

Сергей Секундант (Одесса)

ФОМА АКВИНСКИЙ И ДЕКАРТ: ИДЕЯ КАК ОБЪЕКТ ПОЗНАНИЯ

Ни Фома Аквинский, ни Рене Декарт не относятся к тем философам, для которых понятие идеи и сама проблема идей были центральными. И. П. Бэкманн считает, что Декарт, определяя идеи как «формы, запечатленные в воображении» (*species in phantasia depictae*) [9, X, p. 414, 440], фактически воспроизводит взгляд Т. Гоббса, который понимал идею как образ в памяти (*phantasma*) [6, а. “Idee”]. Сам Декарт, правда, отвергает эту точку зрения. «Ведь я, - пишет он в письме к Мерсенну, - не даю имя идей попросту образам, запечатленным в нашей фантазии, но я даю имя идеи вообще всему тому, что содержится в нашем уме, когда мы постигаем какую-то вещь, каким бы способом мы ее не постигли» [3, с. 613]. Столь общее понятие идеи, по-видимому, дало повод некоторым исследователям рассматривать это как подтверждение того, что проблема идей у Декарта не стала предметом особого рассмотрения [5, s. 10] и, как следствие, он не внес ничего существенного в рассмотрение проблематики идеи. На этот недостаток указывали еще современники Декарта С. Фуше и П. Гюз. Действительно, идеей Декарт называет все, что осознается нами как наш внутренний опыт. Поэтому, если строго придерживаться такого определения, то идей следует обозначать также наши волевые акты, эмоции, чувственные образы и продукты нашего воображения. Но именно последнего стремился избежать Декарт. В отличие от поздних схоластиков, которые отождествляли идею, как правило, с чувственным образом (*imago*), познаваемой формой вещи (*species intelligibilis*) и продуктами нашего воображения (*phantasmae*) [7, p. 532], Декарт ясно указывает, что между идеями и внешними вещами нет ника-

кого сходства и, следовательно, их нельзя отождествлять с образами этих вещей. Тем не менее, слишком широкое употребление этого понятия, как отмечает В. Риссе, ставит под сомнение возможность его применения в философском контексте [11, s. 113–114]. А. Кенни, в частности, указывает на то, что идею Декарт понимает, с одной стороны, как психологическую диспозицию, т.е. как способность мыслить [10, p. 98], а с другой – как субъективный акт мышления. [10, p. 106]. Х. Буркхардт обобщил и дополнил эту классификацию значений понятия идеи у Декарта. В качестве основных он выделяет понимание идеи 1) как формы мысли и 2) как ее содержания. Те два понимания идеи, на которые указывал А. Кенни, он относит к взгляду на идею как форму мысли, понимание же идеи как содержания мысли он делит, в зависимости от происхождения этого содержания, на идеи, имеющие свой источник в опыте, и идеи, имеющие чисто духовное происхождение [8, s. 149]. С подобной оценкой вклада Декарта в разработку понятия идеи можно было бы согласиться, если бы не спор о природе идей, который возник между А. Арно и Н. Мальбраншем, а также тот огромный интерес, который Спиноза и Лейбниц проявили к данной проблеме. Все это ставит под сомнение то, что причиной подобного интереса к проблеме идей могла стать только неопределенность этого понятия у Декарта. Хотя Декарт не опирался непосредственно на Фому Аквинского, в статье предпринимается попытка сравнительного анализа контекста проблематики именно этих двух мыслителей. Это делается с целью проследить тот сдвиг в проблематике и, соответственно, те изменения в понимании идей, которые произошли со времен классической схоластики в европейской философии. При этом сознательно упускаются из виду взгляды Генриха Гентского, Дунса Скота и Ф. Суареса, которые возродили в поздней схолистике интерес к проблеме идей, впервые тематизированный в средневековой философии Августином.

Вопрос об объекте познания Фома Аквинский рассматривает в контексте своей теории истины, а именно с целью обосновать свой вариант корреспондентской истины. Причины того, почему он склоняется к этой концепции истины, следует искать не в его приверженности аристотелевской традиции (у Аристотеля, вопреки бытующему мнению, мы встречаем несколько концепций истины), а в его концепции человека. К проблеме же человека он обращается, в свою очередь, в учении о творении духовных и материальных субстанций. Основная идея Фомы – это обосновать срединное положение человека в космосе, между миром ангелов, чисто интеллигентных существей, и миром преходящих земных тварей. Человек у Фомы – существо дуальное, соединяющее в себе два противоположных мира – мира вечных интеллигентных существей и преходящего тварного мира. Этот дуализм у него носит субстанциаль-

ный характер. В первой части «Суммы теологии», а именно в трактате о человеке, Фома указывает, что человек состоит из духовной и телесной субстанции. Но, в противоположность платоникам, он не противопоставляет, а, напротив, подчеркивает тесную связь этих субстанций. У него душа объединена с телом так, как форма с материей. Поэтому душа у него – лишь часть человеческой природы, но не вся природа. За этим подчеркиванием их тесной связи и даже зависимости души от тела, как справедливо замечает К. Бандурский, скрыт религиозный мотив, а именно стремление обосновать, «казалось бы, самый абсурдный религиозный догмат христианства – догмат о грядущем воскрешении во плоти» [2, с. 10]. Именно в силу дуализма своей природы человек не обладает прирожденным знанием истины, как ангелы, и должен получать свои знания от материальных чувственно воспринимаемых вещей. Интеллектуальная душа поэтому должна обладать не только способностью понимания, но и способностью ощущения. Гносеологическая проблематика у Фомы практически полностью определяется этими онтологическими предпосылками, в основе которых, как отмечалось, лежит указанный выше религиозный мотив. В трактате о человеке он ставит вопрос (Questio 84): «Каким образом связанная с телом душа постигает материальные вещи, которые ниже ее» (*Quomodo anima corpori conjuncta intellegat corporalia quae sunt intra ipsam*) [12, p. 1, q. 84, a. 1]. В первом пункте, посвященном вопросу «Познает (*cognoscat*) ли душа тела с помощью интеллекта?», Фома, как и Аристотель в трактате «О душе», острие своей критики направляет против теории, согласно которой подобное познается подобным. К сторонникам этой теории он относит не только многих натурфилософов, но и Платона. Первые, исходя из этого тезиса рассматривали познание как материальный процесс и считали, что душа материальна. Из этого они, согласно Фоме, делали вывод, что в мире нет ничего, кроме тел. Материализм, по его мнению, ведет к скептицизму. Так как натурфилософы видели, что все тела подвижны, и полагали, что они непрерывно текучи, то они, по-мнению Фомы, сочли, что мы не можем иметь достоверного знания относительно истинной природы вещей (*Et quia videbant omnia corpora mobilia esse et putabant ea in continuo fluxu esse, existimaverunt, quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis*) [12, p. 1, q. 84, a. 1]. Стремясь избежать подобного рода выводов, Фома указывает, что душа познает с помощью интеллекта, но не посредством тел и не посредством материальных и телесных подобий, а посредством нематериальных и интеллигибельных видов, которые по своей сущности могут существовать в душе (*Cogniscit enim intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas, sed per species immateriales et intelligibiles, quae per sui essentiam in anima esse possunt*) [12, p. 1, q. 84, a. 1]. В этом он сближается

с Платоном. Теория идей Платона возникла, по его мнению, как раз с целью обосновать возможность достоверного познания истины. Согласно Фоме, чтобы спасти возможность достоверного познания нами истины посредством интеллекта, Платон предположил, что помимо этих телесных вещей существует иного рода сущности, отделенный от материи и движения, который он назвал видами, или идеями (*ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, possuit praeter ista corporalia, aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species, sive ideas*) [12, p. 1, q. 84, a. 1]. Фома, как мы видим, не обходит стороной вопрос о достоверности знания, но он отвергает платоновский вариант решения этого вопроса. Теорию Платона он считает ложной по двум причинам. Во-первых, так как эти виды нематериальны и неподвижны, то из научного познания исключаются движение и материя, т.е. то, что является предметом науки о природе, и доказательство через посредство материальных и движущих причин. Во-вторых, так как кажется достойным осмеяния, когда мы ищем знания о вещах, которые нам известны, использовать в качестве средства другие сущности, которые не могут быть их субстанциями, поскольку отличны от них по своей природе, то, даже познав эти отдельно существующие субстанции, мы не могли бы судить на основании этого об этих чувственно воспринимаемых вещах (*primo quidem, quia cum illae species sint immateriales, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae, quod est proprium scientiae naturalis, et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundo, quia derisibile videtur, ut, dum eorum quae nobis manifesta sunt, notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse eorum substantiae, cum ab eis differant secundum esse; et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus*) [12, p. 1, q. 84, a. 1].

Теория познания натурфилософов, считает Фома, базировалась на двух ошибочных предпосылках: 1) познание происходит посредством некоторых подобий (*similitudines*) и 2) форма познанной вещи по необходимости находится таким же образом в познающем, как и познаваемом. Исходя и принципа, согласно которому способ действия соответствует способу существования формы деятеля, Фома формулирует два основных положения своей гносеологической доктрины: 1) форма познанной вещи существует в интеллекте универсальным, нематериальным и неподвижным образом, поскольку «душа познает тела с помощью интеллекта некоторым нематериальным, универсальным и необходимым образом» (*anima per intellectum cognoscit corpora, immateriali, universali, et necessaria cognitione*) [12, p. 1, q. 84, a. 1], и 2) форма чувственно постижимого одним образом существует в вещи вне души и другим – в чувстве, которое воспринимает форму чувственно воспринимае-

мого без материи. Так как воспринятое существует в воспринимающем по способу существования воспринимающего, то и интеллект, считает Фома, согласно способу своего существования воспринимает виды нематериальных тел нематериально и неподвижно. В качестве онтологической предпосылки, обосновывающей возможность познания текучих материальных тел, у него выступает положение, согласно которому всякое движение предполагает нечто неподвижное.

Отвергнув тезис Эмпедокла, что душа актуально состоит из всего, Фома присоединяется к Аристотелю, который считал, что душа «некоторым образом» есть все, поскольку она пребывает в потенции ко всему, а именно посредством чувства – к чувственно воспринимаемому, а посредством интеллекта – к умопостижаемому (“quodammodo animam esse omnia”, in quantum est in potentia ad omnia, per sensum quiddam ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia) [12, p. 1, q. 84, a. 2]. В противоположность натурфилософам, которые стирали грань между чувством и интеллектом, Фома подчеркивает их различие. Интеллект, который абстрагирует виды не только от материи, но и от материальных индивидуальных условий, согласно Фоме, познает более совершенно, чем чувства, которые воспринимают форму познающей вещи без материи, но вместе с материальными условиями. Отношение между чувствами и интеллектом регулируются принципом, согласно которому низшая способность не распространяется на то, что относится к высшей способности, но высшая способность имеет дело с тем, что относится к низшей способности, и при этом более превосходным способом. Из этого принципа Фома выводит положение, что все творения более благородным способом существуют в сущности души и поэтому она в силу специфики своей субстанции может познавать телесные творения (Ergo omnes creaturae nobiliori modo existent in ipsa essentiali animae quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere) [12, p. 1, q. 84, a. 2].

На вопрос, поставленный в пункте третьем, «Познает ли душа все посредством видов, вложенных в нее естественным образом» (Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas) [8, p. 1, q. 84, a. 3], Фома дает отрицательный ответ. Он отвергает теорию врожденных идей и вслед за Аристотелем считает, что интеллект – это дощечка, на которой ничего не написано. Отрицательный ответ он дает и на вопрос, истекают ли интеллигибельные виды в душу из некоторых отдельно существующих форм (Utrum species intelligibiles effluent in animam ab aliquibus formis separatas) [12, p. 1, q. 84, a. 4]. Согласно Фоме, интеллигибельные виды, которым причастен наш интеллект, возводятся, как к первой причине, к некоторому началу, интеллигибельному по своей сущности, а именно к Богу (species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur, sicut in primam causam, in aliquid principium per suam

essentiam intelligibile, scilicet in Deum) [12, p. 1, q. 84, a. 4]. Ссылаясь на Дионисия Ареопагита, он полагает, что от Бога происходят опосредующие формы чувственных вещей, от которых мы получаем знание о внешнем мире. С другой стороны, вслед за Августином Фома признает, что интеллектуальная душа познает все истинное в вечных понятиях. Познание этих вечных идей становится возможным благодаря наличию в нашей душе некоего интеллектуального света. Этот свет, благодаря причастности, является лишь несовершенным подобием несовершенного света, в котором содержатся вечные понятия. Следуя своему основному принципу исследования, Фома ищет средний путь между этими позициями и видит его в признании недостаточности одного только интеллектуального света для познания материальных вещей. «Но так как, – пишет он, – для обладания знанием о материальных вещах кроме интеллектуального света в нас требуются (exiguntur) также интеллигибельные виды, воспринятые от вещей, то не только благодаря причастности вечным основам <бытия> (non per solam participationem rationum aeternarum) мы имеем знание о материальных вещах, как полагали платоники, считая, что одной причастности идеям достаточно для обладания знанием» [12, p. 1, q. 84, a. 5]. Для познания материальных вещей, считает он, необходимы чувственные образы (phantasmata). Обоснование их необходимости для интеллектуального познания становится одной из наиболее важных задач гносеологической доктрины Фомы Аквинского.

И здесь он обращается к Аристотелю, позицию которого он считает средней по отношению к позиции Демокрита, который не отличал интеллект от чувств («О душе» 427a17), и платоников. Согласно Аристотелю, чувственные представления необходимы для того, чтобы привести в действие интеллект. Но чувство, считал он, не обладает собственной деятельностью без сообщения (absque communicatione) с телом, поэтому чувствование свойственно только душе, соединенной с телом. Напротив, интеллект бестелесен и поэтому действует без сообщения с телом. Фома, как и Аристотель, считал, что ничто телесное не может воздействовать на бестелесное (nihil autem corporeum imprimere potest in rem corpoream). И так как для того, чтобы вызвать интеллектуальное действие (ad causandam intellectualem operationem), недостаточно только чувственного впечатления от тел (impressio sensibilium corporum), то требуется что-то более благородное (nobilius), поскольку действующее благороднее испытывающего воздействие (patiente) [12, p. 1, q. 84, a. 6]. Это более высокое и благородное действующее <начало> (superius et nobilius agens), которое Аристотель называет действующим интеллектом (intellectus agens), делает представления, полученные от чувств, актуально интеллигибельными путем их абстрагирования (facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam). Но

так как, считает Фома, чувственных представлений недостаточно для того, чтобы изменить пассивный интеллект (*intellectum possibilem*, букв. «возможный интеллект»), и необходимо, чтобы они стали актуально интеллигибельными благодаря действующему интеллекту, то нельзя сказать, что чувственное познание есть полная и совершенная причина (*totalis et perfecta causa*) интеллектуального познания, но, скорее, она есть некоторым образом материальная причина (*materia causae*, букв. «материя причины») [12, р. 1, қ. 84, а. 6]. Вместе с Аристотелем он признает, что душа ничего не познает без чувственных образов, но он солидарен и с Августином, что истину не следует ожидать всецело от чувств. Он убежден, что Аристотель разрабатывал свою концепцию активного интеллекта именно для того, чтобы обосновать возможность воздействия чувств на душу. Благодаря воздействию активного интеллекта чувственные образы получают ту степень актуальности, которая позволяет им воздействовать на душу. Функция чувств у Фомы сводится к тому, чтобы привести в действие способность воображения (*virtus imaginaria*), интеллект же – это некое действие души в человеке, которое формирует, разделяя и составляя, различные образы вещей, даже те, которые не были восприняты от чувств (*quaedam operatio animae in homine, quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae*) [12, р. 1, қ. 84, а. 6].

Хотя интеллект может действовать без тела, но для человеческого интеллекта в состоянии нынешней жизни, когда душа соединена с телом, невозможно, считает Фома, актуально познавать что-нибудь без обращения к чувственным представлениям. Действие воображения и других чувственных способностей требуются для того, чтобы интеллект актуально познавал, не только воспринимаемая знание снова, но и используя уже полученное знание (*ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de nuovo, sed etiam utendo scientia jam acquisita*) [12, р. 1, қ. 84, а. 7]. Но в качестве основного аргумента у Фомы выступает все же метафизический принцип: «познавательная способность пропорциональна познаваемому» (*potentia cognitiva proportionatur cognoscibili*) [8, р. 1, қ. 84, а. 7]. Поэтому, считает он, интеллект ангелов, который полностью отделен от тела, имеет своим объектом (*objectum proprium*) интеллигибельную субстанцию, отделенную от тела (*substantia intelligibilis a corpora separata*). И посредством такого рода интеллигибельного он познает материальное. Человеческий же интеллект, который соединен с телом, имеет своим объектом то, чем данная вещь является в действительности, или природу, существующую в телесной материи (*quidditas sive natura in materia corporali existens*), и посредством такого рода природы видимых вещей он поднимается (*ascendit*) до познания вещей невидимых [12, р. 1, қ. 84, а. 7]. Такая природа, считает он,

по своей сути (*de ratione hujus naturae*) есть то, что существует в индивидуальном. И так как единичное мы схватываем посредством чувства и воображения, поэтому для того, чтобы интеллект познавал свойственные ему объекты, необходимо обращаться к чувственным представлениям. Это необходимо для того, чтобы созерцать универсальную природу, существующую в единичном (*ut speculetur naturam universalem in particulari existentem*) [12, p. 1, q. 84, a. 7]. Поэтому, хотя интеллект выше чувства, он, согласно Фома, все же испытывает некоторое воздействие со стороны чувства (*accipit tamen aliquo modo a sensu*) и его первичные и основные объекты базируются на чувствах (*ejus objecta prima et principalia in sensibus fundantur*) [12, p. 1, q. 84, a. 8].

Таким образом, исходя из принципа, что познаваемый объект пропорционален познавательной способности (*objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae*), Фома выделяет три уровня познавательной способности (*triplex gradus cognoscitivae virtutis*): чувства, ангельский и человеческий интеллект. Объектом чувства, которое он характеризует как действие телесного органа (*actus organi corporalis*), является форма, существующая в телесной материи (*forma, prout in materia corporali existit*). И так как такого рода материя является принципом индивидуации, то всякая чувственная способность, согласно Фома, познает только частное. Ангельский интеллект – это познавательная способность, которая никаким образом не связана с телесной материей и ее объектом является форма, самостоятельно существующая без материи (*forma sine materia substitens*). Человеческий интеллект занимает в этой иерархии среднее положение. Он не является действием какого-либо телесного органа. Но поскольку он является формой тела, ему свойственно познавать форму, существующую индивидуально в телесной материи, но не так, как она существует в этой материи (*Et ideo proprium ejus est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia*) [12, p. 1, q. 85, a. 1]. Познавать же то, что существует в индивидуальной материи, но не так, как оно существует в этой индивидуальной материи, это значит, поясняет Фома, абстрагировать форму от индивидуальной материи, которую репрезентируют чувственные представления (*abstrahere formam a materia individuali, quam representant phantasmata*) [12, p. 1, q. 85, a. 1].

Фома требует различать два способа абстрагирования: один происходит путем составления или разделения, когда мы познаем, что нечто не существует в другом, или существует отдельно от него (*uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo*); другой – путем упрощения, подобно тому, когда мы мыслим одно, не рассматривая ничего другого (*Alio modo per modum simplicitatis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de*

alio) [12, p. 1, q. 85, a. 1]. Абстрагирование первым способом, считает Фома, не бывает без ложности, абстрагирование же вторым способом того, что не существует отдельно, не является ложным. Заблуждение, согласно Фоме, возникает тогда, когда мы разделяем то, что не существует раздельно в действительности. Но когда способ существования познающего иной, чем способ существования вещи, нельзя говорить о лжи, поскольку познание существует в познающем нематериальным образом, по способу познающего, а не материально в соответствии со способом существования вещи. В этом случае интеллект воспринимает вид вещи без начал индивидуации, которые не относятся к сущности вида (*quae non sunt de ratione specie*). «И это, – разъясняет Фома, – есть абстрагирование универсального от частного, или интеллигибельного вида от чувственных представлений, а именно рассмотрение природы вида без начал индивидуации, которые репрезентируются чувственными впечатлениями (*Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatis, considerare scilicet naturam specie absquae consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata representantur*) [12, p. 1, q. 85, a. 1]. Именно эти интеллигибельные виды Дунс Скот назвал идеями и охарактеризовал их как вторичный объект познания. Фома же считал, что они есть то, посредством чего интеллект познает, а не то, что актуально познается. То же, что познается в первую очередь, есть существующая вне души вещь, подобием которой является интеллигибельный вид [12, p. 1, q. 85, a. 2]. Признание интеллигибельных видов в качестве объекта познания для него неприемлемо по следующим соображениям. Так как то, что мы познаем, и то, о чем существуют науки, – то же самое, то, утверждает он, признание объектами познания интеллигибельных видов означало бы, что все науки не о вещах, которые вне души, а только об интеллигибельных видах, которые суть в душе. Отсюда вытекало бы также: «все, что кажется истинным, истинно». А это означало бы, что противоположные друг другу суждения могли бы быть одновременно истинными. Поэтому Фома настаивает, что интеллигибельные виды – это лишь подобия того, что познается. Истина становится возможной благодаря тому, что форма, согласно которой происходит действие, направляющееся на внешнюю вещь, есть подобие объекта действия. Интеллигибельные виды, таким образом, лишь подобия того, что актуально познается.

Вопрос об объекте познания у Декарта с самого начала был теснейшим образом связан с проблемой метода. Эта проблема образует у него тот смысловой контекст, в рамках которого осуществляется решение данного вопроса. А это значит, что те предпосылки, которые характерны для постановки и решения проблемы метода, неявно становятся определяющими для постановки и решения вопроса об объекте познания. Фун-

даментальной идеей, которой руководствовался Декарт, была, пожалуй, идея такой реформы всей системы знания, которая смогла бы обеспечить прогресс всем наукам. Эта задача становится определяющей не только для последователей Декарта, но и для многих представителей европейской философии XVII в. из лагеря как рационалистов, так и эмпириков. В качестве парадигмы здесь выступала математика, которая не только сама показала яркий пример успешного развития, но и во многом предопределила прогресс современного ей естествознания. Чтобы достичь аналогичного прогресса и в других областях знания, необходимо, считал Декарт, выяснить, благодаря чему удалось математике достичь подобного успеха, а затем реформировать все другие науки в соответствии со сделанными выводами. Однако выводы у разных философов оказались разными. Такое разнообразие ответов можно объяснить не столько разными философскими и методологическими позициями отвечающих, сколько разными постановками вопросов, в рамках которых они пытались найти ответ. У Декарта такой исходный смысловой контекст образует вопрос: «Каким образом приобретается новое знание?». Такая постановка вопроса руководствуется фундаментальной установкой Декарта на выяснение причин прогресса математического знания и несет на себе соответствующую ценностную нагрузку. Но она также высвечивает проблему с несколько специфической точки зрения, которая во много и определила ответ.

Для Декарта этот вопрос, в сущности, сводится к вопросу о достоверных основаниях нашего знания. Это видно из его ответа, который он формулирует в виде требования: «следует отыскивать не то, что думают другие или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или достоверным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе» (*Circa objecta proposita non quid alii senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clare et evidente possimus intueri vel certo deducere quaerendum est; non aliter enim scientia acquiritur*) [9, X, 2, 1–4]. Достоверность и очевидность становится у него критерием научности. Всякая наука, утверждает он, есть знание достоверное и очевидное (*Omnes scientia est cognitio certa et evidens*) [9, X, 2, 1]. Эти критерии не были тем новым, что привнес Декарт. Их мы встречаем и у Фомы, который считал, что в процессе познания наш интеллект переходит от потенции к акту. Он различал совершенный и несовершенный акт. Несовершенный акт он рассматривал как нечто среднее между потенцией и актом и полагал, что с него начинается познание. Несовершенный акт, согласно Фоме, дает несовершенное знание, посредством которого вещи познаются не отчетливо и в некотором смысле слитно. Совершенный же акт есть совершенное знание, посредством которого вещи познаются отчетливо и определенно [12, гл. 85, а. 3]. Декарт сохраняет эти критерии совершен-

ного знания, но отбрасывает его метафизические предпосылки – учение о потенции и акте.

Свою основную задачу Декарт видит в разработке такого метода, который позволил бы нам в процессе познания избегать заблуждений и с достоверностью достигать истины. При такой постановке проблемы на первый план у него выдвигается вопрос об источниках наших заблуждений. Первоначально данное Декартом решение этого вопроса во многом и определило те нормативные предпосылки, в соответствии с которыми формируется идеал научного метода. В «Правилах для руководства ума» (*Regulae ad directionem ingenium*) Декарт утверждает, что всякое заблуждение (*deceptio*), в которое могут впасть люди, «никогда не истекает из неверного вывода, а только из того, что они полагаются на некоторые малопонятные данные опыта или выносят суждения опрометчиво и безосновательно» (*nunquam ex mala illatione contingit, sed ex eo tantum, quod experimenta quaedam parum intellecta supponatur, vel iudicia temere et absque fundamenta statuatur*) [9, X, 2, 74–78]. Декарт исходит из того, что большая часть нашего знания лишена достоверности, а значит, и истинности. И только арифметика и геометрия «остаются нетронутыми никаким пороком лжи и недостоверности» [3, с. 82]. Он считает также, что существует только два пути, которыми мы приходим к познанию истины: опыт и дедукция. Оценивая эти два способа познания с точки зрения проблемы источников достоверного знания, Декарт приходит к вышеуказанному выводу, что источником наших заблуждений является опыт, а не разум. Достоверность арифметики и геометрии истекает, по его мнению, как раз из того, что они опираются исключительно на разум и ничего не предполагают из опыта. Эти предпосылки, характерные для методологической традиции, восходящей своими корнями к Платону, и легли в основу всей рационалистической методологии. Они определили также те нормативные требования, которые Декарт выдвигает по отношению к объекту достоверного знания.

По мнению Декарта, именно неверно выбранный объект познания является основной причиной недостоверности нашего знания. Арифметика и геометрия, считает он, потому и являются гораздо более достоверными, чем все другие науки, что «лишь они одни занимаются предметом столь чистым и простым, что не предполагают совершенно ничего из того, что опыт привнес бы недостоверного, но целиком состоит в разумно выводимых заключениях» (*haec solae circa objectum ita parum et simplex versantur, ut nihil plane supponant, quod experientia reddiderit incertum, sed totae consistunt in consequentis rationaliter deducendis*) [9, X, 2]. Напротив, в философии, по его мнению, не найдено ничего столь очевидного и достоверного, что не могло бы привести к спору. Причину кризиса философии он видит в том, что философы, «не довольствуясь

познанием вещей ясных и достоверных, с самого начала осмеливались высказываться о вещах темных и неизвестных, относительно которых они выносили только правдоподобные суждения» [3, с. 83]. Его реформа философии направлена на то, чтобы превратить философию в столь же достоверную науку, как и математика. Поэтому свою важнейшую критическую задачу он видит в разграничении знания достоверного и очевидного, с одной стороны, и предположений, обладающих лишь некоторой степенью вероятности – с другой.

В рамках такой постановки вопроса исходная проблема фактически сводится к выяснению того, что можно рассматривать в качестве предмета достоверного познания. И то, что Декарт выдвигает требование простоты в качестве гарантии достоверности объекта познания, свидетельствует о том, что и эта проблема постепенно трансформируется в проблему исходного объекта достоверного познания. В частности, следует отметить, что Декарт не выступал против опыта как такового и не отрицал его значения в познании. Он считал только, что опыт не может служить исходным объектом познания прежде всего в силу того, что он опирается на скрытые предпосылки, а потому, является слишком сложным для того, чтобы служить исходным объектом познания. Поэтому, для того чтобы избежать в процессе познания заблуждений, он рекомендует не предполагать ничего недостоверного, что содержится в опыте, а опираться исключительно на разум и искать именно там свой исходный объект. Исходный объект познания должен быть чистым (*purus*) и простым (*simplex*), а это значит, он не должен привносить ничего недостоверного из опыта. Ведь требование простоты нельзя предъявлять ко всем объектам познания, а только к исходным. Однако такая постановка проблемы опирается на предпосылки, которые и обусловили неявную трансформацию исходного вопроса. В качестве предпосылки выступает здесь заимствованное из математики представление о познании как конструктивном процессе, где каждое последующее звено в цепи рассуждений основывается на предыдущем. Это представление во многом определяет то, как Декарт понимает требование простоты. Простоту объекта он рассматривает как гарантию его достоверности и очевидности именно потому, что в простом объекте все предпосылки даны налицо и не скрыто ничего, что могло бы оказаться недостоверным. На эти преимущества простого объекта указывал еще Аристотель во «Второй Аналитике» и они не выпали из внимания также Фомы Аквинского, однако они не рассматривали познание как конструктивный процесс. Согласно Декарту, в процессе познания, понимаемого как конструктивный процесс, достоверность исходных объектов переносится с простых объектов на сложные. В данном случае оно выступает уже в виде требования экспликации всех простых составляющих сложного объекта. Достовер-

ность всей системы знания, таким образом, становится зависимой от достоверности ее исходных объектов, которые должны выступать как ее конструктивные элементы.

Понимание исходного объекта познания как конструктивного элемента целостной системы знания вынуждает Декарта выдвинуть по отношению к исходному объекту еще и требование его независимости в качестве необходимого условия не только его достоверности, но и простоты. Необходимость введения подобного требования вызвана прежде всего недостаточностью требования простоты. Так, например, простой в одном отношении объект может оказаться сложным в другом отношении. Кроме того, относительно простой объект – это зависимый объект, т. е. обусловленный объект, а таковой его нельзя рассматривать как простой в прямом смысле этого слова уже хотя бы потому, что его обусловленность не всегда может быть явной. В этом случае сложный объект, связи которого мы не выяснили, может восприниматься нами как простой. Поэтому Декарт ставит перед собой задачу отыскать абсолютно простые объекты, которые, в свете выше изложенного, только и могут отвечать искомому требованию ясности и простоты [3, с. 92]. Для отыскания таких абсолютно простых объектов необходимо, считает он, проследить все связи объектов, с тем чтобы установить, какие из них можно считать независимыми. В обнаружении таких абсолютно простых объектов Декарт видит «секрет» своего метода.

Требование четко (accurate) отличать понятия простых вещей от сложных он подчиняет более глобальной методологической цели, а именно, выявлению того, где возникает заблуждение, с тем, чтобы заниматься в дальнейшем только вещами, которые могут быть достоверно познаны. В контексте такой постановки проблемы понятие простого объекта приобретает специфический смысл. Декарт ограничивает область рассмотрения лишь тем, что воспринимается разумом, и о простом объекте он требует говорить не безотносительно, а лишь по отношению к нашему разуму. Простыми он называет такие объекты, которые не могут быть разложены нашим умом на большее число достоверно познаваемых частей. Свой критерий ясности и очевидности, который содержит достаточно существенный элемент неопределенности и субъективности, он уточняет с помощью операционального критерия: ясным, а значит, и простым называется только такой объект, который не может быть разложен нашим умом на более простые и более ясные составляющие. Этому требованию может отвечать только такой объект, который непосредственно дан нашему разуму. Такой непосредственно данный объект он называет идеей.

Требование непосредственной данности исходного объекта познания в том виде, как оно было интерпретировано и сформулировано Де-

картом, оказало решающее воздействие на весь дальнейший ход развития европейской философии. Декарт настаивает на необходимости ограничиться рассмотрением вещей «лишь постольку, поскольку они воспринимаются разумом» и выдвигает на первый план задачу исследования тех способов, какими мы познаем объективную действительность. Он подчеркивает, что предложенный им способ рассмотрения действительности принципиально отличается от традиционного, а именно, он указывает, что «единичные вещи по отношению к нашему познанию следует рассматривать иначе, нежели высказываясь о них в зависимости от того, как они существуют в действительности» (*Dicimus igitur primo, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existent*) [9, X, 12, 13, 173–175]. Он отвергает, таким образом, фундаментальную предпосылку аристотелевской метафизики – учение о «двойном порядке» исследования, которое требовало различать первое и более известное для нас и первое и более известное по природе [Anal. Post. 72b], а также учение Фомы Аквинского о «двойном порядке природы» [12, г. 85, а. 3]. Декарт, поставивший перед собой задачу опровергнуть скептицизм и защитить от него религию, заимствует у скептиков их исходную предпосылку: он ограничивает область своего исследования точкой зрения познающего субъекта. Вместе с этой предпосылкой он отбрасывает и другие тесно связанные с ней метафизические предпосылки Аристотеля и Фомы. Сохранив субстанциальный дуализм души и тела, Декарт отбрасывает его учение о взаимодействии (*communication*) души и тела, а вместе с ней и его учение об объекте познания. Он требует вопрос о существовании внешних предметов временно исключить из сферы нашего рассмотрения и ограничиться только сферой нашего разума. В частности, он предлагает рассматривать объект познания только как объект рефлексии нашего ума – безотносительно к тому, существует ли он или нет – и исследовать, что может гарантировать его достоверность и что служит причиной его недостоверности. Причину заблуждений, таким образом, следует искать в самом разуме, а не в отношениях между разумом и воспринимаемыми им объектами. При такой постановке проблемы на передний план выдвигается задача анализа наших познавательных способностей как необходимого условия познания реальной действительности.

Для Декарта анализ познавательных способностей – это то, что «должно быть предпослано, прежде чем в этих (внешних – *C.C.*) вещах истина сможет стать доступной для всех» (*quae percipienda sunt, antequam harum rerum veritas possit omnibus patere*) [9, XII, 3, 26–27; 3, С. 113]. Цель такого анализа состоит в том, чтобы выяснить, «на какую помощь от каждой способности следует рассчитывать и как далеко может

простирается человеческое усердие, чтобы компенсировать недостатки разума» (*quaenam petenda sint unaquaque facultate auxilia, et quousque hominum industria ad supplendos ingenii defectus possit extendi*) [9, XII, 10, 134–136; 3, С. 117].

Как мы видим, Декарт ставит перед собой задачу, критический смысл которой очевиден: на основании исследования наших познавательных способностей он пытается определить границы достоверного знания. В основе его попытки лежит предпосылка, которую мы встречаем и у Фомы, а именно, что познавательная способность определяет характер и способ познания объекта. Но если у Фомы познавательная способность характеризовала лишь одну сторону познания и многое зависело от чувственности и актуально познаваемой вещи, то у Декарта достоверность объекта познания уже полностью зависит от того, объектом какой познавательной способности он является. При этом Декарт руководствуется своим общим методическим правилом: в исследовании следует идти от более простого и легкого к более сложному и трудному, а в отношении одинаково простых вещей отдавать предпочтение более полезному. При исследовании простых вещей, считает он, «не может быть ничего более полезного, чем изучить, что такое человеческое познание и как далеко оно простирается» [3, с. 164].

Декарт, как и Фома, полагает, что «та сила, посредством которой мы собственно познаем, является чисто духовной» (“*vim illam, per quam res proprie cognoscimus, esse pure spirituelem*”) [9, X, XII, 10, с. 109–110]. В «Правилах для руководства ума» он указывает, что эта сила по своей природе является единой, но, действуя вместе с другими способностями, она обнаруживает различные функции и именуется нами по-разному сообразно этим функциям. Так, мы обозначаем ее словами «видеть» (*videre*), «осознать» (*tangere*), когда она вместе с воображением направляется на общее чувство. Когда она направлена на одно лишь воображение, как облакаемое в различные фигуры, оно обозначается нами словом «вспоминать» (*reminosco*), когда же оно направлено на воображение, как измышляющее новые фигуры, – словами «вообразить» (*imvginvri*) или «воспринимать» (*conspirere*). Наконец, когда она действует одна, мы обозначаем ее словом «понимать» (*intelligere*). Сообразно этим функциям она называется либо чувством (*sensus*), либо памятью (*memoria*), либо воображением (*imaginatio*), либо чистым разумом (*intellectus purus*) [9, X, XI, 10, с. 121–123]. Как и Фома, он считает, что разум может воздействовать на воображение, а последнее – на чувства и, наоборот, разум может приводится в действие воображением, на которое, в свою очередь, воздействуют чувства. Чувства и воображение Декарт также относит к телу, тогда как разум у него – чисто духовная способность. Вслед за Аристотелем и Фомой он признает, что процессе познания

внешнего мира чувства, подобно воску, запечатлевают форму воздействующих на них тел и передают ее общему чувству, которое, уже подобно печати, запечатлевает его в воображении. И хотя воображение и чувства Декарт рассматривает как телесные способности, полученные ими отпечатки Декарт называет идеями, поскольку они сами по себе являются «чистыми и бестелесными» [9, X, XII, 8, с. 87–88], т.е. отличающимися по своему физическому составу от воздействующих на них предметов, но сохраняющими их внешнюю форму. Идея понимается здесь как слепок вещи, данный нам в воображении. Декарт считает, что если разум хочет познать какую-либо вещь, могущую быть отнесенной к телу, ее как можно более отчетливый образ должен быть создан в воображении. Тут он тоже следует Фоме. Принципиальное отличие состоит в том, что у Фомы чистый интеллект (*intellectus purus*) присущ только ангелам. Только они и «блаженные» способны созерцать чистые идеи в божественном разуме. И несмотря на то, что, согласно Фоме, интеллект может действовать независимо от тела, человек, у которого душа связана с телом, даже при познании вещей бестелесных должен опираться на интеллигибельные виды, которые суть подобия телесных вещей. Декарт же существенным образом расширяет возможности человека и в этом он ближе к платоникам. Он считает, что человеческий разум при познании, в которых нет ничего телесного или подобного телесному, может не опираться на чувственные способности. Более того, Декарт требует в познании вещей чисто интеллектуальных «отстранить чувства и освободить воображение от всякого отчетливого впечатления, насколько это возможно» [9, X, XII, 2, 143–145; 3, С. 117]. В этой связи он выделяет три вида простых объектов: 1) Чисто интеллектуальные (*pure intellectuales*) – это те, «которые познаются разумом посредством некоего врожденного света и без какого-либо телесного образа» (“*per lumen quoddam ingentium, et absque ullius imaginis corporeae*”) [9, X, XII, 14, 203–204]. К ним он относит наши представления о познании (*cognitio*), незнании (*ignoratia*), сомнении (*dubium*), действиях воли (*voluntatis actiones*) и т.п. 2) Чисто материальные (*pure materiales*) – это те, которые познаются существующими только в телах. К ним относятся фигура (*figura*), протяжение (*extensio*), движение (*motus*) и т.д. 3) Общие (*communes*), которые без различия приписываются то вещам духовным, то вещам телесным. Это – идеи существования (*existentia*), единства (*unitas*), длительности (*duratio*) и т.д. Такие общие объекты могут быть познаны либо чистым разумом, либо разумом, созерцающим образы материальных вещей (“*vel ab intellectu puro cognosci, vel ab eadem imagines rerum mate*”) [9, X, XII, 14, 219–220; 3, с. 119]. Все эти простые объекты являются объектами разумного познания и потому называются идеями. Но в первом случае они даны в самом разуме, а во втором – в воображении. Однако и во

втором случае разум имеет дело со своими идеями, которые мы, правда, относим к чему-то, что находится за пределами нашего разума, т.е. к тому, что собственно идеей не является. Мы оказываемся, таким образом, перед альтернативой: либо признать возможность выхода за пределы разума, либо искать источник заблуждения в самом разуме. Декарт предпочитает последнее. Однако это вынуждает его отказаться от первоначального взгляда на источник наших заблуждений.

Уже в «Правилах для руководства ума» он вынужден признать, что чувства и воображение нас не обманывают, хотя воображение не воспроизводит верно объекты чувств, а чувства не представляют нам действительные фигуры вещей. Декарт считает, что разум не может быть введен в заблуждение никаким опытом, «если он усматривает исключительно ту вещь, которая является его объектом, поскольку он располагает ею или в самом себе, или в образе, и если вдобавок он не признает ни того, что чувства воспринимают действительные фигуры вещей, ни того, наконец, что внешние вещи всегда таковы, какими они кажутся» [3, с. 121]. По его мнению, ошибка возникает тогда, когда мы не просто созерцаем объекты, а «сами составляем те объекты, которые познаем, и постольку верим, что в них содержится нечто, непосредственно не воспринимаемое нашим умом ни в каком опыте» (*Componimus autem nos ipsi res quas intelligimus, quoties in illis aliquid inesse credimus, quod nullo experimento a mente nostra immediate perceptum est*) [9, X, XII, 19, 313–315].

Таким образом, объект, к которому примешивается акт суждения, по мнению Декарта, нельзя назвать простым и, следовательно, достоверным, поскольку при составлении суждения мы можем руководствоваться «либо собственной свободой, либо склонностью фантазии» [3, с. 122]. Достоверным может считаться только «чистый» объект, т.е. такой простой объект, к которому не примешан никакой акт суждения. А таковым может быть только объект интуиции, когда наш разум находится не в деятельном, а в чисто пассивном состоянии.

В «Первоначалах философии» Декарт далее развивает свою мысль. Здесь он уже строго требует различать два «модуса мышления» – восприятие разума (*perceptio intellectus*) и действие воли (*operatio voluntatis*). Чувство, воображение и чистый разум здесь уже рассматриваются как различные модусы восприятия, которым противопоставляются модусы воления. Наряду со свойствами желать, испытывать отвращение, к последним Декарт относит также такие действия, как утверждение, отрицание и сомнение. Согласно и этой концепции Декарта, когда мы что-либо воспринимаем, но ничего относительно этого не утверждаем, мы не ошибаемся. Мы заблуждаемся лишь тогда, когда «когда неправильно воспринимаем какую-то вещь, тем не менее выносим о ней суждение» (*etsi aliquid non recte percipiamus, de eo nihilominus*

judicamus) [9, VIII, 1, 33; 3, с. 327]. Согласно Декарту, суждение предполагает не только разум, воспринимающий вещь, о которой выносится суждение, но и волю, которая должна выразить одобрение тому, что мы каким-то образом восприняли. Но поскольку восприятие разума ограничено лишь теми немногими вещами, которые ему даны, а объект воли, сообразно ее природе безграничен, то, как считает Декарт, мы легко стираем нашу волю за пределы ясно воспринимаемых вещей и выносим часто одобрение тому, что воспринимается нами неясно.

Нетрудно заметить, что прообразом декартовского требования разграничивать восприятие разума и действие воли, а также созерцающий и действующий разум послужило не столько учение Фомы о пассивном и активном интеллекте, сколько его учение о двух видах абстракции, поскольку у Декарта требование разграничения этих двух видов разума, как и требование Фомы различать два вида абстракции, было тесно связано с решением вопроса о причинах заблуждения. Принципиально новым у Декарта было то, что новый взгляд на причину заблуждений у него был обусловлен прежде всего попыткой ответить на вопрос, что побуждает нас выходить за границы опыта. Опыт при этом понимается у него как область ясно и достоверно познаваемых объектов, а заблуждение – как выход за границы достоверно познаваемого. Признать источником заблуждений чистый разум Декарт не может ввиду той важной роли, которую последний играет в познании. Собственно, и волевой акт, который присутствует в каждом суждении, согласно Декарту, нельзя признать таким источником. Во-первых, воля относится к числу наших природных способностей, заложенных в нас Богом, и как таковая не может быть источником заблуждений. Во-вторых, свобода воли (*libertas voluntatis*) для него является выражением высшего достоинства человека. Поэтому Декарт подчеркивает, что причина заблуждений коренится в наших действиях, или в применении нашей свободы выбора, а не в нашей природе» (*defectus quidem est in nostra actione sive in usu libertatis sed non in nostra natura*) [9, VIII, 1, 38; 3, с. 329]. Точнее, не в самой свободе выбора, а в ее неправильном использовании. Под «неправильным использованием», как подчеркивает Декарт в «Размышлениях о первой философии», следует понимать недостаток, который заключается в действии, поскольку оно происходит от меня самого, а не поскольку оно происходит от Бога (*privatio, unquam, inest in ipsa operatione, quatenus a me procedit, sed non in facultate quam a Deo accipi*) [9, VII, IV, 12, p. 60, 6–10; 4, с. 378]. В вопросе о причине наших заблуждений для Декарта главная задача заключалась в том, чтобы снять с Бога ответственность за заблуждения. Именно поэтому он стремится подчеркнуть, что заблуждение не может корениться в природе человека: ни в его воле, ни в его разуме. Однако сама проблема тем самым не снимается. Задача теперь

состоит в том, чтобы объяснить, почему мы, не имея намерения заблуждаться, тем не менее часто впадаем в заблуждение. Декарт объясняет это, в конечном счете, принципиальным различием между природой воли и природой разума. В основе его объяснения лежит самоочевидная истина, данная нам «естественным светом» разума, а именно, что «познавательная деятельность разума должна всегда предшествовать решению воли» (*quia lumine naturali manifestum est perceptionem intellectus precedere semper debere voluntatis determinationem*) [9, VII, IV, 11, p. 60, 3–5]. И хотя разум по своей природе не способен заблуждаться, по мнению Декарта, он все же имеет границы, «ибо для конечного разума свойственно многого не постигать, а для сотворенного разума свойственно быть конечным» [*quia est de ratione intellectus finiti ut multa non intelligat, & de ratione intellectus create ut sit finites*] [9, VII, IV, 12, p. 60, 13–15]. Напротив, свобода воли по природе ничем не ограничена, а значит, я могу высказываться не только о том, что разум постигает ясно и отчетливо, но и о том, что познано неясно и смутно. В последнем случае, согласно Декарту, мы выходим за границы опыта и, как следствие, впадаем в ошибку. Чтобы избежать подобной ошибки, он рекомендует не выходить за пределы того, что познается нашим разумом ясно и отчетливо, «ибо каждый раз, когда я настолько удерживаю свою волю в границах моего знания, что она составляет свои суждения лишь о вещах, представляемых ей разумом ясно и отчетливо, я не в состоянии ошибиться» [9, VII, IV, 17; 4, с. 380]. В контексте вышеизложенного становится понятным и то основное требование, которое Декарт предъявляет к объекту познания: объектом суждения может быть только та идея, которая постигается нами в чистом акте интуиции ясно и отчетливо.

С требованием «чистоты» исходного объекта познания связан еще один важный аспект проблемы. Введением требования отличать способность разума, посредством которой он созерцает и познает, от той, посредством которой он выносит суждения, Декарт стремится отграничить свою позицию не только от позиции схоластов, но и скептиков. Хотя первые признавали существование скрытых качеств, а вторые их отрицали, все они, с точки зрения Декарта, не проводили последовательно указанного различия и, как следствие, в качестве исходного рассматривали не «чистый» объект, а «смешанный», а именно к объекту созерцания они примешивали еще и суждение, которое выходило за границы достоверно познаваемого и превращалось в ничем не обоснованное предположение. Сторонники обеих точек зрения, в частности, исходили из предположения, что в простых объектах «кроме того, что мы созерцаем, или того, что мы достигаем в мышлении, есть нечто иное, скрытое от нас» [3, с. 120]. Основываясь именно на этом предположении, по мнению Декарта, скептики считают неизвестными нам те вещи, которые мы

в действительности знаем, впадая тем самым в заблуждение. Познание простых объектов, с точки зрения Декарта, принципиальным образом отличается от познания сложных. Если в отношении последних возможно неполное знание, когда мы, например, познали только какую-то часть объекта, то в отношении простых объектов такое невозможно. Любое знание относительно него мы должны признать полным и достаточным, поскольку простой объект в силу своего определения не имеет частей. Утверждение даже частичной непознаваемости объекта, по мнению Декарта, равносильно признанию того, что он состоит из того, что мы постигаем в нем, и того, что мы считаем нам неизвестным, т.е. признанию его сложным объектом. Такое пассивное созерцание объектов, к которому не примешивается никакое суждение, Декарт называет интуицией. Интуитивное знание простых объектов в его системе становится, таким образом, тем надежным фундаментом, на котором должно основываться все здание достоверного знания. Истинность нашего познания зависит уже не от объекта, а исключительно от той способности, посредством которой мы познаем. В конечном счете, Декарт признает истинным любой объект, и простой, и сложный, который воспринимается интуицией. Это достигается благодаря тому, что интуитивный акт, согласно Декарту, не содержит в себе не только никаких суждений, но и не предполагает никаких вопросов, а потому, ложь здесь невозможна. Идея, данная нам в акте интуиции, выступает как объект, относительно которого мы выносим суждение. И хотя в основе нашего суждения лежит свобода выбора, мы не можем заблуждаться, по мнению Декарта, если наше восприятие идеи является ясным и отчетливым, т.е. если идея является объектом интуитивного познания. Критерий истины, таким образом, у Декарта смещается из традиционной сферы отношений между субъектом и объектом в сферу интуитивного восприятия: если мы воспринимаем объект ясно и отчетливо, то этого уже достаточно, чтобы признать наше суждение относительно данного объекта истинным [3, с. 331]. Ясность и отчетливость становятся характеристиками акта интуитивного восприятия и критериями истинности. Суждение считается достоверным и несомненным тогда, когда оно опирается на такой акт интуитивного восприятия, который характеризуется ясностью и отчетливостью [9, VIII, IV, 45].

Такая интерпретация критериев истинности позволяет значительно расширить сферу объектов достоверного познания. Чистый акт интуиции, который Декарт называет «естественным светом» (*lumen naturalis*), он относит к тем способностям нашего ума, благодаря которым мы только и способны отличить истину от лжи [4, с. 356]. У Фомы естественный свет разума понимался как подобие божественного разума и его авторитет, таким образом, зиждился на авторитете Бога. У Декарта же естест-

венный свет выступает не только как последнее субъективное условие познания истины, но и как ее критерий, поскольку это тот источник познания, которому мы больше всего доверяем и свидетельства которого мы в силу своей природы не можем подвергнуть сомнению [4, с. 356]. Очевидно, что речь здесь идет о чистом акте интеллектуальной интуиции, к которому не примешивается ничего телесного, или чувственного. Декарт требует отличать его от склонности, которая является простым внушением нашей природы и лишена той несомненности, которой обладает естественный свет. Если же попытаться ближе рассмотреть, почему склонность, которая также является проявлением нашей природы, все же лишена той достоверности, которой обладает интуитивный опыт, то ответ будет следующий: опыт показывает нам, что суждения, основанные на простой склонности, часто вводят нас в заблуждения, суждения же естественного света – никогда. Однако это только повод, который указывает нам на то, почему не следует доверять всему, чему мы склонны верить. Причина же, согласно Декарту, состоит в том, что склонность является выражением общей природы человека, которая составляется из телесной и духовной природы, и в силу взаимной обусловленности этих природ часто попадает под влияние телесной природы, что и приводит к заблуждениям. Естественный же свет ума, считает Декарт, выражает чисто духовную природу человека, которая является единой и неделимой и выражает подлинную сущность человека. Он выступает в качестве того простого, последнего и ничем не обусловленного субъективного условия познания, которое отвечает всем требованиям достоверности. Именно поэтому его суждения обладают внутренней необходимостью и общеобязательны для всех. Таким образом, мы видим, что и в учении о естественном разуме Декарт обнаруживает непоследовательность. С одной стороны, он, как и Фома, признает неразрывную связь в человеке духовного и материального начала, с другой же, как платоники, склонен трактовать природу человека как чисто духовную. Причем последнее для него принципиально важно и обусловлено чисто гносеологическими соображениями: без признания чисто духовной природы человека или, по меньшей мере, ее независимости от материальной природы невозможно, согласно Декарту, обосновать возможность достоверного познания в границах опыта.

К объектам познания Декарт относит и так называемые «общие понятия» (*notiones communes*). В «Правилах для руководства ума» *notiones communes* у него выступают еще в качестве простых идей, которые применимы как к духовным, так и к телесным сущностям. Они называются общими понятиями именно потому, что имеют такое универсальное приложение. В «Первоначалах философии» их смысл существенным образом

меняется. Они здесь выступают уже не как понятия, а как особого рода суждения, в истинности которых нельзя сомневаться. Такая трансформация стала возможной, очевидно, потому, что прообразом *notiones communes* послужили, по-видимому, *rationes aeternae* Августина и Фомы Аквинского. Правда, о прямом влиянии не может здесь быть и речи. Это понятие он, по-видимому, заимствует у Ф. Суареса. Декарт относит *notiones communes* к восприятиям и подчеркивает, что их нельзя рассматривать как вещи или модусы вещей. И хотя Декарт называет их вечными истинами, они существуют не в разуме Бога в качестве вечных идей, доступных только ангелам и «блаженным», а в сознании человека. Но они, подчеркивает Декарт, истинны не потому, что все признают их за таковые или они воспринимаются всеми одинаково, а потому что они представляются нашему естественному свету ума, т.е. чистой интуиции, непосредственно очевидными, а потому, не нуждающимися ни в каком доказательстве. Критерием их истинности выступает не допускающая никакого сомнения очевидность. В силу этого они должны быть признаны всяким сознанием. Если же кто-то не принимает их, то это означает, согласно Декарту, что его сознание затемнено предрассудками, большая часть которых, по его мнению, была приобретена еще в детстве. Поскольку они не нуждаются в доказательстве, Декарт их называет также аксиомами. Они лежат в основе всякого познания и должны быть признаны в качестве истин всяким сознанием, свободным от предрассудков. В системе Декарта эти понятия выполняют важную функцию. Введение в качестве объектов познания вечных истин было вызвано у Декарта необходимостью обосновать бытие Бога и внешнего мира на основании имеющихся у нас их идей. Такого рода переход от мира внутреннего к миру вне нашего сознания должен был отвечать всем требованиям достоверного познания и мог быть осуществлен только на основании таких общих принципов, которые, во-первых, были бы применимы как к телесным, так и к духовным субстанциям, и, во-вторых, были бы непосредственно очевидны для всякого сознания и на этом основании общепризнанны.

Учение о врожденных идеях у Декарта также разрабатывается в связи с попытками дать такое доказательство существования Бога, которое не зависело бы от существования вещей. И здесь опять же обнаруживается влияние поздней схоластики, в частности, Ф. Суареса, который предпринял подобного рода попытку и в связи с этим отверг корреспондентскую истину, заменив ее на аналитическую. В «Правилах для руководства ума» мы еще не встречаем понятия врожденных идей. В двенадцатом правиле Декарт классифицирует идеи с точки зрения области их применения, а не с точки зрения их происхождения. В «Размышлениях о первой философии» мы уже встречаем классификацию идей с точки зрения их происхождения. Здесь он выделяет идеи, которые кажутся мне

рожденными вместе со мной (*ideae innatae*), идеи, которые кажутся мне чуждыми и пришедшими извне (*ideae adventiae*), и идеи, осознанные и выдуманные мною самим (*ideae a me ipso factae*) [9, VII, III, 7].

Новый подход к классификации идей был вызван рядом причин. Прежде всего прежняя классификация предполагала, что существуют вещи вне нас, образами которых являются телесные идеи. Однако идее бога и многим математическим идеям не соответствовал никакой чувственный образ, тем не менее по своей ясности и отчетливости они превосходили идеи телесных вещей. Декарт, разумеется, не мог признать, что они не обозначают ничего, находящегося вне нас. Поэтому он отвергает взгляд Ф. Суареса, который рассматривал идеи как модусы нашего мышления, и настаивает на том, что идее должен обязательно соответствовать внешний объект, «ведь если бы я рассматривал идеи только как известные виды или модусы моего мышления, не относя их к какой-нибудь внешней вещи, то едва ли они могли дать мне повод к заблуждению» [4, с. 355]. Естественным образом возникал вопрос: «Откуда берутся отчетливые идеи, которые не представлены ни в каком чувственном образе?». Существование таких идей Декарт постулирует, ссылаясь на математику. Оставалось только выяснить, на чем основывается ясность и очевидность, а следовательно, и действительность таких идей? Именно поэтому он предлагает, прежде чем исследовать, существуют ли вне меня вещи, рассмотреть сначала их идеи, но лишь постольку, поскольку они присутствуют в моем мышлении, чтобы выяснить основания их очевидности [4, с. 381]. Свою задачу Декарт видит в том, чтобы показать, что идея Бога, хотя ей не соответствует никакой чувственный образ, не менее ясна и отчетлива, чем самые ясные математические понятия. Его замысел состоял в том, чтобы на примере математических понятий выяснить, на чем основывается их достоверность и действительность, а затем на основании анализа идеи Бога доказать его существование. В этом состояла новизна подхода Декарта.

Декарт отвергает эмпирический взгляд на происхождение математических понятий, ссылаясь на то, что математик способен создать такие фигуры, относительно которых не может возникнуть ни малейшего подозрения, что они когда-либо воспринимались нашими чувствами. Декарт указывает, что математик может открыть множество новых свойств математических объектов, не прибегая при этом к эмпирической действительности, и свойства эти отличаются такой ясностью и очевидностью, которая значительно превосходит очевидность многих эмпирических понятий. Этого для Декарта оказалось вполне достаточно, чтобы признать математические понятия врожденными. Относительно этих понятий, говорит Декарт, я узнаю столько деталей, «истинность которых обнаруживается с такой ясностью и так хорошо согласуется с моей природой, что

при их обнаружении мне кажется, будто я не узнаю ничего нового, но скорее вспоминаю то, что уже знал, то есть замечаю вещи, уже находящиеся в нашем уме, хотя я еще не обращал на них свои мысли» [4, с. 382]. Декарт подчеркивает, что математические понятия мы можем мыслить или не мыслить, но тем не менее нельзя сказать, что они выдуманы мной, поскольку они очевидны и их нельзя мыслить иначе, чем мы их мыслим. Невозможность мыслить нечто иначе становится у Декарта тем априорным критерием необходимых истин, который он рассматривает как достаточное основание для доказательства их врожденности и объективности. Этот критерий мы встречаем, правда, и у Платона, и у Аристотеля, но у Декарта он становится основным. Объективность при этом понимается как независимость от нашего духа. Так, указывает Декарт, треугольник, быть может, нигде не существует в действительности, но «существует известная природа, или форма, или определенная сущность этой фигуры, которая неизменна и вечна, отнюдь не вымышлена мной и никоим образом не зависит от моего духа» [4, с. 382]. Необходимый характер математических теорем Декарт рассматривает как достаточное основание для утверждения их истинности и реальности их объектов. При этом он прибегает к онтологической концепции истины, на которую опирался и Платон, когда пытался доказать объективную реальность идей. Он не только использует аргументы Платона, но и его выражения, когда относительно врожденных идей, утверждает, что «они суть нечто существующее, а не представляют из себя чистое ничто, ибо вполне очевидно, что все истинное есть нечто, т.к. истина то же самое, что бытие» [4, с. 383]. Ясность и очевидность идей, таким образом, у Декарта выступают как критерии не только их истинности, но и реальности.

При обосновании врожденного характера идеи Бога Декарт использует те же аргументы, что и при обосновании врожденности математических идей. Идею Бога, согласно Декарту, мы не могли получить из чувств, так как Бога нельзя представить в виде чувственного образа. Она не является также вымыслом моего ума, ибо я не могу что-нибудь от нее отнять или добавить к ней. Отсюда Декарт заключает, что «эта идея рождена и произведена вместе со мной тогда, когда я был создан, подобно идее обо мне самом» [4, с. 369]. Идею Бога Декарт рассматривает по аналогии с математическими идеями. Как и математические идеи она относится к категории тех врожденных идей, которые не являются очевидными для всех, а «открываются только тем, кто их рассматривает вблизи и исследует более точно» [4, с. 384]. Несмотря на, то что они требуют тщательного исследования, их свойства, после того как они открыты, являются, согласно Декарту, не менее достоверными, чем свойства самоочевидных идей. К такого рода свойствам Бога, которые, подобно свойствам математических идей, необходимо присущи его идее, Декарт от-

носит прежде всего неразрывную связь его сущности и существования. Существование Бога с такой же необходимостью вытекает из его сущности, с какой из идеи треугольника вытекает равенство его углов двум прямым. Мы видим, что данная Декартом интерпретация математических идей и деление их на те, которые самоочевидны для всех, и те, очевидность которым мы постигаем путем тщательного исследования, используются им не только для обоснования того, почему идея Бога не очевидна для всех, но и для доказательства его существования. Это, пожалуй, было единственное доказательство существования Бога, в котором Декарт апеллировал к математике. Все остальные его доказательства носят метафизический характер. И это не случайно, так как вопрос о существовании объектов был исключен из математической рефлексии.

«Метафизические аргументы» Декарта опираются, в частности, на схоластическое учение о степенях реальности или совершенства вещей связанную с ним «вечную истину», согласно которой более совершенная вещь не рождается из менее совершенной. На этих предпосылках он основывает свое главное положение относительно принципа причинности: «во всякой действующей причине должно быть по крайней мере столько же реальности, сколько находится в ней действия» [4, с. 358]. Это различие в степенях реальности или совершенств, разработанное в схоластической онтологии первоначально по отношению к так называемой формальной или актуальной реальности, Декарт переносит на идеи, обладающие, согласно схоластической философии, только объективной, или репрезентативной, реальностью, и устанавливает среди идей иерархию, подобную онтологической. Так, например, он полагает, что идеи, представляющие субстанции, содержат в себе больше объективной реальности, чем идеи акциденций или модусов [4, с. 358]. И хотя причина, по признанию Декарта, «не переносит в мою идею ничего из своей актуальной или формальной реальности» [4, с. 359], тем не менее она не обладает меньшей реальностью, чем репрезентирующая ее идея. Более того, она как некий «архетип» должна содержать в себе все ее совершенства» [3, с. 321], ибо если мы предположим, что в идее содержится нечто, не встречающееся в ее причине, то, следовательно, она получает это из ничего, что невозможно. Идеи – это образы, которые могут отклоняться от породивших их вещей, но никогда не в состоянии содержать в себе ничего более совершенного, чем их причины. Отсюда Декарт выводит свое основное положение, обосновывающее правомерность заключения от идей к их причинам: то, что заложено в идее «лишь объективно или репрезентативно, должно содержаться в ее причине – какой бы эта причина ни была – не только объективно или репрезентативно (по крайней мере в первой и главной ее причине), но поистине формально (*formaliter*) или с большей степенью реальности (*eminenter*)» [9, VIII, 1, 17; 3, с. 320–321]. Иначе говоря, по меньшей мере

конечная причина должна обладать всеми теми совершенствами, которыми обладает идея, не только репрезентативно, но и актуально. Такой причиной и выступает в системе Декарта Бог [3, с. 360]. И этот параллелизм Декарт объясняет ссылкой на природу как идей, так и их причин: «подобно тому, как объективный способ существования принадлежит идеям в силу их собственной природы, так точно и формальный способ или род существования принадлежит причинам этих идей (по крайней мере первым и главнейшим) в силу их собственной природы» [3, с. 360]. Метафизический и схоластический характер носит и его попытка доказать существование Бога из наличия у человека идеи о бесконечной субстанции. Он считает, что идея бесконечной субстанции не может быть получена путем отрицания того, что конечно, поскольку «в бесконечной субстанции находится больше реальности, чем в субстанции конечной, и, следовательно, понятие бесконечного в некотором роде первичнее во мне, чем понятие конечного, т.е. понятие Бога первичнее меня самого» [4, с. 263]. Конечная субстанция может быть прообразом только конечной идеи, но не бесконечной. И если я, как конечная субстанция, обладаю идеей бесконечной субстанцией, то, согласно Декарту, это значит, что она «была вложена в меня какой-нибудь действительно бесконечной субстанцией» [9, VII, III, 15]. Идея Бога, таким образом, становится краеугольным камнем всей системы Декарта, а объяснение вещей через познание их творца он считает наилучшим способом философствования, поскольку такой путь, по его мнению, соответствует идеалу совершенного знания – знания следствий на основании причин [3, с. 323].

Мы видим, что Декарт основным своим противником считал не столько схоластиков, сколько скептиков. Религиозные истины он пытался не опровергнуть, а обосновать, дополнив их аргументами, полученными в результате рефлексии математики. Вступив в полемику со схоластикой, вынужден был принять не только ее проблематику, но, в конечном счете, и ее идеал совершенного знания. Как и в схоластике, идея Бога, а не идея гносеологического субъекта, становится у него тем основанием, на котором держится все здание его философии. Ясность и очевидность как субъективные критерии истинности в конечном счете получают свое основание в Боге, который, как совершенное существо, не может быть обманщиком и потому не мог наделить человека такой познавательной способностью, которая его вводила бы в заблуждение. Именно в силу того, что Бог является нашим творцом, считает Декарт, мы должны признать истинным то, что воспринимается нами ясно и отчетливо [4, с. 387]. Субъективный критерий истины получил, таким образом, свое обоснование в онтологическом принципе бытия Бога. Смещение акцентов с гносеологической проблематики на онтологическую было обусловлено прежде всего ограниченностью позиции гносеологического субъекта, кото-

рая, в частности, обнаружилась сразу же, как только возник вопрос о существовании внешнего мира. Даже доказательство существования протяженной материи в качестве внешней по отношению к нашим чувственным идеям причины у него основывается на положении, что Бог не может быть обманщиком [3, с. 349]. Он отказывается признать принципиальную непознаваемость внешних причин, так как это было бы равносильно признанию того, что Бог – обманщик, поскольку он создал нашу природу такой, что она не в состоянии познать истину [4, с. 397]. Не только то, что постигается ясно и отчетливо, но и то, что постигается менее ясно (свет, звук, боль и т.п.), несмотря на сомнительность и недостоверность всего этого, мы можем, согласно Декарту, познать с достоверностью. «Ибо Бог, – утверждает, – не будучи обманщиком, не мог допустить в моих мнениях никакой лжи, без того, чтобы не дать мне также какой-нибудь способности для ее исправления» [9, VII, VI, 10].

Таким образом, Бог как существо совершенное выступает гарантом истинности, реальности и познаваемости не только того, что мы воспринимаем ясно и отчетливо, но и того, что нам кажется сомнительным. Идея Бога оказывается у Декарта тем основополагающим принципом, на котором держится все здание философской системы Декарта и от которого, в частности, полностью зависит возможность достоверного познания внешних объектов. Однако, несмотря на то, что Декарт вводит в свое доказательство много понятий, характерных для схоластической традиции, они у него получают «критическое» обоснование, поскольку он стремится в процессе доказательства оставаться в границах опыта. В предисловии к «Размышлениям о первой философии» он открыто говорит, что его цель состоит в том, чтобы доказать, каким образом из одного лишь присутствия во мне идеи вещи более совершенной, чем я, следует, что эта вещь действительно существует. Именно в контексте этой задачи он говорит о двух возможностях понимания идеи: ее можно понимать «материально», когда идея понимается как действие интеллекта, и тогда нельзя сказать, что идея совершеннее меня, а следовательно, нельзя доказать существование Бога из его идеи во мне, либо «объективно», как тот объект, который представлен этой вещью, и даже если не предполагать, что он существует вне меня, он, тем не менее, может быть совершеннее меня на основании своей сущности (*Sed respondeo hoc subesse aequivocationem in voce ideae: sumi enim potest vel materialiter, pro operatione intellectus, quo sensu me perfectior dici nequit, vel objective, pro re per istam operationem representatv, quae res, etsi non supponatur extra intellectum existere, potest tamen me esse perfectior ratione suae essentiae*) [9, VII, p. 8]. Декарт, таким образом, отвергает взгляд на идею как действие интеллекта, которого придерживался Ф. Суарес, и фактически присоединяется к точке зрения Дунса Скота, который рассматривал идею

как вторичный объект нашего интеллекта, трактуя ее как такой объект, который нам представляется через действие нашего ума. По его мнению, только такое понимание идеи позволяет, не предполагая существования чего-то вне меня и исходя из данной мне идеи, доказать существование Бога и внешнего мира, и не бояться при этом обвинений в догматизме со стороны скептиков. Такому пониманию идеи не противоречит ее трактовка как всего того, что дано нам в нашем сознании.

Основная заслуга Декарта состоит в том, что он включил вопрос об идеях в круг гносеологических проблем и рассмотрел его главным образом в рамках критического по своему смыслу вопроса о границах достоверного познания. Он попытался очистить понятие идеи от онтологических предпосылок и уточнить его, выдвинув ряд требований, соблюдение которых позволяло бы нам рассматривать идею как объект достоверного познания. Именно предложенная Декартом постановка вопроса и выдвинутые в ее рамках требования к идее как объекту достоверного познания оказали наиболее прогрессивное влияние на дальнейший ход развития философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Аквинский Фома.** Сумма теологии. Часть 1, Вопросы 75–119 / Фома Аквинский ; [пер. С. И. Еремеева]. – Киев : Эльга Ника-центр, 2005. – 576 с. – ISBN: 5-94773-003-0, 966-521-161-7.
2. **Аквинский Фома.** Учение о душе / Аквинский Фома; [пер. К. Бандуровского, М. Гейде]. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 480 с. – ISBN: 5-352-00822-3.
3. **Декарт Р.** Сочинения в двух томах. Т. 1. / Р. Декарт– М.: Мысль, 1989. – 654 с. – ISBN 5-244-00023-3.
4. **Декарт Р.** Избранные произведения / Декарт Р. – М, 1950. – 712 с. – ISBN 5-17-018270-8.
5. **Baert E.** Aufstieg und Untergang der Ontologie: Descartes und nachthomistische Philosophie / E. Baert Osnabrück: Universitätsverlag Rasch, 1997. – 394 ff. ISBN 3-7626-0421-5.
6. **Beckmann J. P.** Idee / J. P. Beckmann // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. Von J. Ritter u. K. Gruender, bd.4, Basel/Stuttgart: Schwabe, 1976. – ISBN 3-7965-0115-X.
7. **Blake R. M.** Note on the use of the Term «*idee*» prior to Descartes, in: *Philosophical Review*, vol.XLIII / R. M. Blake, 1939, – 532 p. – ISBN 9-78- 9144-0547-42.
8. **Burkhardt H.** Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz / H. Burkhardt– München, 1980, – 486 p. – ISBN 0-415-00180-3.
9. **Descartes R.** Oeuvres. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery / R. Descartes– Paris: Léopold Cerf, 1904–1906, – 416 p. – ISBN 0-203-02914-3.
10. **Kenny, A.** Descartes. A study of his Philosophy / A. Kenny– N.Y., 1968. – ISBN 92-3-404000-7.
11. **Risse W.** Die Logik der Neuzeit. 1640–1780 / W. Risse– Stuttgart – Bad Cannstatt, 1970. – ISBN 3-8776-414-1.
12. **Thomae Aquinatis** Summa theologica. T.2. Ed. 6., Barri-Ducis, 1870.