная свобода Бога и от-

носительная свобода человека. Свобода воли роднит человека с Богом. Различие между божественной волей и человеческой волей заключается в том, что божественная воля превосходит человеческую. Она бесконечная и гораздо более действенная. Перед Декартом возникла альтернатива: или трактовать заблуждения как следствие разума или свободной воли, рассмотренных в отрыве друг от друга, или объяснить их соединением разума и воли. В первом случае заблуждения отождествляются с нравственными прегрешениями. Но существуют и ошибки, не связанные со свободой воли, например, поспешность суждения, ошибки в выводе и пр. То, что человеческое знание затемняется какими-либо явными или неявными ошибками, двусмысленными и неправильно понятыми принципами, не отрицал и Декарт.

Как понимается Декартом действие разума на волю? В «Четвертом размышлении» он усматривает в разуме формальное основание, приводящее волю к общему согласию. В соответствии с этим он проводит различие между предметом нашего желания и формальным основанием нашей воли к желанию этой вещи⁴². Разум выступает относительно в разных функциях — знание, получаемое разумом, отвращает волю от одного предмета и обращает мой выбор в противоположную сторону, разум побуждает волю к принятию решения и к действию и др. В свою очередь, и воля оказывает воздействие на разум. Она переводит интеллектуальную способность в некое действие. Благо оказывается целью действия и как благо, постигаемое разумом, включает в себя и истину. Объектом воли является благо («воля устремляется к благу», к добру, к тому, что мы почитаем наилучшим⁴³). Воля подчинена разуму, поскольку разум должен постичь благо⁴⁴. Наше понимание, воображение и все остальные способности коренятся в желании осуществить цель. Воля оказывается истоком разума, переводя все эти способности из потенции в актуальное состояние, хотя ее действительность различна в разных способностях души⁴⁵.

Иными словами, воля относительно разума выполняет активную роль, а разум пассивную роль. Поэтому для Декарта лишь воля является действием, а мысль — претерпеванием⁴⁶. Но все же разум оказывает воздействие на волю — он ее побуждает, он ею движет, увеличивает склонность воли. Действие и претерпевание представляют собой два способа рассмотрения одного и того же факта: в одном случае оно рассматривается относительно того, кто совершает действие, во втором случае — относительно того, кто его претерпевает: «Действие и претерпевание действия всегда одно и то же явление, имеющее два названия, поскольку его можно отнести к двум различным субъектам»⁴⁷. В письме к Гиперасписту в августе 1641 г. он подчеркивал, что