
ТОМ ПЕРВЫЙ
ДЕКАРТ,
ЕГО ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЯ И УЧЕНИЕ*

Книга первая
ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ ДЕКАРТА

Глава первая
ЛИЧНОСТЬ ДЕКАРТА
И ПЕРВЫЙ ПЕРИОД ЕГО ЖИЗНИ

I. ЕГО НАТУРА

У людей, заложивших фундамент новой эпохи философии, последняя является продуктом не их академической деятельности и преподавания, а внутреннего призвания и свободного, независимого досуга. Их задача состоит не в насаждении традиционного учения, а в создании элементов и положений нового учения; поэтому схоластической памяти "munus professorium" не отвечает стремлениям этих первых философов,

имеющих достаточно забот по приведению в систему своих мыслей и удовлетворению своей потребности в истине. Вне философского досуга эти философы или возвращаются в большом свете и преследуют цели, более удовлетворяющие их честолюбие и любознательность, чем академическая деятельность, или посвящают себя всецело скромному служению познанию; они либо светские люди, подобно Бэкону и Лейбницу, либо отшельники, подобно Декарту и Спинозе.

Однако в Декарте некоторым образом соединены черты обоих типов. В сравнении с Бэконом и Лейбницем он кажется отшельником философии, в силу глубокой внутренней склонности пренебрегавшим блеском и обязанностями светского положения и так сильно ощущавшим потребность в познании, что перед ней умолкало всякое честолюбие и даже стремление к научной славе. "Я не ощущаю удовольствия, – пишет он в конце своей автобиографии, – в том, чтобы быть замеченным в свете, и всегда буду считать наслаждение ненарушаемым досугом большим благом, чем почетнейшие должности на земле". Эта черта говорит о сходстве его со Спинозой; тем не менее в сравнении с ним Декарт – знатный и богатый светский человек, находящий себе место в

обществе великих мира сего, пользовавшийся короткое время теми же, что и они, благами жизни, навсегда сроднившийся с их нравами, заботливо сохранявший внешнюю солидарность со светскими условиями, в которых он жил, избегающий и даже боящийся всякого конфликта с ними – боящийся борьбы, которой не искал, но в которую вступил и которую мужественно выдержал Спиноза, – наконец, достаточно богатый для того, чтобы жгучую жажду знания света утолить в подвижной жизни, в больших и полных разнообразия путешествиях. В жизни Спинозы нет годов странствий, школу которых основательно прошел Декарт. Подобно тому как его учение содержит в себе семена, из которых вышли системы, разработанные Спинозой и Лейбницем, так и его характер и натура соединяют в себе черты обоих, но таким образом, что здесь светский человек подчинен отшельнику, а стремление к познанию определяет основное направление и строй всей его жизни.

Потребность в истине заставила его броситься в водоворот большого света и вести жизнь почти авантюриста; он хочет изучить многообразную природу вещей и людей, чтобы собрать материал для своих размышлений. Не сама мирская суэта привлекает его, а ее созерцание, оно

оплодотворяет его и по удовлетворении его любознательности находит свою истинную жизненную форму в абсолютном и свободном досуге одинокого мыслителя. Он все время живет только для себя и своего интеллектуального самообразования. Личные склонности и принципы заставляли его уклоняться от внешней борьбы, но не дали ему возможности избежать ее, хотя он никогда не стремился к ней. Он знал, почему он относится к миру так спокойно; его консервативное поведение было настолько же продуманным, насколько и естественным; оно обуславливалось не только методом и принципами, но было вместе с тем необходимым следствием его духовного склада, так как интеллектуальное беспокойство его духа было столь велико, что он нуждался во внешнем покое и не хотел жертвовать им ни за какие блага.

Он не избежал внутренней борьбы, сильнее, чем любая другая, потрясающей человека. Если из истины человек делает долг, то за него он ответственен прежде всего перед самим собой. Быть правдивым по отношению к самому себе есть основное условие всяческой правдивости. Большинство хвалится своей искренностью по отношению к другим и живет в величайшем ослеплении относительно себя самого; из всех

обманов самообман – самый худший и наиболее часто встречающийся. От этого злейшего врага истины хотел защититься Декарт путем основательного самоисследования и смелого сомнения. Всякая мнимая истина и воображаемое познание состоят в интеллектуальном самообмане, который, в сущности, есть самообман моральный. Вот тот враг, с которым борется Декарт и которого не отпускает до тех пор, пока не убеждается, что окончательно сразил его. В этом постоянном стремлении к истине, в этой борьбе с интеллектуальным самообманом в какой бы то ни было форме Декарт был одним из бесстрашных и величайших мыслителей мира.

Одного взгляда на внутреннюю борьбу, описанную в некоторых его произведениях именно так, как он ее пережил, достаточно, чтобы узнать этого человека, которого при поверхностном знакомстве с ним так мало понимают и так часто неправильно и невежественно осуждают. Во всей философской литературе нет произведения, в котором стремление к истине было бы изображено так же жизненно, индивидуально, захватывающе и вместе с тем так ясно, как в трактате Декарта о методе и в его первых "Размышлениях". Тут мы встречаем то мощное влечение к познанию, то

пресыщение книжной ученостью, то сомнение во всем выученном, то отвращение ко всякого рода поучению и улучшению других, ту жажду мира и жизни, то стремление к коренному самообновлению – словом, все те черты, которые выражены в такой грандиозной форме только еще в одном произведении немецкой поэзии.

Вспомним гетевского Фауста, этого глубокомысленного, до всего доискивающегося мыслителя, стремящегося к познанию, попадающего в водоворот сомнений, начинающего с этих пор искать истину только в себе самом и в книге мира, убегающего из ученого кабинета в огромный мир, где он начинает жить лихорадочной и романтической жизнью, не делаясь, однако, его пленником; поищем для этого образа реального человека, пережившего эти моменты, эту борьбу и совершившего такие странствия, – и окажется (еще близко к тому столетию, которое начало слагать легенду о Фаусте), что едва ли кто-нибудь подходит более к этому возвышенному типу, чем Декарт. Ведь и в его жизни был такой момент исканий, когда он надеялся на *магическую* помощь.

Жизнь философа делится на три эпохи, в которых только что очерченный процесс его

развития выражается столь рельефно, что их разграничение явствует само собою. Первые 16 лет – ученические годы, последующие 16 – годы странствий, а последние 22 – время творчества и трудов.

II. ГОДЫ УЧЕНИЧЕСТВА (1596–1612)¹

Наш философ происходит из древнего французского знатного и богатого рода в Турени; фамилия его в старой орфографии писалась Des Quartes, но в XIV столетии получила уже латинизированную форму De Quartis. Знатное происхождение обеспечивало в ту пору доступ к высшим государственным должностям, и на таких должностях, особенно военных и церковных, выдвинулись некоторые члены этой фамилии. Наряду с армией и церковью и высшие суды Франции, парламенты, предоставляли подобающую знатному происхождению арену общественной деятельности, и советники парламента составляли особый класс французской знати, бюрократическое дворянство, пользовавшееся полнейшей независимостью благодаря своему положению.

Один из Декартов был архиепископом в Туре; дед философа воевал с гугенотами, его отец, Иоаким Декарт, принял мантию и сделался советником парламента в Ренне. Семейные традиции были не таковы, чтобы воспитать философа, а тем более реформатора философии и новатора в области науки; они, напротив,

складывались так, чтобы направить карьеру Декартов по обычной и удобной колее лояльного дворянства и отвращать их от современных им новшеств. Влияние этого семейного духа сказалось и в жизни нашего философа; им обуславливается то обстоятельство, что Декарт – при том, что он нуждался в научной деятельности и в жизни в максимальной духовной свободе, что он был источником коренной реформы мышления, – не только из принципа, но и по врожденной склонности был врагом всякой насильственной реформы общественной жизни, всякого рода переворотов в церкви и государстве и в этом смысле никогда не переставал быть старым французским дворянином консервативного склада; с другой стороны, этот семейный дух не мог воспрепятствовать Декарту при его научном, удаленном от всяких официальных должностей роде занятий становиться все более и более чуждым своей семье, так что именно старший брат его, считавший его ничтожеством, смотрел на него с презрением даже тогда, когда философ сделал известной всему миру фамилию Декартов. С отцом, разглядевшим в нем уже в детстве научное призвание и заботившимся о его развитии, он сохранял всегда самые лучшие отношения.

Родовые имения, в которых отец Декарта попеременно проводил парламентские каникулы, находились в южной Турени и Пуату; из них назову местечко La Haye, принадлежавшее частью Декартам, и Perron. В *La Haye* и родился *Рене Декарт*, третий сын от первого брака, в конце марта 1596 года. Мать его (Жанна Брошар) умерла спустя несколько дней после родов от грудной болезни, перешедшей к сыну. Бледный вид ребенка, слабенькое телосложение и сухой кашель не давали, по мнению врача, никакой надежды на долгую жизнь. То, что ребенок все-таки выжил, составляет всецело заслугу его кормилицы, к которой Декарт всегда питал чувство благодарности. В отличие от брата, его титуловали по небольшому поместью Перрон в Пуату, которое должно было перейти к нему: "René Descartes seigneur du Perron"; в семье его звали просто Перрон; сам же он, не обращая никакого внимания на свой дворянский титул, называл себя в свете просто Рене Декартом, а в своих латинских сочинениях – Renatus Descartes; латинизированное, искаженное имя Cartesius было ему противно.

Его маленькое, слабое здоровьем тело требовало в детстве величайшего ухода. Ему необходимо было избегать всякого умственного

напряжения, и учение его должно было вестись вперемежку с играми. Однако его необычайное стремление к науке проявилось в нем так рано и так живо, что отец имел обыкновение называть его в шутку своим маленьким философом. На восьмом году жизни он уже казался достаточно сильным, чтобы приняться за систематическое школьное учение. В начале 1604 года в королевском замке La Flèche в Анжу была открыта новая школа, основанная Генрихом IV и предназначенная для того, чтобы сделаться первым и самым аристократическим учебным заведением для французского дворянства. После того, как король принес в жертву короне свою веру и нантским эдиктом обеспечил терпимость своим прежним единоверцам, он захотел проявить свое благоволение и по отношению к своим врагам, иезуитам. Актом, подсказанным безумным великодушием, он призвал их обратно в страну, откуда они за десять лет перед тем были изгнаны (1594) после первого покушения на жизнь короля, на которое отважился один из них. В то время отец "великого Арно" громил иезуитов филиппиками; король же подарил ордену замок La Flèche и передал в его ведение школу, в которой должны были воспитываться сто молодых французских дворян. Заведение было

устроено с королевским великолепием и роскошью; в знак своего благоволения король повелел похоронить в церкви La Flèche свое сердце.

В числе первых воспитанников этой школы был Декарт, остававшийся в ней до окончания курса. Он не только прошел, но и в совершенстве изучил школьные науки, когда оставил заведение на семнадцатом году жизни. Ректор коллегии патер Шарле приходился ему родственником и относился с особенной заботой к своему питомцу, который, что редко бывает у гениальных мальчиков, благодаря послушанию, исполнительности и старанию в занятиях стал очень скоро действительно образцовым учеником. Шарле поручил мальчика специальному вниманию и заботам патера Дине, который впоследствии был провинциалом ордена и духовником королей Людовиков XIII и XIV. К авторитету этого расположенного к нему человека обратился Декарт тогда, когда во время научной полемики на него делал гнусные нападки иезуит Бурден. В школе же познакомился он впервые с Марином Мерсенном, вступившим впоследствии в орден минимов (отшельников-братьев св. Франческо де Паола); по окончании школы Декарт весьма кстати вновь встретился с ним в

Париже. Я выделяю это имя, так как в кругу друзей философа он занимает главное место. Когда новая теория начала распространяться среди ученого мира и вызвала возражения, требовавшие объяснений, Мерсенн, живший в столице Франции, – в то время как Декарт жил в полном уединении, – был, так сказать, научным агентом и поверенным своего друга; его называли резидентом Декарта в Париже и деканом картезианцев. Когда они встретились в La Flèche, то Мерсенн, который был восьмью годами старше, уже кончал школу, между тем как Декарт только поступил в нее; первый был уже в классе философии, последний же только начинал класс грамматики. Величайшим и ужаснейшим событием, пережитым Декартом во время школьного периода его жизни, было убийство Генриха IV; он был в числе тех избранных воспитанников, которые 4 июня 1610 года торжественно встретили сердце короля.

Занятия в школе начались изучением древних языков, которые Декарт легко усваивал, причем он не только читал древних авторов, но и наслаждался этим чтением и умел подражать им; затем следовал двухлетний курс философии: в первый год логика и мораль, во второй – физика и метафизика. За это время мальчик созрел в

юношу и его умственная деятельность стала намного интенсивнее благодаря знакомству с философскими науками (1610 – 1611). Эти школьные предметы повлияли на него в том, что, не удовлетворяя его потребности знания, наводили его на размышления, вызывали его критику и дали первый толчок к сомнениям, с которыми он в конце концов оставил школу и схоластическую науку.

Наконец дошла очередь и до математики, совершенно завладевшей его умом; из всех дисциплин школы это была *единственная*, которая занимала его и побуждала к дальнейшему творчеству. Для него было важно не многознание, а исключительно уверенность, ясность и отчетливость знания, т. е. действительное познание; не разнообразие объектов познания, а *способ* его. Любознательность влекла его не к всезнайству, а всецело к философскому познанию. Целью его стремлений были не те или иные сведения, а истина: ясность и отчетливость понятий, ясная последовательность и порядок мыслей. Потому-то из всех наук его увлекает и удовлетворяет только одна математика; она своим примером объясняет ему, что значит *знать* и чем отличается истинное познание от ложного; она указывает ему направление, по которому должна

идти мысль, чтобы отыскать истину. Таким образом, еще будучи учеником, Декарт придает значение математике не только благодаря ее проблемам, живо интересовавшим его, а прежде всего благодаря ее *методу*. Он руководствуется этим методом как образцом в своем взгляде на науку вообще; чем более его ум свыкается с ясностью и отчетливостью представлений, с эвристическим ходом мысли математики, тем рельефней выступает перед ним полная противоположность всему этому в остальных науках: в силлогистике недостаток эвристического мышления, в морали бесплодность теорий, в физике и метафизике неясные, темные, неустойчивые представления, из которых состоит вся система, возведенная на самом шатком фундаменте. Видно, что этот ум не останавливается на математике как на особенной науке, наиболее отвечающей его дарованию, а ориентируется ею, развивается через нее и возвышается до свободного и обширного кругозора над человеческим знанием как таковым. Математика становится для него пробным камнем, которым он проверяет всякое познание и судит о его истинности; она пробуждает в нем философский дух, находящий, сообразно роду своей познавательной

потребности, в математике свое первое удовлетворение и дающий здесь свои первые плоды. Глубокая любовь к этой науке является в Декарте основной чертой методического мыслителя, а отвращение к школьной философии – основной чертой скептика. Таким образом, уже в школьнике вызревает цель, которой он посвящает всю свою жизнь: коренным образом *реформировать науки при помощи нового метода по образцу математики*. Сначала цель еще далека и темна для него, но ему уже ясно; что единственный путь к истине есть правильный метод мышления, что надо найти этот метод или, что то же, надо открыть доступ математике в область философии.

Метод, которого ищет Декарт и который он хочет ввести в философию, не есть искусство схоластически правильного изложения – таким искусством обладает уже силлогистика: он стремится не к изложению известного, а к отысканию неизвестного, к тому, чтобы вывести его из неизвестного и развить методически; поэтому в математике его интересуют не столько доказательства теорем, сколько решения задач, анализ и алгебра. Во время одной из лекций по анализу ему приходит в голову идея, что анализ не что иное, как алгебра, что последняя содержит

ключ к разрешению геометрических задач, что геометрические величины могут быть выражены уравнениями и, таким образом, найдены арифметически. Это была первая, в высшей степени плодотворная идея новой науки – *аналитической геометрии*, создателем которой он и должен был стать. Это величайшее открытие есть первый плод его методического мышления. Он усваивает математику со стороны ее метода, пользуется ею как орудием для решения задач и умеет весьма искусно применять это орудие по-новому к решению самых трудных вопросов. Так разрабатывается математика ее создателями, и Декарт, еще будучи на школьной скамье, уже осознает, что станет таким мэтром. Беспрерывно занят он в тиши математическими проблемами; он сам ставит их перед собой и решает с помощью своего метода. Для него нет ничего приятнее этих размышлений в уединении, которым благоприятствуют заботы о его здоровье; ему разрешают вставать позднее, чем полагается по школьным правилам остальным пансионерам; в эти утренние часы, которые он проводит в постели, он без всякой помехи с увлечением отдается своим мыслям; это часы его полного и плодотворнейшего досуга. С течением времени он настолько привыкает к этому

своеобразному способу работы, что никогда не меняет его и в полной мере пожинает плоды золотых утренних часов.

Вот как описывает сам Декарт то состояние, в котором он находился в конце ученического периода своей жизни. "С детства, – говорит он, обращаясь мысленно к тому времени, – меня воспитывали для занятий науками, и так как меня уверили, что с помощью их можно достигнуть ясного и прочного знания всего полезного, то я почувствовал необыкновенно сильное желание их изучить. Однако когда я прошел весь курс учения, в конце которого обыкновенно люди вступают в ряды ученых, я совершенно изменил свой взгляд, ибо находился в таком хаосе сомнений и заблуждений, что, казалось, из моего желания учиться я мог извлечь ту пользу, *что все более и более убеждался в своем невежестве*. А ведь я был в одной из лучших школ Европы, в которой, по моему мнению, должны были быть ученые люди, если только они бывают вообще на земле. Я изучал там все, что изучали другие, и так как моя потребность в знании шла далее, чем те науки, которым нас обучали, то я перечитал все книги, какие только мог достать, трактовавшие о самых достопримечательных и редкостных науках. При этом я знал, как судят обо мне

другие, и видел, что меня не ставят ниже моих товарищей, хотя между последними некоторые были намечены для замещения наших преподавателей. В конце концов мне стало казаться, что наше столетие не менее богато сильными умами, чем какое-либо из прошлых. Таким образом, я возымел смелость судить обо всех по себе и думать, что в мире нет ни одной науки, которая была бы такою, в какую некогда научили меня верить".

Обозревая свое прошлое, он вспоминает еще раз школьные науки: древние языки, риторику, поэзию, математику, мораль, философию. При этом он подчеркивает то обстоятельство, что хотя и находил в каждой нечто полезное, но, за исключением математики, не видел ни в одной из них науки в строгом смысле слова, что современная ему математика казалась ему ограниченной, не философской, а школьной, философия – сплошь шаткой и сомнительной. "Поэтому, – продолжает он, – я оставил изучение наук, как только возраст позволил мне выйти из подчиненного положения ученика. *Я не хотел более искать никакой другой науки, за исключением той, которую я мог бы найти в самом себе или в великой книге мира*, и, таким образом, посвятил остаток моей юности

путешествиям для того, чтобы изучить дворы, войска, вступать в общение с людьми различного душевного склада и общественного положения, запастись многообразным опытом, испытать себя в положениях, в какие могла бы поставить меня судьба, и смотреть на все, что могло мне представиться, так, чтобы извлечь из него пользу. ...Ибо я всегда имел необыкновенно сильное стремление научиться отличать истинное от ложного, чтобы ясно видеть свои поступки и уверенно совершать свой жизненный путь.

...Таким образом освобождался я постепенно от многих заблуждений, затемняющих наш естественный свет и делающих нас менее способными повиноваться разуму. Посвятив несколько лет такому изучению *книги мира*, в то же время всеми силами стараясь запастись опытом, я, наконец, пришел к решению изучать также *самого себя* и обратить все мои духовные силы на отыскание пути, по которому я должен был направиться. И это удалось мне, как я полагаю, гораздо лучше, чем если бы я никогда не удалялся от моего отечества и моих книг".

Глава вторая

ВТОРОЙ ПЕРИОД ЖИЗНИ (1612–1628): ГОДЫ СТРАНСТВИЙ.

А. СВЕТСКАЯ ЖИЗНЬ И ГОДЫ ВОЙНЫ (1612–1621)

I. ВСТУПЛЕНИЕ В СВЕТ

В августе 1612 года Декарт покинул школу La Flèche. К этому времени ему было семнадцать лет, и столько же лет длились начатые им странствия, изучение света, от которого в более зрелый период жизни он снова возвращается к самому себе. За эпохой школьного образования следовал период *самообразования*, в буквальном смысле самообразования, не желающего ничего воспринимать извне и принимать на веру, но желающего все вывести из себя, обосновать своим мышлением, исследовать и открыть. Школьное образование представляет собой совокупность разнородных мнений, соединенных без метода, внутреннего порядка и согласования. Хотя бы однажды прочувствованный, этот недостаток разрушает раз и навсегда веру в преподаваемое в школе. При всей благодарности

и благоговении, которые Декарт сохранил по отношению к своим учителям (отдавая даже известное предпочтение иезуитам), он считал, что только незначительной долей своих сочинений обязан школьному образованию. Он часто говорил своим друзьям, что и без ученого воспитания, данного ему отцом, он мог бы написать совершенно те же научные книги, с той только разницей, что все они были бы написаны по-французски, а не по-латыни.

Но от первых сомнений, касающихся современного ему состояния наук, до открытия новых прочных основ путь еще длинен, и цели еще не видно в темной дали. Декарт переживает теперь момент полного неведения о своей дальнейшей судьбе. Ученая карьера его не манит, в своем философском призвании он неуверен, он думает, что имеет талант механика, но отец, согласно фамильным традициям, предназначает ему военную карьеру, после того как старший брат его избрал судейскую. Однако его организм недостаточно крепок для военной службы. Для укрепления его и для подготовки к будущей деятельности он упражняется в Ренне, где проводит первое время после школы в верховой езде и фехтовании.

Французский кавалер того времени должен

был вращаться среди парижской знати. Уже в начале следующего года (1613) Декарт отправляется в Париж в сопровождении нескольких слуг, чтобы здесь в кругу людей своего общества изучить тон и нравы большого света. Некоторое время ему нравится водоворот новой, богатой развлеченными и удовольствиями жизни, и он отдается ее течению; но вскоре, при встрече с родственными ему по духу людьми, в нем пробуждаются великие потребности его мыслящей природы. Он знакомится с математиком Мидоржем и встречается в монастыре минимов своего школьного друга Мерсенна, философа среди монахов, с которым вступает в близкое, живое духовное общение – к сожалению, лишь на короткое время, так как провинциал ордена посылает Мерсенна в Невер в качестве учителя философии (1614).

Научные разговоры ближе его душе, чем игра, составлявшая любимое развлечение кавалеров. Декарт внезапно исчезает из знатного общества; никто не знает, где он находится, а он живет в Париже, в глуши предместья Сен-Жермен, совершенно уединенно, скрываясь от друзей и даже от своей семьи. Он занимается только математикой, видится только с несколькими учеными людьми и избегает всякого появления в

свете, которое могло бы его выдать. Так живет он, тщетно разыскиваемый, два года в самой столице. Наконец, в конце 1616 года один из друзей, которых он избегает, встречает его случайно на улице. Наступает конец его свободе и одиночеству, он принужден согласиться вернуться еще раз в надоевшее ему общество. Но теперь его увлекает и дает пищу его духу не игра, а *музыка*. Рассеянную жизнь Декарт мог вести, но он не мог вести ее бессмысленно. То, что его занимает, становится тотчас же предметом его анализа. Он занимается рыцарскими упражнениями и в то же время пишет сочинение о фехтовальном искусстве; он играет, но его занимает не выигрыш, а расчет, поэтому он избегает азартных игр; в музыкальном искусстве его мысль привлекают главным образом математические отношения, пропорциональность числа колебаний; его первым сочинением, самым ранним из сохранившихся, был трактат о музыке.

II. ВОЕННАЯ СЛУЖБА В ГОЛЛАНДИИ (1617–1619)

Политические обстоятельства Франции столь же мало интересовали Декарта, как и среда знати. Величайшим событием того времени был созыв государственных чинов в 1614 году, последний во Франции до 1789 года. В то время, когда весь Париж бежал посмотреть на торжественное шествие депутатов в Нотр-Дам, Декарт уже скрывался в Сен-Жермене, углубляясь в математические проблемы. Дела двора были в ту пору очень запутанны. Правила королева-мать, Мария Медичи, руководимая недостойным фаворитом, маршалом д'Анкр, которого она возвысила. Принцы с оружием в руках восстали против гнусного правительства, но падение его состояло лишь в том, что преобладающее влияние фаворитов честолюбивой и развратной королевы сменилось влиянием фаворитов слабого и опекаемого короля. Один фаворит устранял другого с помощью наемных убийц. Естественно, что при таких обстоятельствах Декарт, бывший еще в Париже во время катастрофы (1617), уклонился от военной службы во Франции и предпочел своей родине дружественную

соседнюю страну.

Вместе с перемирием в 1609 году соединенные Нидерланды добились впервые после долгих и упорных войн признания их независимости; Франция из старой вражды к испано-австрийской монархии покровительствовала этому возвышающемуся протестантскому государству и позволяла сражаться там своим воинственным сынам, которые таким образом боролись с общим врагом. На службе у Морица Нассауского было много французских дворян. В число их попал и Декарт. Он приехал в мае 1617 года в Бреду и вступил добровольцем-кадетом на службу к штатгальтеру. То обстоятельство, что воспитанник иезуитов школы La Flèche вступает в ряды солдат, которыми командует сын великого принца Оранского, не должно удивлять нас, если мы примем во внимание обстоятельства того времени; мы скоро увидим, как тот же человек, который был только что волонтером у Морица Нассауского, будет продолжать свою военную службу под знаменами Тилли.

Вообще же его военной службе нельзя придавать такого большого значения, какое придают ей глупые панегиристы. Сам Декарт не дает к этому никакого повода. У него в

одинаковой мере отсутствовали военное честолюбие и телесная сила, делающие людей солдатами по профессии. Ему хотелось изучить великий и незнакомый ему мир как драму, но не в качестве актера, а в качестве зрителя. Военная служба впервые давала ему возможность *путешествовать* и видеть свет, военное ремесло интересовало его в отношении механических изобретений и фортификационного искусства, но отталкивало его своей грубостью во всех ее проявлениях, в лагере и на поле битвы. Военный мундир был как бы паспортом, с помощью которого было легче всего близко познакомиться с тем, что привлекало его любознательность. Он был не столько солдатом, сколько туристом и избрал военную жизнь не как карьеру, а как костюм. Поэтому он остался добровольцем и отказался от чинов и жалованья; последнее он взял только один раз, ради своего звания, "как некоторые странники берут милостыню", и сохранил как напоминание о годах своей военной службы.

В Бредe он застал вооруженный мир, который длился еще четыре года и поэтому предоставлял ему полный досуг. Ничто не мешало ему предаваться научным занятиям, причем благодаря счастливому случаю он свел

знакомство с человеком, с которым мог делиться тем, что интересовало его. Штатгальтер также умел ценить математику и предпочитал ее вследствие ее значения для военного искусства всем другим наукам. Поэтому математика процветала под его покровительством, и случалось, что математические задачи вывешивались публично в виде объявлений для решения. Однажды Декарт увидел такое объявление на голландском языке и попросил своего случайного соседа перевести его на французский или латинский язык; этим случайным соседом оказался ученый и известный математик *Исаак Бекман* из Миддельбурга, который, удивившись вопросу французского кадета, объяснил ему задачу, в шутку поставив условие, чтобы он ее решил. На другой день Декарт принес ему решение, и из случайного знакомства развились вскоре, несмотря на большую разницу в годах, дружественные отношения на научной почве. Побуждаемый Бекманом, Декарт пишет в Бреде свой "*Compendium musicae*" (1618), который посвящает своему другу с убедительной просьбой держать его в тайне; сочинение это было отпечатано лишь после смерти Декарта (1650). Вероятно, тогда же он написал трактат об алгебре, оставленный ему

же; по крайней мере судя по одному из его писем, относящемуся к более позднему времени (октябрь 1630 года), такое сочинение должно было находиться у Бекмана. Дружеская связь их впоследствии порвалась благодаря хвастливому и бестактному тщеславию Бекмана, который в неравенстве лет видел неравенство знаний и выдавал Декарта за своего ученика, между тем как тот признавал, что своему старшему другу он многое сообщил, но ничему у него не научился или научился ровно настолько, насколько (как он прямо говорит ему в упомянутом письме) привык учиться у всех, даже у муравьев и червей.

Как в Париже, так и в Бреде Декарт живет своими идеями, и его мало заботят бурные явления, происходящие вокруг него. В то время, когда в Нидерландах прекратились вследствие перемирия внешние войны, внутри страны разгорелась роковая партийная вражда церковного и политического характера. Церковная вражда, раздвоившая протестантизм в Нидерландах, началась в Лейденском университете между двумя профессорами теологии – Яковом Арминием и Францем Гомарусом; она касалась вопроса о безусловности Божественного предопределения, которое Гомарус признавал в строго кальвинистическом

духе, а Арминий опровергал, отстаивая свободу человека. Оба эти лица воплощают собой противоположные учения – ортодоксального кальвинизма и рационализма. Спорный вопрос с университетских кафедр переносится на церковные и вскоре приобретает значение и силу, разбивающую церковную жизнь Нидерландов на партии арминиан и гомаристов. С 1610 года, когда арминиане выступили в качестве общины и представили государственным чинам Голландии и западной Фрисландии свое вероисповедание ("ремонтранция") с притязанием на терпимость, обе партии – *ремонтрантов* и *контрремонтрантов* – находятся в открытой вражде между собой.

К этим церковным партиям примыкают политические: одна – монархическая, во главе которой стоит штатгальтер Мориц Нассауский (с февраля 1618 года принц Оранский), другая – республиканская, с Яном ван Ольденбарнефельдом, великим пенсионарием Голландии, и Гуго Гроцием (Grotius), синдиком Роттердама, во главе. Оранская партия стоит на стороне строгих кальвинистов, требующих созыва всеобщего собора для осуждения противников, республиканская же примыкает к партии религиозной свободы и настаивает на церковном

самоуправлении отдельных штатов, на праве, которое они защищают своей собственной милицией от покушений фанатических противников. Штатгальтер делает распоряжение об аресте главарей противной партии и обвинении их в государственной измене. Ольденбарнефельдта обезглавливают (13 мая 1619 года), постановления Дордрехтского собора (1618) дают победу ортодоксальному кальвинизму, арминиане подвергаются осуждению и отлучению от церковной общины. В числе самых ярых и непримиримых их противников на упомянутом соборе был Гисберт Воэций, которого мы встретим впоследствии в качестве профессора в Утрехте. Когда Декарт покинул Бреду, он не мог даже предчувствовать, в какой степени его пребывание в Нидерландах будет отравлено победителями Дордрехта.

III. ВОЕННЫЕ ГОДЫ В ГЕРМАНИИ (1619–1621)

1. ПОХОДЫ

Два первых года военной жизни Декарта носили мирный характер; в Бреде он находился не во время войны, а в период перемирия, и самым интересным событием его жизни было знакомство с упомянутым математиком. Но однажды избранная военная дорога не могла кончиться так невоинственно; как раз в это время открывался новый театр военных действий в Германии. Известия о богемских волнениях, послуживших началом Тридцатилетней войны, уже успели распространиться по Нидерландам. Протестантские чины страны были охвачены желанием защищать с оружием свои права, открыто восстать против императорского авторитета и оказать сопротивление наследованию престола Фердинандом, который должен был получить богемскую корону от своего двоюродного брата Матвея и поставил себе задачей искоренить протестантизм сперва в наследственных землях, а потом, если возможно,

и в империи. Во главе вооруженного восстания в Богемии стояли граф Турн и Мансфельд, во главе императорских войск – Букой.

Император Матвей умер 20 марта 1619 года. Несмотря на протесты богемских чинов, Фердинанд в качестве курфюрста Богемии едет во Франкфурт, где его избирают 28 августа 1619 года римским королем, и 9 сентября коронуется, как император, под именем Фердинанда II. Еще раньше его коронования богемские чины избрали своим королем протестантского князя, курфюрста Фридриха V Пфальцского, главу унии. Так война из-за богемской короны между императором и этим королем, избранным богемцами, стала неизбежной. Однако здесь крылся только исходный пункт борьбы, которая должна была, судя по положению вещей, тотчас же принять более широкий размах. Дело шло не только о владении Богемией, а более того – о существовании протестантизма, о борьбе протестантских и католических интересов в империи, защитниками которых являлись с одной стороны уния, с другой – лига. Во главе последней стояла Бавария с герцогом Максимилианом, армией которого командовал Тилли. Таким образом, был готов горючий материал для того, чтобы взорвалась

общеевропейская война, опустошавшая немецкие земли в течение 30 лет.

Декарт меняет Нидерланды на эту арену действий. В июле 1619 года он прибывает во Франкфурт-на-Майне, застаёт здесь приготовления к выборам императора и видит своими глазами его коронацию – это великолепнейшее из зрелищ тогдашнего времени. Спустя некоторое время он вступает в баварское войско, и, таким образом, в начале Тридцатилетней войны мы находим его добровольцем в войсках главы лиги. Сначала баварская армия двинулась на Вюртемберг, герцог которого стоял на стороне унии; она направилась к Донауверту, но поход был остановлен дипломатическими переговорами; начали располагаться на зимних квартирах, и Декарт провел зиму 1619 – 1620 года в полнейшем и для своих мыслей полезнейшем одиночестве в *Нейбурге* на Дунае.

Инициатива дипломатического вмешательства исходила от Франции. Император искал союза с Францией; австрийской партии удалось склонить на свою сторону влиятельнейшее лицо при дворе Людовика XIII, любимца короля герцога де Люиня, и было отправлено блестящее посольство во главе с герцогом Ангулемским из Франции в

Германию, чтобы примирить враждующие партии в интересах императора. Посольство избрало сперва местом своего пребывания швабский имперский город Ульм, призвало туда враждебные партии империи и добилось в июле 1620 года договора, по которому война на первых порах была локализована в Богемии как дело, исключительно касающееся Фердинанда и Фридриха Пфальцского, а протестантские князья Германии не должны были принимать в ней участия. Из Ульма посольство переехало в Вену. Герцог Баварский в качестве союзника императора ведет войска в верхнюю Австрию, покоряет восставших протестантов, соединяется в Богемии с императорской армией, предводимой Буком, и эта соединенная армия наносит поражение в битве при Праге 8 ноября 1620 года богемскому восстанию и королю-сопернику Фридриху Пфальцскому, который в тот самый день, когда победоносные войска вступали в Прагу, бежал в Силезию.

В этот период Декарт все время был при армии, в которой он служил. После зимнего пребывания в Нейбурге он едет в июне 1620 года в Ульм, где находит своих соотечественников и где остается на несколько месяцев ради своих научных занятий; в сентябре он едет в Вену, где

было в то время французское посольство, и возвращается в баварскую армию, находившуюся в Богемии, вероятно, незадолго до битвы при Праге. В Праге он остается до конца года; после этого на зимних квартирах на южной границе Богемии он проводит снова несколько месяцев в одиночестве, посвящая их размышлению, и так как баварская армия окончила свой поход, а ему хотелось продолжать еще некоторое время жизнь солдата, которая как раз теперь давала ему возможность освоиться с воинским делом, то он и поступает в начале 1621 года в императорскую армию, предводимую Буком в Моравии. Вызванное богемскими волнениями восстание в Венгрии под предводительством Бетлена Габора еще продолжалось; поход императорской армии, в котором Декарт принимает участие, был направлен против этого врага. Панегиристы Декарта говорят, что он отличился в этом походе, но сам он об этом не говорит ни слова. Букой берет Пресбург, Тирнау, другие укрепленные города и погибает, сраженный в героической битве у Нейгейзеля 10 июня 1621 года. 27 июля снимается осада этого города, вскоре после чего Декарт покидает службу у императора. Военный период его жизни заканчивается. То, в чем он участвовал за эти три года (1619–1621), было:

стоянка во время перемирия в Нидерландах, затем на зимних квартирах в Нейбурге, наконец, богемский и баварский походы. Кажется, еще в Нейбурге он намеревался оставить военную службу и хотел из Вены отправиться в Венецию, чтобы оттуда пройти пешком в Лоретто. Тогда его отвлек от этого поход в Богемию.

2. НЕЙБУРГСКОЕ УЕДИНЕНИЕ. ВНУТРЕННИЙ КРИЗИС

Нужно глубоко взглядеться во внутреннюю жизнь Декарта, чтобы понять его самого; самое важное из того, что он пережил, следует искать не в походах и битвах, а на зимних квартирах на Дунае и в Богемии, где он всецело предавался своим мыслям. Он всюду преследует научные интересы. В Ульме он знакомится с математиком Фаульгабером и остается там несколько месяцев; в Праге его ничто не интересует так живо, как все то, что напоминает о Тихо Браге; но наибольшее значение для его внутреннего развития имело зимнее пребывание в Нейбурге, где в глубоком одиночестве, предоставленный всецело самому себе, он находит путь, ведущий его постепенно к созданию новой философии.

Это – время кризиса и перелома. Уже со времени La Flèche охватившие его сомнения не давали ему покоя; они преследовали его в парижском обществе, загнали его в уединение Сен-Жерменского предместья и не оставляли во время гарнизонной жизни в Бреде. Ему казалось, что только математика дает достоверные знания; она завладела им всецело и стала связующей

нитью между ним и друзьями. Однако она не разрешила тревоживших его сомнений; ее ясность не делает ясными другие науки, достоверность математических воззрений не помогает против недостоверности философских. Если бы можно было и их сделать столь же достоверными, как первые, если бы можно было, мысля с математической ясностью, проникнуть в природу вещей и создать философию по геометрическому методу, тогда можно было бы создать систему истинного познания, правда, очень медленно, но с величайшей уверенностью в ее прочности! Такова задача, зреющая в этой настолько же скептической, насколько и математической голове. Философия простирается перед ним, как темный хаос; математика светит ему с полной ясностью. Если бы можно было внести этот свет в тот хаос! Но как это возможно? Над этим вопросом раздумывает Декарт; он чувствует, что он у ворот истины, но не может войти в них; в каждую минуту уединения его влечет к себе эта задача, от которой он не может избавиться и которую не может решить. Чувствуя свое бессилие, он молит о просветлении свыше и дает обет совершить паломничество в Лоретто.

Не будучи в состоянии найти в себе самом источник помощи, он ищет его вне себя; ему

кажется, что кто-то может подсказать ему слово разгадки или что оно скрыто где-нибудь, как тайное сокровище, подобно философскому камню, которым обладают только адепты. Среди сомнений в нем пробуждается стремление к таинственному и магическому. В этом настроении он слышит, что говорят о каком-то "*братстве розенкрейцеров*", которое, возникнув мистическим образом и будучи посвящено в истинное познание вещей, имеет целью просветить мир и освободить науку от ее заблуждений; члены его внешне не узнаваемы и не должны ничем себя выдавать. Тем более привлекают они воображение людей; баснословнейшие слухи переходят из уст в уста, появляются сочинения за и против. Интерес нашего философа возбуждается в высшей степени, он всячески старается познакомиться с одним из посвященных, быть может, с помощью сочинения, заглавие которого сохранилось и которое он имел в виду посвятить розенкрейцерам; но все его старания оказались напрасными, он в своей жизни так и не смог отыскать ни одного члена этого тайного союза. И по очень простой причине – потому что *таких* не было.

Декарт стал их искать, когда слух о таком

обществе только что возник и появились печатные сочинения (с 1614 года), сообщавшие басню о розенкрейцерах, об их реформаторских планах, о чудесной истории основателя общества и ордена. Вся история не имела под собой никакой почвы, это была чистая фикция, роман, вымышленный швабским теологом Валентином Андре (1586–1654) с благой целью отбить у людей охоту к магии и ее псевдореформаторам посредством доведенной до крайности сатиры и указать им на истинную реформацию с помощью библейского и практического христианства. Он хотел высмеять глупость времени, но вынужден был убедиться, что весьма способствовал ее распространению, дав ей новую пищу, которую все поглощали с жадностью. Всюду искали розенкрейцеров, которых нигде не было. Никогда еще сатира не была так неудачна в смысле предполагаемого воздействия на общество, и никогда она не достигала результатов столь противоположных. Она стала общей мистификацией, впервые распространившей ложное убеждение в существовании розенкрейцерства, обманувшей даже такого человека, как Декарт, и спустя пятьдесят лет после своего возникновения возбуждившей любопытство Лейбница. Но что сказать на это,

если и в наши дни новейший французский биограф Декарта принимает за чистую монету басню о розенкрейцерах и даже предполагает, что Декарт был членом этого братства, а основателем и тогдашним главой его был Андре! Конечно, Декарт всегда отрицал и то, что он был розенкрейцером, и то, что он знал некоторых из них; но это-де ничего не доказывает, ибо он этих сведений не имел права сообщать².

Состояние беспомощности, в котором Декарт дал обет паломничества и жаждал знакомства с розенкрейцерами, прошло; истину нельзя воспринять извне, ее надо искать на *самостоятельно* открытом и проложенном пути; этим правильным и верным путем служит *метод*, уже существующий в математике и логике; теперь надлежит сделать его универсальным, т. е. философским, упростить и освободить от всех недостатков и односторонности. Декарт уже начинает постигать известные правила, указующие путь ищущему истину духу: познание простирается лишь настолько, насколько простирается ясное и отчетливое мышление; темные представления следует разлагать на их составные части и прояснять их медленно, шаг за шагом; ясные представления надо так систематизировать и сочетать, чтобы их связь

была не менее ясна, чем они сами. Сначала все темно. Поэтому нужен сплошной и основательный *анализ* наших представлений, разложение их на их простейшие элементы, неразложимость которых тождественна абсолютной ясности и достоверности. Недостаточно только знать эти правила, нужно и следовать им; они требуют внутреннего самопознания, которое освещает человека и которому должны быть посвящены все духовные силы, а значит, вся жизнь, которое указывает на *самообучение* как на единственную цель. Всякая зависимость от чужих мнений есть отклонение от этой цели, есть ложный шаг в жизни, которая должна сохранять полнейшую самостоятельность в мышлении и суждении; но эта самостоятельность не идет дальше, чем мысли. Дальше она не должна и не может идти.

Здесь находится граница, несоблюдение которой было бы также ложным шагом; поэтому самообучение требует вместе с тем и величайшего *самоограничения*. Мышление идет своим собственным путем, для открытия и прокладывания которого достаточно *одной* головы, причем одна делает это лучше, чем несколько. Во внешнем мире, напротив, царствует хаос человеческих интересов, с трудом

соединяемых в больших социальных корпорациях, медленно сложившихся и не поддающихся влиянию каждой навязываемой теории, каждому методическому устройству, которое мышление могло бы дать им, сообразуясь с собственным направлением. Тут теоретическая жизнь совершенно расходится с практической; первая требует систематического, руководствующегося *одной* основной мыслью порядка, между тем как последняя не переносит такого порядка; поэтому реформа мысли – нечто совсем другое, чем реформа общества, и стремящееся к истине самообразование не имеет ни сил, ни возможностей для исправления мира. Непосредственное перенесение теории в общественную и практическую область является в глазах Декарта неправильнейшим применением метода и потому неметодичным приемом самого худшего рода, отвергаемым им принципиально. Самообразование для него становится задачей всей жизни, задачей чисто личной, частной, не могущей быть никогда теоретическим примером для другого. Слова Фауста: "Я не воображаю, что могу научить чему-нибудь, исправить людей и обратить на путь истины" – для Декарта не выражение душевной горечи, а благодушное и скромное выражение его жизненного

направления; эта невозможность здесь вместе с тем и принципиальное нежелание. То, что установилось в общественной жизни, может быть изменено и реформировано только постепенно; лучше, чтобы оно оставалось таким, как есть, чем если оно внезапно ниспровергнется какой-нибудь абстрактной теорией: последнее приводит к еще большим бедствиям.

На таком рассуждении основывает Декарт свой консервативный образ мыслей. В своем мышлении он хочет быть свободным, поэтому ищет одиночества, избегает всякого официального положения в обществе и относится к суете мира не столько как соучастник, сколько как наблюдатель. В строе своей жизни он не изменяет ничего, из благочестия и по принципу остается верным законам своей страны, религии отцов, обычаям своего сословия, и где его мысли противоречат общественным авторитетам, там он заранее решает лучше не высказывать этих мыслей, чем смущать ими умы и колебать сросшиеся с церковью и государством представления. Этот образ мыслей, которому можно отказать во внешней активности, в реформаторском мужестве, но за которым следует признать мудрую осторожность, зрелое и проверенное жизненным опытом суждение и

большое знание человека, укрепился у Декарта в качестве метода уже в то время, когда он двадцатипятилетним молодым человеком покидал военную службу. Его признания относительно этого пункта столь просты и прямы, что надо специально не прочесть их, чтобы принимать осторожное, порой боязливое поведение Декарта за бесхарактерность.

"Я был тогда, – пишет он в своем "Рассуждении о методе", – в Германии, куда повлекла меня война, которая там еще не окончилась, и когда я с коронавания императора вернулся опять к войску, то пробыл начало зимы в таком месте, где без всяких рассеивающих бесед, а также, к счастью, без всяких забот и треволнений сидел целыми днями взаперти в своей квартире и имел полный досуг для того, чтобы заниматься своими мыслями. Одна из первых же привела меня к: тому воззрению, что творения, составленные из разнородных кусков, часто не так совершенны, как созданные одним человеком. Так, мы видим, что те здания, которые были начаты и окончены одним и тем же архитектором, обыкновенно красивее и лучше построены, чем те, над усовершенствованием которых трудились многие, пользуясь для этого старыми стенами, возведенными в иных целях.

...Конечно, мы не видим того, чтобы люди разрушали все дома какого-нибудь города с исключительной целью восстановить их в другом виде и сделать улицы более красивыми, но часто бывает, что многие сносят свои дома, чтобы построить их заново, а иной раз и бывают вынуждены к этому, если дома угрожают падением и их фундамент недостаточно прочен. Подобно этому я убедился, что поистине совершенно неразумно желание отдельного человека реформировать государство или хотя бы лишь обычные науки и их установленную школьную систему, и притом так, чтобы изменить в ней все коренным образом и разрушить целое для того, чтобы вновь все воссоздать. Относительно моих личных воззрений я, напротив того, полагал, что не могу сделать ничего лучшего, чем решительно отказаться от них, чтобы потом постепенно либо заменить их новыми, либо вернуться к ним после того, как разум оправдает их. И я был убежден, что мне таким образом удастся устроить мою жизнь гораздо лучше, чем если бы я стал строить только на старых основаниях и сохранил бы принципы, принятые в юности без проверки их истинности. Хотя и тут я встретил некоторые затруднения, но они не были неразрешимы и во всяком случае не

могут быть сравнимы с теми, которые влекут за собой самые ничтожные реформы общественной жизни. Великие общественные организации могут быть восстановлены лишь с большим трудом, если они ниспровергнуты; их также трудно поддержать, если они колеблются, и их падение всегда очень тяжело. Что же касается их недостатков, то с течением времени они всегда смягчаются, и даже многие из тех, которым нельзя помочь никакими разумными средствами, незаметно устраняются или улучшаются; наконец, такие недостатки в конце концов сносней, чем их преобразование. С этим дело обстоит так же, как и с большими дорогами, извивающимися зигзагами между горами и благодаря ежедневному пользованию ими постепенно делающимися настолько удобными, что лучше следовать по ним, чем избирать прямой путь, карабкаясь на скалы и спускаясь на дно обрывистых пропастей. Поэтому я никогда не отнесусь с одобрением к тем беспокойным и сумбурным головам, которые, не будучи ни рождением, ни судьбой призваны к руководству общественными явлениями, все-таки желают производить реформы в этой сфере сообразно своим идеям; и если бы я думал, что это сочинение содержит нечто такое, что могло бы

дать повод заподозрить меня в такой глупости, то мне было бы очень неприятно, что я допустил его выход в свет. Мое намерение не простирается дальше попытки реформировать свои собственные мысли и построить их на основании, *которое заключено всецело во мне самом*. Если же я показываю вам здесь образчик моего труда, так как я им доволен, то это происходит не потому, что я хочу кому-нибудь советовать подражать мне. Другие, лучше наделенные Богом дарованиями, могли бы иметь в виду, быть может, и гораздо большее; однако я боюсь, что мое намерение уже слишком смело для многих. Уже решимость освободиться от всяких мнений, которые когда-то были приняты на веру, не пригодна для всякого". Развив свой метод и его принципы с теоретической и практической стороны и изложив их как максимы, которыми он руководствуется в жизни, Декарт продолжает: "Так как я постиг эти жизненные принципы и обосновал их вместе с предписаниями веры, которые для меня постоянно играли первостепенное значение, то я полагал, что к остальной части моих воззрений я имею право отнестись и ее исследовать с полнейшей свободой. Последнее же, думалось мне, можно успешнее сделать с помощью живого общения с

людьми всех состояний, чем если бы я и далее продолжал пребывать взаперти в своей келье, где я уже продумал эти мысли. Поэтому еще до окончания зимы я отправился путешествовать. И в продолжение девяти последующих лет я ничего другого не делал, как колесил по свету, потому что в его комедиях мне больше хотелось быть зрителем, чем актером; в каждой вещи я тщательно выделял то, что могло делать ее сомнительной и давать повод к обману, и таким образом с течением времени я вырвал с корнем все заблуждения, которые когда-либо вкрались. Но я не подражал в этом отношении скептикам, которые сомневаются только для того, чтобы сомневаться, и остаются постоянно в нерешительности; скорее я стремился к противоположному: я хотел приобрести уверенность, устранить зыбкий фунт и песок, чтобы дойти до камня или сланца. ...Так жил я внешне подобно людям, занятым единственно тем, чтобы вести приятный и беззаботный образ жизни, старающимся отделить свои удовольствия от пороков и предающимся благопристойным развлечениям, чтобы, не скучая, наслаждаться своим досугом. Тем не менее под этой внешней оболочкой я не переставал двигаться вперед в разработке моего плана и приобретать в познании

истины, быть может, более, чем если бы даже я только и делал, что читал книги и вел беседы с учеными"³.

3. ЭПОХА ПЕРЕЛОМА

Мы привели в этом месте так подробно свидетельства самого Декарта ради их *биографического* значения. Хотя они и освещают период его жизни, отделенный от их выхода в свет восемнадцатью годами, все-таки при любви Декарта к истине и при его точном знании самого себя, исключаящую всякую ошибку в воспоминании о ходе своего собственного развития, не может быть ни малейшего сомнения в исторической верности этого описания, которое является для уразумения эпохи перелома единственным, совершенно чистым и достоверным источником.

Таким образом, достоверно, что Декарт покидал школу скептиком, ищущим истину, не ведавшим пути к ней и жаждавшим его найти, что путеводная звезда явилась ему в одиночестве его зимнего пребывания в Нейбурге в 1619 году, что здесь впервые он узрел необходимость и возможность применения *аналитического* метода к человеческому духу и его познавательным средствам с той же достоверностью и тем же успехом, с какими он сам применил его в геометрии. Основная мысль аналитической

геометрии была для него уже вполне ясна, когда он пришел к великому решению подставить на место величин *самого себя*, проанализировать собственный дух и его познавательные силы, чтобы рассеять мрак и достигнуть ясности, направить в соответствии с этим свою жизнь и сделать ее плодотворной, чтобы она стала постоянным и достойным объектом этого трудного и беспримерного эксперимента. В этом намерении заключены все те правила, которые уже тогда сделались его путеводной нитью. Он чувствует себя еще далеко от цели, к которой хочет идти медленно и верно, но чувствует, что находится на пути к ней. В 23 года человек еще не знаток людей, он еще не обладает своим собственным опытом, который должен предшествовать основательному и методическому самоисследованию. Поэтому Декарт откладывает последнее до окончания своих странствий и с этого времени старается использовать путешествия для решения задачи своей жизни и своего метода. Цель, отыскиваемая на *этом* пути, не могла быть иной, кроме принципов новой, основанной Декартом философии. Зерно ее возникло во время зимнего одиночества в Нейбурге, но понадобилось девять лет, прежде чем этот эмбрион достиг полной зрелости.

Уверенность в переломе наполняла его душу безмерной радостью, ему открывались новые перспективы, и вдали светились олимпийские высоты познания. Мы пользуемся его собственной метафорой.

По-видимому, можно определить первый день этого знаменательного периода жизни: *это было 10 ноября 1619 года*. В дневнике философа, относящемся к тому времени и, к сожалению, до сих пор не найденном, – мы знаем это лишь из сообщений Байе и неполных копий, сделанных Лейбницем и изданных Фуше де Карейлем, – была заметка с заглавием "Olympica", и на поля было вынесено: "10 ноября меня озарил свет удивительного открытия (intelligere coepi fundamentum inventi mirabilis)". В лейбницеvском списке назван 1620 год, по свидетельству же Байе, слова Декарта гласили: "10 ноября 1619 года открыл я, охваченный восторгом, основания удивительнейшей науки (cum plenus forem enthusiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem)". Признание самого философа отмечает без дальнейших подробностей начало зимы 1619 года как эпоху перелома. Далее в дневнике значится следующее: "В конце ноября я буду в Лоретто, к Пасхе окончу свое сочинение и издам его, как обещаю это сегодня, 23 сентября 1620".

Предметом этого сочинения могло быть только то открытие, за которое и был дан обет паломничества в Лоретто. Но оно последовало спустя пять лет, а издание сочинения – спустя семнадцать лет; если же под ним разумелись основания системы – то лишь спустя двадцать лет.

Сведения о первом открытии шатки; новейший биограф считает "scientia mirabilis" и "inventum mirabile" двумя разными открытиями, из которых первое Декарт сделал 10 ноября 1619, а второе 11 ноября 1620 года; предметом первого является, по его мнению, новый метод философии и вместе с тем аналитическая геометрия, предметом же последнего – неизвестно что, скорее всего, что-либо специально математическое и относящееся к уравнениям. Полагаю, что эта комбинация ни на чем не основана. В рукописи Декарта, насколько скопировал ее Лейбниц и сообщил Фуше де Карейль, об 11 ноября 1620 года не говорится ни слова. В тексте сказано: "В 1620 году меня озарил первый свет удивительного открытия"; на полях помечено в качестве даты 10 ноября, а далее мы читаем, что Декарт хотел в ноябре 1620 года совершить паломничество из Венеции в Лоретто.

Взвесив все это и проверив собственными

свидетельствами Декарта, по-видимому, с достоверностью можно допустить, что 10 ноября 1619 года было тем знаменательным днем, когда родилась первая получившая дальнейшее развитие мысль его философии. (Год 1620 в связи с этой датой, вероятно, ошибка, сделанная Лейбницем при списывании.)

Байе повествует, беря эти сведения из дневника Декарта, что последний непосредственно вслед за радостным возбуждением этого чреватого последствиями дня видел три удивительнейших сна, описанных им подробно и объясненных им, как символы его прошедшего и будущего. В первом он видел себя обессиленным, гонимым бурей и ищущим защиты в церкви, во втором он слышал громоподобный глас и узрел вокруг себя только огненные искры, в третьем он открыл стихи Авзония и прочитал слова: "Quod vitae sectabor iter?" После долгого бессилия и внутренних бурь Декарт услышал за день до этого голос истины, внезапно увидел свет и нашел свой жизненный путь⁴.

Глава третья

В. ПУТЕШЕСТВИЯ И ВТОРИЧНОЕ ПРЕБЫВАНИЕ В ПАРИЖЕ (1621–1628)

Прошло восемь месяцев, прежде чем Декарт закончил свой обратный путь во Францию из Венгрии, где он оставил военную службу. Ему захотелось постранствовать еще некоторое время, ибо его путешествия являлись для него изучением великой книги мира, а его родина как раз в этот момент представляла собой очень мало привлекательного; разразившаяся во Франции война с гугенотами и чума, свирепствовавшая в Париже уже в продолжение целого года, – два обстоятельства, заставившие его продлить пребывание за границей. Он едет через Моравию и Силезию в Бранденбург и Померанию, где мы застаем его в начале осени 1621 года; отсюда он направляется в Мекленбург и Гольштинию, а затем из Эмдена морем в западную Фрисландию. Во время переезда с ним произошло рассказанное им самим в заметке, относящейся к этому времени (под заглавием "Experimenta"), приключение, в котором его находчивость и нравственная сила блестяще выдержали испытание. Корабельщики, с которыми он ехал,

вознамерились его ограбить и убить; в полном убеждении, что чужой человек не понимает их языка, они обсуждают свое предприятие совершенно открыто, но Декарт догадывается об их замыслах, быстро обнажает шпагу и своей решимостью так действует на разбойников, что спасает и себя, и своего слугу. Из западной Фрисландии он едет в Голландию, где проводит часть зимы и посещает в Гааге двор принца Оранского, а непосредственно затем в Брюсселе – двор инфанты Изабеллы.

В марте 1622 года он возвращается во Францию, получает материнскую часть наследства и переезжает в феврале 1623 года в Париж. Среди новостей дня, занимающих общественные круги столицы, на первом плане стоят военные события в Германии и тайный союз розенкрейцеров. Никто не в состоянии конкурировать с Декартом по части сведений о немецкой войне и последних событиях, и его рассказы слушаются с величайшим вниманием; распространяется между прочим слух, что розенкрейцеры, члены этого ордена "невидимых", находятся в Париже, и что Декарт состоит с ними в близкой связи, даже сам принадлежит к таинственному ордену. Вопрос о розенкрейцерах и здесь становится предметом литературных

споров; Мерсенн полемизирует по этому вопросу с английским натурфилософом Робертом Флюддом, защищающим розенкрейцеров, между тем как Гассенди, состязавшийся впоследствии с Декартом за честь быть первым философом Франции, становится на сторону противников. После девятилетней разлуки Декарт вновь встречается со старым другом Мерсенном, который, вернувшись в Париж, жил в монастыре вблизи Place royale и в это время был занят изданием своего толкования книги Бытия. Что касается розенкрейцеров, то Декарт на вопросы любопытных мог ответить шутя, что его присутствие служит доказательством того, что он не один из "невидимых".

На этот раз его пребывание в Париже продолжается всего несколько месяцев. Навестив свою семью в Бретани и продав свои имения в Пуату, он снова отправляется путешествовать в сентябре 1623 года, на этот раз на юг. Он хочет познакомиться с Италией и прожить в Риме часть юбилейного года, который должен начаться с Рождества 1624 года. В это время папский город представляет собой собрание всего цвета Европы. Декарт едет через Швейцарию в Тироль и посещает в Инсбруке двор эрцгерцога Леопольда; оттуда он едет в Венецию и в день Вознесения

присутствует на большом морском празднестве; вслед за тем он отправляется на богомолье в Лоретто, чтобы исполнить обет, данный им пятью годами ранее в Нейбурге. В начале празднеств он находится уже в Риме и остается там до начала следующего года. На обратном пути он посещает Флоренцию и двор великого герцога Фердинанда II, но не Галилея, величайшего человека времени, который впоследствии оказал роковое влияние на его жизнь. Сообщение, будто он познакомился с Галилеем, противоречит его собственным словам в одном позднейшем письме к Мерсенну. Через Пьемонт и Альпы он возвращается уже в середине 1625 года во Францию.

Последующие три года с некоторыми перерывами Декарт проводит в Париже, куда он прибывает в начале лета. Незадолго до этого он, по-видимому, имел намерение купить в Шательро предложенную ему должность, соответствовавшую его рангу. Но вскоре он оставляет эту мысль, если и относился к ней когда-нибудь серьезно, и сохраняет, верный своему первому решению, полную независимость и досуг. Круг его ученых знакомых и друзей расширяется, к нему стремятся отовсюду, он пользуется уже славой одного из первых

математиков и философов своего века. К этому кругу принадлежат известнейшие математики, физики и теологи столицы: назову из них Гарди, де Бона, Морена, Дезарга, Бальзака, врача Виллебресье, теологов Жибьефа, де ла Барда, де Санси и прежде всего первого благодетеля Декарта кардинала Берюлля. В последующие годы между врачом Виллебресье, аббатом Пико и Декартом устанавливается тесная связь. Его интимнейшими друзьями еще со времени первого пребывания в Париже остаются Мерсенн и Мидорж, занимавшийся как раз в то время оптическими опытами и возбудивший в Декарте интерес к этим исследованиям, плодом чего впоследствии была его "Диоптрика". И того, и другого поддерживает в этих занятиях один из первых оптиков Парижа, выдающийся ученый и техник – Феррье, который изготавливает инструменты, проектируемые Мидоржем, и у которого Декарт сам изучает искусство шлифования стекол. Декарт так высоко ценил Феррье, что впоследствии ни с кем так охотно не разделит бы своего отшельничества в Голландии, которого так старательно искал и которое так бдительно охранял.

Из дома своего приятеля Ле Вассера д'Этиоль, где квартировал сначала, Декарт снова

переселился в предместье Сен-Жермен в августе 1626 года, чтобы пожить некоторое время более уединенно. Возвратившись в дом Ле Вассера и к своим друзьям, круг которых расширился, он снова завязывает с ними отношения на научной почве, и в этом доме образуется своя маленькая академия, душой которой является Декарт. Здесь в дружеских беседах он впервые высказывает свои философские мысли, созревшие в уединении; своей новизной и глубиной они до такой степени поражают слушателей и кажутся им столь убедительными, что уже теперь друзья, ученые и книгопродавцы торопят его поведать миру свои идеи. Но Декарт заранее решил остерегаться всякой торопливости и всякой необъективности в этом деле, он хочет дать взойти посеянному в нем семени и подождать с жатвой до той поры, пока не вступит в совершенно зрелый возраст. Вскоре и общество, и визиты опять становятся для него тягостными, снова просыпается непреодолимая потребность в одиночестве, он бежит из гостеприимного дома и скрывается на окраине Парижа в квартире, известной только интимнейшим его друзьям (лето 1628 года). Ле Вассер ищет его, но тщетно; наконец он встречается его слугу, заставляет его показать ему квартиру и в ней находит Декарта, за которым незаметно

наблюдает в течение некоторого времени; он видит его размышляющим по обыкновению около 11 часов в постели и время от времени пишущим.

Как раз в то время, когда Декарт покидал впервые Францию, Людовик XIII освободился от материнской опеки и находился под влиянием своего любимца; когда Декарт вернулся в Париж, господство фаворита уже миновало, и рядом со слабым королем возвысился замечательный политик, действительно имевший призвание управлять государством. Годом ранее *Ришелье* был сделан кардиналом, спустя два года он вступил, благодаря возобновившемуся влиянию королевы-матери, в государственный совет и вскоре сделался первым министром, а в действительности полновластным правителем. Его политика не терпела внутри Франции никакой силы, противостоящей или угрожающей королевской власти, и требовала в связи с этим подчинения и разоружения протестантов и их укрепленных пунктов, самым важным из которых была Ла Рошель. Город предполагалось взять измором, а потому его надо было осадить так, чтобы сделать невозможными всякий подвоз и помощь. Благодаря положению города фортификационное искусство встретилось при

осаде с величайшими трудностями, и так как оно преодолело их, то осада Ла Рошели является одной из замечательных страниц военной истории. Множество любопытных устремилось сюда, чтобы посмотреть на все, созданное военным искусством, – и в числе их Декарт, вознаградивший себя под Ла Рошелью за утраченное парижское уединение. Его друг Дезарг работал у осадных машин в качестве инженера и впервые познакомил Декарта с Ришелье. Король сам присутствовал при осаде, и это заставило дворян, привлеченных любопытством, не ограничиваться ролью праздных зрителей. Когда король предпринял рекогносцировку английского флота, тщетно пытавшегося помочь осажденным, и вступил впоследствии в добровольно сдавшийся город, Декарт также находился в его свите. В начале ноября 1628 года Декарт возвратился из этого своего последнего похода (если только его можно так назвать) обратно в Париж: прошло ровно девять лет с тех пор, как впервые в Нейбурге он узрел тот путь, на котором теперь почти достиг цели.

Несколько дней спустя после своего возвращения Декарт праздновал победу, для него более достопамятную, чем его походы, – это был

триумф его метода, блестяще выдержанное перед избранным кружком замечательных и уважаемых лиц испытание. Когда новые идеи носятся в воздухе, многие начинают думать, что они уже постигли их, и рядом с истинным автором открытия постоянно встречается множество мнимых новаторов, обманывающих и себя, и других. Обыкновенно такие люди обладают всевозможными сведениями, – и при этом настолько, насколько это требуется, чтобы создавать впечатление, – нахальной самоуверенностью, поразительной находчивостью и умением говорить перед публикой: словом, качествами, способными ослеплять именно аристократов, порой с трудом отличающих золото от золотистой слюды. Человеком этого рода, успевшим возбудить к себе внимание Парижа, был некий Шанду, по своему ремеслу медик и химик; Аристотель и схоласты были в его устах чем-то архаическим; он умел полемизировать с ними так же современно, как Бэкон, Гоббс и Гассенди; он постоянно повторял слова: "новая философия", "новые непоколебимые принципы", самостоятельным открытием которых он хвалился. Папского нунция, маркиза де Банье, это хвастовство действительно пленило; он пожелал показать это светило своему кругу и

пригласил к себе самых знатных людей, чтобы послушать Шанду. Среди приглашенных были, кроме кардинала Берюлля, также и Декарт, Мерсенн, Виллебресье и другие. Шанду говорил, подготовившись, гладко, блестяще, и его речь заслужила громкое одобрение у этой избранной аудитории. Декарт не сказал ничего. Кардинал Берюль, заметивший это, спрашивает о его мнении; он отвечает уклончиво и сдержанно, что вряд ли можно что-либо сказать после одобрения таких людей; наконец, осаждаемый со всех сторон просьбами высказать свое суждение, он приступает к разбору лекции, хвалит гладкую речь, а также и откровенность, с которой Шанду высказался против прежней философии, объявив себя сторонником совершенно независимой. Что же касается мнимых новых принципов, то он-де должен усомниться, способны ли они выдержать испытание на истинность. Декарт видел перед собой пример того самообмана, который он испытал на себе и бесчисленное количество раз наблюдал на других до тех пор, пока полностью не осознал его и не совладал с ним окончательно.

Представлялся случай показать его на примере. Нужно иметь пробный камень для различения истины и заблуждения. Кто не обладает этим средством, тот блуждает в темноте;

Декарт берет на себя задачу так опровергнуть самую очевидную истину и так доказать самое очевидное заблуждение, чтобы пришлось согласиться с его доводами. Немедленно тут же Декартом проделывается этот двойной эксперимент и победоносно доводится до конца с помощью двенадцати доводов, вероятность которых все возрастает. Он хочет показать, что из недоказанных оснований не может вытекать ничего ни истинного, ни ложного, что мнимые доводы ничего не доказывают, что все прежнее философствование, каким бы новым оно ни казалось, покоится на мнимых основаниях, и в этом пункте с новой философией Шанду дело обстоит ни на волос не лучше, чем с древней или прежней, которую Шанду презирает. Без пробного камня истины нет в человеческом познании никакого средства против фабрикации фальшивых монет. Шанду, по-видимому, лучше владел этим искусством в других вещах; он применял его к деньгам и был повешен на Гревской площади как фальшивомонетчик.

Декарт не делает тайны из своего пробного камня и объясняет своим слушателям, которых эксперимент убедил, пробудив в них интерес к более глубокому пониманию, что всякая истина может быть открыта только при помощи

методического мышления и должна выдержать испытание им. На кардинала Берюлля все это произвело величайшее впечатление; он признал в Декарте ум, прокладывающий новые пути и призванный к реформированию философии, признал в нем реформатора науки, который мог бы быть для Франции тем же, чем был Бэкон для Англии; в одной частной беседе он его буквально обязывал написать и издать сочинение о своем методе. Внушение такого человека должно было укрепить философа в созревшем уже намерении с этого времени всецело посвятить жизнь изложению своего труда. Для того, чтобы вполне собраться с мыслями, он нуждается в досуге и уединении, которых не давал ему Париж. Видимо, он еще некоторое время оставался жить *вблизи* Парижа в деревне и, быть может, здесь набросал первый очерк своего учения о методе: "Правила для руководства ума (Regulae ad directionem ingenii)", от которого остался только один отрывок.

Обсудив хорошенько вопрос о том, где он встретит меньше всего помех для осуществления своего намерения, он переселяется на следующие двадцать лет в Нидерланды.

Глава четвертая

ТРЕТИЙ ПЕРИОД ЖИЗНИ (1629–1650). ВРЕМЯ ТВОРЧЕСТВА.

А. ПРЕБЫВАНИЕ В НИДЕРЛАНДАХ

І. "ГОЛЛАНДСКОЕ ЗАТВОРНИЧЕСТВО"

Годы странствий закончились. Декарту удалось повидать много стран, изучить человеческую жизнь в самых разнообразных ее формах и ее невольных заблуждениях. Он сделался великим исследователем человеческих мнений и мастером разбивания иллюзий; его ум так критически направлен, так методичен в различении истинного и лживого, так изоощрен благодаря всестороннему знанию человека, так трезв в оценке мнимых ценностей мира, что теперь он достаточно зрел для того, чтобы предпринять трудный эксперимент самоисследования и найти истину в самом себе. Мы ждем от него не описаний путешествий, дворов и войск, стран и городов, которые он видел, а глубоко проникающего, не останавливаемого никаким страхом сомнения, анализа человеческого познания. Он хотел видеть

в себе самом представителя человеческого сознания, пример преисполненного жизненной опытности духа, каким был Монтень; он должен был стоять именно на этом уровне, чтобы преодолеть сомнения, являющиеся у Монтеня самым последним и самым зрелым плодом его опыта. Поэтому Декарт путешествовал вовсе не для того, чтобы рассказать о приключениях французского кавалера. Тот не знает его, кто (подобно одному из нынешних его соотечественников) видит в светском человеке и философе двух различных людей. Светский человек является подготовительной школой философа. Таков был план его жизни, по его собственным свидетельствам. Теперь он стоит у цели, откуда путь должен направиться не в сторону внешнего, а исключительно в сторону внутреннего мира. Теперь он ищет, как некогда Монтень, "спокойного местечка".

Ожидания света были, однако, несколько преждевременны. Когда Декарт покидал Париж, была закончена лишь выработка собственного метода, завершено скептическое и негативное обоснование нового учения, а не позитивное. То обстоятельство, что мир ожидал от него такого труда и даже думал, что он его уже окончил, побуждало Декарта серьезно приступить к делу.

Он не мог допустить, чтобы люди, суждениям которых он придавал большое значение, ошиблись в своем мнении о нем. По крайней мере, сам Декарт, бросая семь лет спустя (1636) ретроспективный взгляд на прошедший период странствий (1619–1628), указывает на эти мотивы как на последние, принудившие его совершенно уединиться в мастерской философа. "Эти девять лет протекли, а я не сумел разобраться окончательно в спорах ученых и приступить к закладке основания новой философии, более достоверной, чем обычная. Пример стольких превосходных умов, имевших такое же намерение и, как мне казалось, не достигших цели, показал мне так много трудностей в этом деле, что я не скоро еще отважился бы на это предприятие, если бы не распространился слух о том, что я уже справился с задачей. На чем основывалось это мнение, я сказать не могу, но если оно вызвано моими высказываниями, то единственная моя вина в том, что я более открыто, чем это обыкновенно делают другие ученые, признавал свое незнание и приводил основания, почему мне многое, считаемое другими достоверным, казалось неизвестным, – а отнюдь не в том, что я хвалился своим учением. Но будучи слишком честным для того, чтобы хотеть казаться чем-то

большим, чем я был в действительности, я счел тогда своей обязанностью постараться всеми силами добиться того, чтобы заслужить славу, выпавшую мне на долю. Поэтому я ровно восемь лет тому назад пришел к решению избегать всех мест, где я мог бы найти знакомых, и возвратиться сюда, в страну, где продолжительная война имела последствием то, что находящиеся в ней войска дают возможность более уверенно пользоваться плодами мира, и где в массе великого и весьма деятельного народа, занятого своими собственными делами более, чем чужими, я мог бы жить, не лишаясь удобств самых населенных городов, так же уединенно, как в отдаленнейшей пустыне"⁵.

Для того, чтобы с полной свободой отдаться своему труду, Декарт нуждался в благоприятном климате и полном уединении: он не имел этого во Франции и в Париже, но обрел и то, и другое в Голландии, куда отправился в начале 1629 года, ровно десять лет спустя после того, как покинул Бреду. С величайшей осторожностью он избегает всяких внешних помех. Со своей семьей он простился письменно и только ближайшим друзьям в Париже сделал прощальные визиты. Аббат Пико берет на себя заботу о его материальных делах, Мерсенн – о литературных,

и именно через его руки направляются все письма, которые Декарт пишет во Францию и получает оттуда. Надоедливое любопытство не должно знать, где он живет. Он скрывает свое местопребывание даже фальшивыми датами, часто меняет его и предпочитает захолустье: пригороды, деревни, отдаленные загородные виллы. Равным образом и в Голландии имел он для своей корреспонденции в различных местах агентов в лице друзей, пересылавших адресованные ему письма, как, например, Бекмана в Дордрехте, Блёмаерта в Гаарлеме, Рейниера в Амстердаме, Гоогланда в Лейдене. Он живет в своем отшельничестве кочевником, "как иудеи в Аравийской пустыне". В течение двадцати лет, проведенных в Голландии (1629–1649), он переменял двадцать четыре раза свое местожительство и жил в тридцати различных местах: назову Амстердам, Франекер, Девентер, Утрехт, Амерсфорт, Леуварден, аббатство Эгмовд у Алькмаара, Эгмонд ван Гуф Гардервийк у Зюдерзее, Лейден и замок Эндегест близ Лейдена. Теперь он вполне господин и своего времени, и своего образа жизни, он может жить даже в самых населенных городах, бывать в обществе и поддерживать отношения с друзьями, предаваться полезным развлечениям и вновь

забираться в глушь, как только наступает потребность сосредоточиться и работать. Здесь он в большей безопасности, чем в Сен-Жерменском предместье. В этом уединении рождаются и зреют творения, сделавшие его основателем новой философии и предметом удивления целого мира.

По месту возникновения его сочинений важнейшими пунктами были *Франекер* и *Леуварден* во Фрисландии, *Гардервийк* в Гельдерне, *Эндегест* близ Лейдена и *Эгмонд* в северной Голландии. Замок Эндегест еще и до последнего времени считался священным, как место, где жил Декарт.

Во Франекере, куда он переехал из Амстердама вскоре после своего переселения (он внес 16 апреля 1629 года свое имя "Renatus Descartes Gallus philosophus" в альбом университета), он поселился в уединенном замке, отделенном от города рвом, и создал здесь первый набросок своих "*Размышлений*", которые спустя десять лет были закончены в Гардервийке (1639–1640). В Леувардене в течение зимы 1635–36 года возникли его "*Опыты*", заключавшие в себе "*Discours de la méthode*", первое изданное им самим сочинение; в Эндегесте были начаты "*Принципы*", главное

произведение его философии (1641–1643), и закончены в Эгмонде. В этом селении, одном из красивейших в северной Голландии, Декарт жил с особым удовольствием и прожил наиболее продолжительное время. В первый раз он провел здесь зиму 1637–38 года, непосредственно после издания своих "*Опытов*", в последний – годы 1643–1649, т. е. конечный период своего голландского уединения, которое за это время было прервано троекратной поездкой во Францию в 1644, 1647 и 1648 годах.

Таким образом, пребывание Декарта в Голландии можно разделить на три периода: первый (1629–1636) предшествует изданию его главных произведений, второй (1637–1644) совпадает с ним, третий (1644–1649) следует за ним. В течение первого периода Декарт, покинув Франекер, жил главным образом в Амстердаме, Девентере, Утрехте, Леувардене, в течение второго – сперва в Эгмонде, затем в Гардервийке, Амерсфорте, Амстердаме, Лейдене и в замке Эндегест, в течение третьего – в Эгмонде.

Вслед за наброском "*Размышлений*", которые в первой редакции были готовы в декабре 1629 года, Декарт стал разрабатывать обширное главное творение, где он хотел объяснить мир, исходя из своих новых принципов; он

предполагал озаглавить его "*Мир*" и издать ранее других; сочинение было почти окончено, когда Декарт – по причинам, приведенным нами ниже, – принял решение никогда не издавать его. Этой работе были посвящены годы с 1630 по 1633. После того, как намерение выступить в качестве учителя мира при первой же попытке окончилось неудачей, Декарт долго колебался, не следует ли ему навсегда отказаться от него.

Вскоре вслед за этим имел место эпизод, которого Декарт не предусмотрел в своем жизненном плане; но страсти часто бывают сильнее принципов: он познакомился зимой 1634–35 года в Амстердаме с девушкой, которую полюбил и сделал своей женой без соблюдения законной формы; она родила ему (в Девентере 19 июня 1635 года) дочь; он дал ей свое имя – Францина Декарт – и воспитывал с нежной любовью. Однако ему не суждено было долго наслаждаться счастьем отца; ребенок умер в Амерсфорте 7 сентября 1647 года⁶.

Декарт широко пользуется независимостью и досугом, которых искал постоянно и обрел впервые в Голландии в полной мере. От некоторых писем первых лет веет веселым и довольным настроением, благотворно действующим на читателя. Своему другу Бальзаку

в Париже, известному протезе Ришелье, у которого он был в чести как историограф и писатель, Декарт описывает с большим юмором свою голландскую идиллию. Он пишет весной 1631 года из Амстердама, в то время, когда Бальзак возвратился из своего родового имения обратно в Париж: "Я, право, колебался нарушать Ваш деревенский покой и поэтому предпочел переждать со своим письмом, пока не пройдет время Вашего одиночества. Несмотря на то, что я собирался написать Вам в течение первых восьми дней, я оставлял Вас в покое целые восемнадцать месяцев, со времени отъезда до возвращения, а Вы не благодарите меня за это. Теперь же, когда Вы опять в Париже, я должен выпросить у Вас часть времени, пропадающего от стольких назойливых визитов, и сказать Вам, что в продолжение двух лет, которые я живу за границей, я ни разу не испытывал соблазна возвратиться в Париж; только после того, как я знаю, что Вы опять там, я мог бы быть счастливее где-нибудь в другом месте, чем здесь. И если бы меня не задерживала работа, значительнейшая, по моему мнению, из всех, какие мне могли бы встретиться, то желание наслаждаться Вашей беседой и непосредственно от Вас воспринимать те полные силы мысли,

которые вызывают наше удивление в Ваших сочинениях, – эта надежда одна могла быть достаточно сильной, чтобы изгнать меня отсюда. Не спрашивайте меня, пожалуйста, какого рода эта работа, кажущаяся мне столь важной; признание бросило бы меня в краску, я стал настолько философом, что презираю многое из того, что ценится в мире, и высоко ставлю то, на что не обращают внимания. Впрочем, я знаю, что Вы думаете иначе, чем толпа. Вы судите обо мне лучше, чем я заслуживаю, и я хотел бы в свое время откровенно поговорить с Вами о моих работах. Сегодня же скажу лишь следующее: я не расположен писать книг; я не презираю известности, если человек, подобно Вам, в состоянии приобрести действительно великую и прочную славу; напротив того, посредственной и непрочной славе, на какую я разве только и мог бы надеяться, я предпочитаю мир и покой души, каковыми я обладаю. Я сплю здесь каждую ночь по десяти часов, не тревожимый никакой заботой. Я вижу во сне все прекрасные вещи, леса, сады и сказочные волшебные дворцы и, пробуждаясь, еще более наслаждаюсь окружающим меня чувственным миром. Недостает только Вашей близости!"

Когда же Бальзак написал другу, что и он

теперь склонен поселиться отшельником в Голландии, Декарт ответил: "Я протер себе глаза и все думал, что вижу сон, когда прочел, что Вы хотите сюда приехать. Нет, конечно, ничего удивительного, когда такой высоко одаренный дух, как Ваш, не может более выносить оков двора; и если, как Вы пишете, Господь внушил Вам оставить светскую жизнь, то я, разумеется, согрешил бы против Святого Духа, если бы стал отклонять Вас от такого решения. Напротив, я приглашаю Вас избрать *Амстердам* своим убежищем и отдать ему предпочтение не только перед всеми капуцинскими и картезианскими монастырями, где столько уважаемых людей нашло прибежище, но даже перед красивыми резиденциями всей Франции и Италии, и даже перед знаменитым местом Вашего прошлогоднего отшельничества. Как бы совершенно ни был обставлен деревенский дом, все же в нем будет не хватать бесчисленного множества удобств, которые можно иметь только в городе, и даже само уединение, которое человек думает найти в деревне, не может быть полным. Ну, положим, Вы найдете ручей, превращающий в мечтателей величайших болтунов, или уединенную долину, радующую и восхищающую взор, но там вместе с тем явится и множество

маленьких соседей, делающих визиты, более нежелательные, чем те, которые приходится принимать в Париже. Напротив, здесь, в этом большом городе, я единственный человек, не занимающийся торговлей, все другие так заняты своими собственными интересами, что я здесь мог бы провести всю свою жизнь, не будучи кем-либо замеченным. Я гуляю ежедневно в самой сутолоке большой толпы народа так свободно и спокойно, как Вы в своих аллеях; я рассматриваю людей, движущихся вокруг меня, как деревья в Ваших лесах и зверей в Ваших лугах, даже шум от их сутолоки так же мало прерывает мои мечты, как журчание ручья. С тем же удовольствием, с каким Вы смотрите на крестьян, пахущих свои поля, я гляжу здесь, как работа всех этих людей направлена к тому, чтобы красивее и приятнее устроить место, в котором я живу. Как Ваш взор радуется вид множества созревающих плодов в Ваших садах, так восхищает здесь меня вид прибывающих кораблей, приносящих нам в изобилии произведения обеих Индий и редкости Европы. Нигде в мире нельзя приобрести все удобства жизни так легко, как здесь. Нет страны, где гражданская свобода была бы полней, безопасность обеспеченней, преступления реже,

старая наследственная простота нравов более велика. Я не понимаю, как вы предпочитаете Италию, где жара днем невыносима, свежесть вечера нездорова, темнота ночи, скрывающая разбой и убийство, так опасна; Вы боитесь зимы севера, но какая тень, какие опахала и источники в состоянии так же хорошо оградить вас от жары в Риме, как здесь от холода печка и хороший огонь? Приезжайте же в Голландию, я ожидаю Вас с маленьким собранием моих мечтаний, которые, быть может, Вам понравятся"⁷.

После обнародования Декартом первого произведения распространился слух, что Ришелье хочет пригласить философа в Париж. "Я не думаю, – пишет Декарт Мерсенну, – чтобы мысли кардинала могли спуститься до такого человека, как я. Впрочем, говоря между нами, ничего нет столь мало соответствующего моим планам, как воздух Парижа, вследствие бесчисленных развлечений, которые там неизбежны; и пока я могу жить по-своему, я во всякой стране буду жить в деревне, где посещения соседей так же мало тяготят, как здесь, в уголке северных Нидерландов. Это единственное основание, почему я предпочел эту страну своей родине, и теперь я так привык к ней, что не чувствую никакой охоты к перемене моего

местожительства"⁸.

Прибавим к этим письменным свидетельствам еще одно, относящееся к началу "Размышлений", к одному из первых вариантов, написанных Декартом в уединенном замке города Франекера: "Настоящее мне благоприятствует; мой дух свободен от всех забот, мой досуг не смущает ничто; я живу одиноко и отдался с полной серьезностью и полной духовной свободой своей задаче, требующей прежде всего самого полного и коренного ниспровержения моих до сего дня удерживаемых убеждений".

II. ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ В НИДЕРЛАНДАХ

1. ОБРАЗОВАНИЕ

Между тем Голландия едва ли стала бы для него "любимым скитом", как называл ее Декарт, если бы ему не было доступно здесь вместе с тем живейшее духовное общение. Нидерланды были тогда одним из первых центров европейской образованности всех видов; искусство и наука, гуманитарные и точные науки одинаково процветали и ценились. Протестантизм вызвал в церкви и теологии новую жизнь и новую борьбу; в Лейдене уже разгорался упомянутый спор арминиан и гомаристов; в Лувене возникает янсенизм, встречающийся и отчасти сближающийся во Франции с учением Декарта.

Нидерландские университеты идут во главе духовной жизни, основываются новые, из которых заслуживает особенного упоминания университет в Утрехте (основанный в 1636 году), где новая философия находит своих первых учеников и своих наиболее горячих противников. Наука, ученость, универсальное образование являются злобой дня и распространяются в

обществе, подобно моде, даже среди женского пола. Огромный интерес к образованию у наиболее восприимчивых и одаренных женщин развивается в научную, ученую и художественную культуру, причем женщины усваивают даже ее мужские формы и, как это ни удивительно, не производят впечатления "синих чулков".

2. А. М. ФОН ШЮРМАН

Замечательным примером этого рода была в то время *Анна Мария фон Шюрман* (1617–1678), "звезда Утрехта", "десятая муза", "голландская Минерва", как ее называли почитатели, истинное чудо учености и многостороннего образования. Уже в детстве она изучила древние языки, читала Сенеку, Вергилия и Гомера; затем она изучила новые языки: итальянский, испанский, французский и английский; по-латыни она пишет с уверенностью филолога, по-французски – с элегантностью Бальзака; для того, чтобы прочесть Библию в подлиннике, она изучает семитские языки и наречия и начинает не только понимать по-еврейски, но уже пишет на этом языке; она сочиняла на латинском, греческом, еврейском и французском языках письма, статьи и стихи, изданные в 1648 году Шпангеймом, а семью годами ранее сама издала латинское сочинение в защиту научного и общего образования женщины; она была знакома с поэзией, красноречием, диалектикой, математикой и философией до проблем метафизики включительно, вместе с тем изощрилась в образных искусствах, проявляла

несомненный и признанный талант в живописи, была искусна в резьбе, гравировании и даже в пластике. Все это образование она ни во что не ставила по сравнению с изучением Библии, отцов церкви и схоластики; она знала Аристотеля, Августина и Фому, но ничего не хотела знать о новой философии. Самые глубокие интересы ее – интересы религиозного характера, которых не могла вполне удовлетворить ортодоксальная церковь Нидерландов. Она хочет церкви Христа, живущей, подобно древней общине, в составе избранных, в совершенном отречении от мира и братстве, не знающем никакой иной любви, кроме "amor crucifixus". Ее учителем и руководителем в Утрехте был Воэций, жесточайший противник Декарта; под конец она делается последовательницей французского проповедника Лабади, обратившегося от иезуитов к кальвинистам и начавшего проповедовать обществу избранных; это был романтический предшественник и до некоторой степени провозвестник немецкого пиетизма, основанного Шпенером. Этого человека зовет она, уже в пожилом возрасте, в Нидерланды (1667) и эмигрирует с ним и его сторонниками за границу⁹.

За много лет до этого времени, лет, пожалуй,

более чем за тридцать, Декарт отыскал в Утрехте знаменитую Шюрман и застал ее за изучением Моисеевой истории творения. Между книгой Бытия и ясным и отчетливым воззрением на возникновение мира, которого требовал Декарт и которое хотел дать в своем "Мире", лежала глубокая пропасть. Философ мимоходом заметил, что для объяснения вещей от Моисея ничему научиться нельзя, и с этих пор стал в глазах ревностной ученицы Воэция "вульгарным человеком", которого следует остерегаться. Об этом свидетельствует одно место из ее сочинений, относящееся к этой беседе, где она благодарит Бога за то, что этот "вульгарный человек" не нашел доступа к ней. Она видела в Декарте философа без Бога, он в ней – превосходный талант к образному искусству, который Воэций загубил своей теологией. Так он выражается в одном из своих писем¹⁰.

3. ПФАЛЬЦГРАФИНЯ ЕЛИЗАВЕТА¹¹

По-видимому, эта "голландская Минерва" пыталась состязаться с французским философом во влиянии на одну из интереснейших и замечательнейших женщин столетия, которую трагическая судьба заставила искать убежища в Нидерландах. В Гааге проживала изгнанная семья курфюрста Фридриха V Пфальцского, лишившегося в битве при Белой горе близ Праги (8 ноября 1620 года) богемской королевской короны и потерявшего свои немецкие наследственные владения. Со смертью Густава Адольфа исчезла его последняя надежда; он пережил великого шведского короля только несколькими днями (29 ноября 1632 года), оставив после себя из тринадцати детей, которых родила ему супруга Елизавета, дочь английского короля, пятерых сыновей и трех дочерей; старшей из них была пфальцграфиня Елизавета (1618–1680).

Едва ли есть какая-нибудь другая княжеская семья, которая пережила бы такую трагическую и полную приключений судьбу, и затем вскоре вновь испытала столько счастливых перипетий самого необычного рода и была бы интересней в

генеалогическом отношении. Фридрих V, потерявший две короны, заканчивает свою жизнь в нищете и несчастье; его вдова, дочь Якова I, в качестве экс-королевы богемской в изгнании в Гааге ведет образ жизни придворной дамы; старший сын *Фридрих Генрих*, быть может, самый даровитый, тонет пятнадцати лет на глазах полного отчаяния отца в Зюдерзее (17 июля 1629 года); *Рупрехт* (Руперт), третий из сыновей, красивый, мужественный, испытывает судьбу, полную приключений: в английской гражданской войне, сражаясь в рядах сторонников короля, он приобретает и вновь теряет славу победоносного кавалерийского генерала, затем после политического переворота ведет жизнь корсара, бороздит вместе со своим братом Морицем вест-индские воды, где последний, застигнутый смерчем, погибает. *Эдуард*, следующий за ним брат, переселяется тайно во Францию и, женившись на маркграфине Анне Гонзага, переходит в католическую веру (1645). Этому примеру обращения следует тринадцать лет спустя (1658) *Луиза Голландская*, родившаяся в Голландии вторая по старшинству дочь (1622–1709), отличная художница-портретистка из школы знаменитого *Герхарда Гонтгорста*; в награду за свое обращение она получает во

Франции аббатство Мобюиссон. Впоследствии мы еще раз вернемся к аббатиссе Мобюиссона¹². Она была любимицей экс-королевы, ее матери, точно так же как и принц Рупрехт был любимцем отца. Младший сын *Филипп* убивает в Гааге прямо на улице и среди бела дня французского дворянина, маркиза д'Эпине (21 июня 1646 года), коварно напавшего на него накануне ночью вместе с другими сотоварищами; мать проклиняет его, и его изгоняют навсегда. Была молва, что этот француз, опасный для женщин и пользовавшийся дурной славой, был ей более близок, чем подобало достоинству королевы, матери и матроны.

Упомянув об этих превратностях судьбы, испытанных и пережитых Елизаветой, мы имеем в виду, что ее философский руководитель и друг, конечно, достаточно хорошо знал обо всем этом, ибо он стоял настолько близко к ней, чтобы иметь возможность письменно объяснить на этот счет.

Из всех детей несчастного курфюрста наиболее замечательными по своим личным качествам и судьбе являются, без сомнения, пфальцграфиня *Елизавета*, ее старший брат *Карл Людвиг* (1617–1685) и младшая сестра *София* (1630–1714). По Вестфальскому миру Карл

Людвиг был вновь восстановлен в своих наследственных правах, правда, в значительной степени урезанных и ограниченных; благодаря административным способностям, в числе которых большую роль играла бережливость, являвшаяся по отношению к его семейству порой даже чрезмерной скупостью, ему удалось возродить Пфальц после опустошений, которые принесла Тридцатилетняя война. Его дочь *Елизавета Шарлотта* ("Лиза-Лотта"), сумевшая сохранить родные ей пфальцские симпатии и привычки в то время, когда она была герцогиней Орлеанской и свояченицей Людовика XIV, после смерти ее брата, курфюрста Карла (1685), с которой прекращается линия Пфальц – Зиммерн, становится без всякой вины со своей стороны причиной разбойничьей орлеанской войны, разорившей ее отечество и разрушившей ее родной город ("Heidelberg deleta"); через своего сына Филиппа, регента, она становится родоначальницей нынешнего Бурбоно-Орлеанского дома и через своего племянника Франца I, супруга императрицы Марии Терезии, – родоначальницей дома Габсбург-Лотарингского. Ее идеалом была пфальцграфиня *София*, ее тетка, младшая дочь "зимнего короля", в лице которой возшла новая блестящая звезда

пфальцского дома: она сделалась первой курфюрстиной Ганновера (1673), "великой курфюрстиной"; ее сын Георг, как ее наследник, стал впоследствии первым из Ганноверского дома королем Великобритании, ее дочь *София Шарлотта* – первой королевой Пруссии (1701)¹³.

То обстоятельство, что эти три члена Пфальцского дома благосклонно относились к трем величайшим философам века, возвысило их славу в потомстве: Карл Людвиг, отличавшийся широкой терпимостью, звал *Спинозу* в Гейдельберг, София и ее дочь избрали *Лейбница* в качестве доверенного советника, Елизавета была прилежной ученицей и другом *Декарта*¹⁴.

Судьба Елизаветы была такова, что свое детство она провела вдали от родителей, под надзором своей бабушки Луизы Юлианы (вдовы курфюрста Фридриха IV Пфальцского), дочери великого принца Оранского, в Кроссене в Бранденбурге. Фридрих Вильгельм, курпринц Бранденбургский, впоследствии великий курфюрст (1640–1688), по своей матери Елизавете Шарлотте также внук Юлианы, приходился ей двоюродным братом и был для Елизаветы в течение ее полной превратностей

жизни не раз защитой и прибежищем. Еще в ранние годы Елизавета прибыла в Гаагу ко двору своей матери (1626?), и здесь-то, в стране, где искусство и науки находились в полном расцвете, ее блестящие духовные дарования, бывшие предметом забот и попечений ее бабушки, развернулись быстро и пышно. Будучи натурой созерцательной и вместе с тем настолько же предназначенной, насколько и способной к высшей духовной жизни, она, тем не менее, была не прочь вступить в равный брак, который согласовался бы с политическими интересами ее дома. По-видимому, представлялся и удобный случай: на пятнадцатом году ее жизни (1633) Владислав IV, польский король (1632–1648), стал просить ее руки. Не король, а сейм и польские епископы отвергли такой смешанный брак и потребовали от "англичанки" и еретички отречения от своей веры. В этом пункте, однако же, англичанка и еретичка, мать и дочь были непреклонны, и таким образом дело расстроилось, несмотря на все желание короля.

В "звезде Утрехта" просвещенная и полная возвышенных стремлений Елизавета видела лучезарный образ; она познакомилась с Шюрман и находилась с ней некоторое время в дружеской переписке. В это время вышли в свет первые

сочинения Декарта (1637), которыми увлекалась девятнадцатилетняя принцесса: она прочла сочинение о методе и попытке его применения к математике и физике и пожелала познакомиться с человеком, учение и метод которого настолько захватили ее своей глубиной и ясностью, что все предшествовавшее казалось ей ничтожным. Она находилась в исключительно благоприятных условиях в том отношении, что одинаково хорошо могла понять и оценить и математика, и метафизика. Отныне уже "звезда Утрехта" меркнет перед звездой Декарта. Елизавета добивается страстно желанного знакомства с Декартом (1640), ответившим всем сердцем на поклонение молодой принцессы; Декарт становится ее учителем и до конца своей жизни другом, быть может самым верным из всех, которых она когда-либо имела. Чтобы быть ближе к ней, Декарт весной 1641 года избирает своим местожительством замок Эндегест близ Лейдена: он посвящает ей свое главное произведение "Принципы философии" (1644); в утешение ей в дни ее душевных и физических страданий он (весной 1645 года) пишет письма о человеческом счастье, поясняющие книги Сенеки *de vita beata*, составляющие часть учения Декарта о нравственности и обуславливавшие появление

его последнего, им же самим изданного сочинения "*О страстях души*", которое он написал зимой 1646 года и с которым тотчас же познакомил свою царственную подругу.

Нет лучшего памятника для принцессы Елизаветы, чем посвящение, предпосланное Декартом своему главному сочинению. "Величайшее преимущество, которым я обязан своим произведениям, заключается в том, что они доставили мне честь познакомиться с Вашим Высочеством и дали мне возможность порой беседовать с Вами. Таким образом, на мою долю выпало счастье быть свидетелем Ваших высоких и редких качеств, и я оказываю услугу потомству, показывая ему этот образец. Было бы глупо с моей стороны льстить этими словами или говорить о том, чего я не думаю, — здесь, на первой странице сочинения, в котором я пытаюсь изложить основные истины всего человеческого познания. Мне знакома Ваша высокая скромность, и я знаю, что Вам милее простое, искреннее слово человека, говорящего только то, о чем он думает, чем изысканные и тонкие хвалебные речи изучающих искусство быть вежливыми. В этом посвящении я буду говорить только о том, что мне стало известно и что я знаю, и буду писать так же, как и во всем

остальном сочинении, т. е. как философ". Несколькими штрихами Декарт рисует характер истинного человеческого достоинства, разницу между настоящими и ложными добродетелями, уподобляющимися блуждающим огням. Удаливость ценится более, чем подлинное мужество, мотовство более, чем истинная щедрость, истинная сердечная доброта кажется менее благочестивой, чем суеверие и лицемерие; часто за добродушием скрывается простота, а стимулом к мужеству является отчаяние. Сущность всякой добродетели есть мудрость, отчетливо познающая добро и творящая его твердо и неуклонно; мудрость не блещит подобно мнимым добродетелям; она менее заметна, а потому и менее восхваляется, она требует ума и характера; ум по силе и обширности не у всех одинаков, твердость же воли может быть одинаково сильной у всех. А в ком с такой волей соединены ясный ум и серьезное образование, тот представляет собой настоящий расцвет добродетели. "Эти три условия Вы соединяете в себе в полной мере. Придворные развлечения и тот способ, каким обыкновенно воспитываются принцессы, препятствуют изучению наук. То, что Вы поборили эти препятствия и пожали лучшие плоды наук, доказывает, с какой серьезностью Вы

работали над своим образованием; а то, что вы достигли этой цели в такое короткое время, свидетельствует о превосходных ваших талантах. У меня же на этот счет есть еще и особый критерий, имеющий отношение ко мне лично: я еще не находил никого, кто так хорошо понимал бы мои сочинения, как Вы; даже среди лучших и ученейших голов есть многие, считающие их темными; мне приходится почти постоянно наблюдать, как одни легко схватывают математические истины, метафизические же остаются для них недоступными, между тем как о других можно сказать обратное. Насколько простирается мой опыт, *единственный* ум, которому доступно и то и другое, это Ваш. Вот почему я ценю его так высоко. Но что еще увеличивает мое удивление, так это то, что личностью с таким широким научным образованием является не старый муж, посвятивший многие годы своему образованию, а еще молодая принцесса, которая по своей прелести походит скорее на граций, как их описывают поэты, чем на муз или на мудрую Минерву. Я вижу в Вас все те силы, которые требуются истинной и высшей мудростью не только от ума, но также от воли и характера: великодушные и мягкость в соединении с высоким

образом мыслей, которого не могла изменить несправедливая судьба, несмотря на продолжительные и постоянно возобновляемые преследования. Эту-то высокую мудрость и чту я в Вас более всего: ей я посвящаю не только этот труд, трактующий о философии, об изучении мудрости, но и мою личность и мое служение".

В том же году, в котором Елизавета получила это посвящение, Шюрман написала ей письмо, в котором ясно выразилась ее недоброжелательность по отношению к Декарту. Она признается в своем преклонении перед учителями церкви, не желающими быть новаторами, но идущими скромно по пути, освещенному Августином и Аристотелем, этими двумя величайшими светилами науки о Божественных и человеческих вещах, которых никто не мог затмить, несмотря на то, что их яркий свет старались заслонить мрачные тучи и хаос заблуждений¹⁵.

Личные свидания между Декартом и принцессой были наиболее часты во время его пребывания в Эндегесте; за год перед тем он жил в Лейдене (с апреля 1640 по апрель 1641), затем провел два года в замке, отстоящем от него только на полмили (апрель 1641 – конец марта 1643), а отсюда поехал через Амстердам, где

пробыл несколько недель, в Эгмонд, находящийся в северной Голландии у Алкмара, чтобы заняться там в полном покое изданием своих "Принципов". Переписка между принцессой и Декартом начинается немедленно после того, как они расстались, и продолжается с начала пребывания Декарта в Эгмонде (май 1643 года) до его прибытия в Стокгольм (октябрь 1649 года). Она ждет от него решения разного рода вопросов по философии, геометрии и физике. Первый и самый важный вопрос, который она ему предлагает, касается соединения души и тела, главной проблемы его учения; в целом ряде писем он излагает обширную тему о ценности и значении человеческой жизни (май и июнь 1645 года). Елизавета посылает ему книгу Макиавелли "О князе" со своими пометками и желает иметь также его замечания (осень 1646 года). Достоинно удивления, что Декарт только на шестом десятке впервые знакомится с этой книгой благодаря своей ученице. Он постоянно сопровождает ее на ее жизненном пути, окружает ее советами и выражениями сердечного участия. Для Елизаветы наступили тяжелые времена: болезни и неудачи всякого рода, отпадение брата и сестры от веры отцов, раздоры в доме матери, падение Стюартов в Англии. После обращения ее

брата Эдуарда (1648) и после казни ее дяди Карла I (январь 1649 года) Декарт писал ей утешительные и ободряющие письма. Он думал о Елизавете и о судьбе королевского дома, когда вступил в переписку с королевой Швеции и принял приглашение в Стокгольм, полный надежды, что ему удастся сблизить обеих женщин и использовать могущественное влияние Швеции к выгоде Елизаветы и ее дома; он заранее радовался возможности жить в близком будущем с ней вместе при дворе в Гейдельберге.

План философа, вполне гармонизировавший с желаниями и надеждами богемской королевы и ее дочери, разбился, однако, частью о франко-шведскую политику, находившую желательным поддержание баварских притязаний против королевского дома, частью же о ревность королевы Христины, которая не желала делиться славой ученой и умной женщины с пфальцграфиней и (по достойным веры свидетельствам) в своем мелочном тщеславии, усиливавшемся с годами, даже не хотела о ней ни знать, ни слышать.

Вскоре после ужасного случая в Гааге, стоившего французскому авантюристу жизни, а ее брату – пребывания в Гааге и в доме матери, Елизавета (заподозренная без основания в

соучастии) оставила двор королевы и провела следующие годы в Кроссене около Берлина. После реабилитации ее брата пфальцграфиня возвратилась в родной город Гейдельберг (1650 или 1651) и жила здесь при дворе курфюрста до тех пор, пока семейные неурядицы между Карлом Людвигом и его супругой Шарлоттой Гессенской не внесли разлада и в отношения брата и сестры. Елизавета, стоявшая на стороне невестки, вынуждена была навсегда покинуть Гейдельберг и уехала в Кассель (1662).

Елизавета первая посеяла семена картезианской философии как в Берлине, так и в Гейдельберге, и если Карл Людвиг много лет спустя хотел пригласить философа Спинозу в Гейдельберг (1673), то только потому, что знал, что Спинозе принадлежит лучшее изложение учения о принципах Декарта¹⁶. По пути в Гейдельберг Елизавета не упустила случая осмотреть учрежденную герцогом Августом в Вольфенбюттеле библиотеку (1644) и своими библиографическими сведениями вызвала удивление тамошних ученых.

Благодаря влиянию великого курфюрста, ее двоюродного брата, имперско-княжеское аббатство в Герфорде в Вестфалии, находившееся под покровительством последнего, избрало

Елизавету коадьюторшей аббатиссы (1 мая 1661), а после смерти последней Елизавета была назначена имперско-княжеской аббатиссой (30 апреля 1667 года). С 1565 года аббатиссы могли быть избираемы только из лютеранок, а в течение XVII столетия и реформатское исповедание перестало быть этому препоной. Принцесса Елизавета была не первой реформатской аббатиссой старого Герфордского аббатства, основанного Людовиком Благочестивым в 939 году.

Байе, биограф Декарта, пустил в ход выдумку, сделав из нее приятную *fable convenue* для своих соотечественников, – что благодаря Елизавете аббатство Герфорд из монастыря превратилось в философскую академию и убежище ученых людей всякого рода; эту басню в новейшее время повторил Жаннель¹⁷.

Дело обстояло иначе. Философские интересы Елизаветы, конечно, не исчезли, да это и невозможно, если интерес однажды достиг такой высоты, как у нее; но они были отодвинуты на задний план религиозными интересами, постепенно овладевшими ее душою после стольких тяжелых ударов судьбы и стольких потрясений. Она осталась такой же, какой была всегда: богатым, постоянно ищущим и глубоким

духом, который жаждал истины, а здесь, в тиши монастыря, ощущал потребность в религиозном пробуждении и просветлении, потребность, не удовлетворенную ни господствующей теологией, ни господствующей церковью.

Когда старый друг Елизаветы, А. М. Шюрман, спустя 15 лет снова сблизившаяся с ней, вымаливала у нее покровительства и защиты для Лабади и новой христовой общины, Елизавета охотно дала это убежище. Лабади и его присные явились в Герфорд в ноябре 1670 года. Но тут начались жаркие споры между городом Герфордом и городским духовенством с одной стороны и аббатиссой и курфюрстом Бранденбургским с другой о том, следует ли терпеть лабадистов. Так как это дело тянулось долго и принимало по отношению к лабадистам угрожающий характер, то последние удалились добровольно (июнь 1672 года).

Впрочем, Елизавета в этом весьма томительном споре доказала, что она не просто скромная аббатисса, но княжна и прирожденная властительница. Она стояла твердо на своем и не оробела даже перед угрожающими императорскими указами со стороны имперского суда в Шпейере в то время, когда курфюрст сам стал относиться подозрительно к

коммунистическим учреждениям новой общины.

Среди общин, вызванных к жизни всеобщим религиозным пробуждением этого века, создавшего целый ряд многообразных форм, ни одна не возбуждала в Елизавете большего интереса, чем квакеры; из квакеров же самое сильное впечатление производил на нее *Уильям Пенн*, впоследствии основатель и законодатель Пенсильвании. Пени дважды был в аббатстве Герфорд. В своем сочинении "No cross, no crown"¹⁰⁰, которое он написал еще в Европе, прежде чем переселился в Америку для выполнения своей великой миссии (1682), он посвятил один отдел памяти принцессы Елизаветы, думая о незабвенных для него последних ее словах, когда она прощалась с ним в Герфорде: "Помните обо мне, которая живет так далеко от Вас и более не увидит Вас. Я благодарю Вас за это прекрасное время и уверена, что, несмотря на многообразные соблазны, которые создает мне мое положение, моя душа все-таки будет ощущать сильнейшее стремление только к истинно доброду". Принцесса, как это явствует из ее писем к Пенну, прекрасно чувствовала, что в ее природе есть нечто такое, что остается чуждым как лабадизму, так и квакерству.

По дороге в Оснабрюк Лейбниц, бывший уже

на службе у герцога Ганноверского, познакомился лично с аббатиссой в Герфорде (декабрь 1679 года), а через нее и с весьма известной книгой Мальбранша "Conversations chrétiennes". "Я получил Ваши христианские беседы, – пишет он автору, – благодаря любезности принцессы Елизаветы, которая столь же высока по своему уму, как и по рождению"¹⁸.

Елизавета умерла в своем аббатстве 8 февраля 1680 года, через тридцать лет после Декарта.

Глава пятая

В. СОЗДАНИЕ И ВЫПУСК В СВЕТ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

1. СОЧИНЕНИЕ ПО КОСМОЛОГИИ

1. ЕГО ПЛАН

Проследив в главных чертах жизнь Декарта в период его пребывания в Голландии, перейдем теперь к более подробному рассмотрению его работ и к тем сочинениям, которым было посвящено это пребывание в Нидерландах. В предыдущей главе мы уже имели случай коснуться их в связи с биографией Декарта, а в следующей книге изложим учение Декарта систематически; поэтому здесь мы должны заняться лишь *историей их разработки и выпуска в свет*, о содержании же их будем говорить лишь постольку, поскольку представляется необходимым для этой истории развития.

"Размышления" в их первоначальном виде были закончены 18 декабря 1629 года во

Франкере, и этим было положено основание новому объяснению вещей, исходящему из простейших и самых достоверных принципов, открытых методическим мышлением. Первым открытием Декарта был метод; на пути к методу он нашел и принципы, вызвавшие к жизни и обосновавшие новое познание мира. Если бы он хотел разрабатывать и выпускать свои сочинения, следуя ходу своих идей, то первым должно было быть учение о методе, вторым – учение о принципах, или метафизика, третьим – космология, учение о природе и человеке. По жалким отрывкам, оставшимся от прежних сочинений Декарта из периода времени от 1610–1629 года, а также по сообщениям Байе можно с некоторой вероятностью предположить, что во фрагменте "Studium bonae mentis"¹⁹ и в упомянутых уже "Правилах для руководства ума" заключались наброски, относящиеся к учению о методе.

Декарт, однако, думал, что он поступит лучше и в смысле назидательности правильнее, если изберет противоположный путь в разработке своих сочинений: оставит пока метод и принципы в покое и подвергает их публичному испытанию непосредственным применением к делу, т. е. объяснением самих вещей. Такой путь казался

ему лучшим введением в его новую философию; мир должен был судить о его учении согласно слову: "По плодам их познаете их!" Для того, чтобы уразуметь план Декарта, нам необходимо бросить взгляд на его главные идеи, которые я постараюсь не столько обосновать, сколько изложить.

Все его мысли с давних пор были направлены на решение вопроса, по какому безошибочному критерию можно отличить истину от заблуждения, правильное представление от ложного, действительность от воображения. Что он обладал этим искусством различать, он доказал еще в последние дни своего пребывания в Париже, в знаменитом споре с Шанду. Он нашел, что в наших представлениях *нет* такого критерия, что так называемые действительные явления могут с тем же успехом сойти и за простые сновидения и ничем от них не отличаются; остается только *одна* достоверность, а именно не то, что наши представления означают действительные вещи или что предметы, которые нам являются, существуют в действительности, а только то, что *мы* обладаем такими представлениями, что *нам* являются такие предметы. Достоверно лишь то, что существует наше представление, что существует наше

мышление, и так как каждый может быть уверен только в своем мышлении, то поэтому единственное неопровержимое положение должно быть выражено так: я есмь мыслящий. *Я мыслю, следовательно, я существую.* Это положение вполне ясно и понятно, потому что может быть познано в такой же мере ясно и отчетливо, то так же достоверно. Здесь-то и открывается искомый критерий: ясное и отчетливое познание решает вопрос о бытии и небытии, ясность и отчетливость представления служит доказательством его реальности; из представления о совершенном существе явствует ясно и отчетливо его существование, из природы этого существа следует его истинность, из последней – бытие телесного мира, потому что если бы последний не существовал, то представление о его истинности было бы обманом, который опроверг бы истинность, совершенство и бытие Бога. Но если телесный мир на самом деле существует, то он должен быть познаваем ясным и отчетливым образом, т. е. он должен быть закономерно устроенным миром, объектом науки, *космосом*, который мы можем постигнуть. Ясный и отчетливый закон всего происходящего есть причинность – связь причины и следствия, необходимость, благодаря

которой ничто в мире не происходит без причины и всякая вещь исходит из другой. Если же мы будем объяснять мир, совокупность телесных вещей, или природу, согласно этому закону причинности, то мы ясно и отчетливо познаем его, а тем самым будет доказана его истинность, раз и навсегда рассеяно сомнение в том, что он не есть только призрак. Эти рассуждения открывают перед философом две дороги: или он пойдет через методическое сомнение к единственной достоверности собственного мыслящего бытия, здесь приобретет критерий истины, откроет в представлении Бога его существование, от истинности Бога придет к выводу об истинности телесного мира, к научной познаваемости его и таким образом обоснует задачу естествознания, – или он начнет с разрешения этой задачи, докажет при помощи ясного и отчетливого познания мира его бытие и таким путем достигнет цели своих метафизических исследований. Первый путь *метафизический*, второй *физический*; первый – дедуктивен, второй по отношению ко всей системе и ее обоснованию – индуктивен. Вторым путем доказывається через вещи, как бы *ad oculos*²⁰, то, чего требует метафизика. Физика образует основание для познания истинности философских принципов; она проверяет счета

философии. Если существует физика, то существует и закономерный мир, бытие его находится вне сомнения, и существование тел в такой же степени достоверно, как бытие Бога и души. Если природа закономерна, то она познаваема отчетливо, а потому не только представима, но и существует в действительности.

Декарт выбирает этот второй путь. Он хочет дать ясный и отчетливый образ мира, хотя бы только в обширном очерке, для того чтобы этим заранее обеспечить победу своим глубоким основным идеям. Он не мог бы избрать пути более педагогического. Поэтому тут он оставляет метафизические исследования и начинает ряд физических работ, которые должны были войти в одно сочинение, объясняющее весь мир целиком, начиная с небесных тел и кончая человеком. Соответственно теме Декарт называет это сочинение "*Le monde*"²¹. Эта космология есть первое из предназначавшихся им для печатания сочинений. Он хочет из законов материи вывести мир, как бы создать его перед нашими глазами и предоставить читателю самому сравнить этот таким образом объясняемый, построенный в виде гипотезы мир с действительным миром, чтобы прийти к заключению о тождестве первого и второго.

Сначала следует объяснить возникновение света из хаотической материи, затем образование неба и небесных тел, самосветящихся звезд, неподвижных звезд и Солнца, темных небесных тел, планет, комет и Земли, затем историю Земли, образование ее атмосферы, поверхности и их продуктов: возникновение элементов, смену приливов и отливов, течения воды и воздуха (ветры), появление морей и гор, источников и рек, металлов и растений, животных и человеческих тел, вплоть до соединения души и тела, которое образует целостного человека и исходную точку духовной и нравственной жизни. Здесь открываются вопросы о различии по существу между духом и телом, о соединении обоих в человеке, об освобождении духовной жизни от уз физической: первый вопрос – метафизический, второй – психологический и третий – морально-философский; учение о принципах составляет основание космологии, учение о душе – его границу, учение о нравственности – самую высшую и последнюю часть практической философии, которая в своей первой части учит о движении физического тела при помощи человека, а во второй – об искусстве обращения с человеческим телом, ухода за ним и врачевания его. Практическое учение о движении

составляет *механику*, практическая антропология – *медицину*, практическое учение о духе – *мораль*: таковы плодоносные ветви на дереве познания, корни которого составляет метафизика, а ствол – естествознание. Этот ствол Декарт и хотел изобразить в своем "Мире". "Я хотел изложить в нем все, что, казалось мне, я знал о природе материальных вещей до того, как принялся за это сочинение. Но подобно тому как художники не могут изобразить на плоскости различных сторон действительного тела и потому вынуждены ограничиваться главными сторонами, которые они только и освещают, оставляя остальные, напротив, в тени и в перспективном изображении, так и я опасался, что в моем сочинении мне не удастся изложить всех моих мыслей. Поэтому я избрал для обстоятельного изложения мою теорию о *свете* и хотел вместе с главным предметом коснуться Солнца и неподвижных звезд, потому что свет исходит почти только от этих тел, затем среды небесных сфер, потому что они пропускают свет, планет, комет и Земли, потому что они отражают его, и в особенности всех земных тел, потому что они являются либо окрашенными, либо прозрачными, либо светящимися, наконец, человека, потому что он созерцает все эти объекты. Но для того, чтобы

несколько отодвинуть все эти предметы в тень и иметь возможность выразить мои воззрения свободнее, не ставя перед собой необходимости либо принимать обычные мнения ученых, либо опровергать их, я решил оставить весь этот мир в жертву кафедральным войнам и говорить лишь о том, что произошло бы в *новом* мире, если бы Бог где-нибудь в воображаемых пространствах создал для этого материю, привел ее в хаотическое движение и подчинил ее твердо установленным и неизменным законам. Все должно было произойти самым естественным и самым понятным образом. Я показал, как наибольшая часть материи должна организоваться по этим законам и принять форму, сходную с нашим небом. Здесь я распространился подробно о происхождении, распространении и отражении *света* и дал понять читателю, что в небесах и звездах этого мира нельзя найти ничего такого, что не являлось бы или не могло бы быть сходным с описанным мною миром. После этого я начал говорить о *Земле* и показал, как можно объяснить без допущения тяжести стремление всех ее частей к центру, далее, как на ее поверхности, покрытой водой и окруженной воздухом, под влиянием светил, главным образом Луны, возникает прилив и отлив, подобный этому

явлению в наших морях, как возникает движение с востока на запад воды и воздуха, подобное тому, которое замечается в наших тропиках, как образуются естественным образом горы и моря, источники и реки, металлы в недрах земли, как растут растения на полях, и как вообще возникают сложные тела. А так как, кроме звезд, мне был известен единственный источник света в мире – огонь, то я пытался подробно объяснить его возникновение, сохранение и действие"²².

Для создания учения о свете Декарт уже раньше стал заниматься оптикой и продолжал эти занятия непрерывно; для объяснения сложных земных организаций, в особенности животных и человеческих, он нуждался в химических, анатомических и медицинских сведениях, которые старался приобрести практически. В Амстердаме, его следующем местопребывании после Франекера, в продолжение зимы 1630 года он особенно занимался анатомией, причем очень увлекался ею, сам покупал у мясника отдельные части животных, которые и препарировал; ему хотелось уметь объяснить самые малые частицы животного тела так же точно, как образование соляных крупинок и снежинок. Во время этих анатомических и медицинских занятий он носит в себе план "Мира", но почти ничего не пишет.

2. РАЗРАБОТКА СОЧИНЕНИЯ И ПРЕПЯТСТВИЯ К НЕЙ

Наконец он приступает к сочинению и извещает своего друга Мерсенна уже в апреле 1630 года о первых успехах; он надеется послать ему это сочинение к началу 1633 года. Работа увлекает его. "Я занят теперь объяснением хаоса и происхождения из него света; это одна из высших и труднейших задач, какие только мне доступны, так как она обнимает всю физику"²³. Спустя два года после первого известия (апрель 1632 года) он думает, что может найти ключ к высшей человеческой науке о материальных вещах, познание порядка, царящего в мире неподвижных звезд и определяющего положение их. Несколько месяцев сочинение не двигается; но он все еще надеется закончить его до указанного срока, а затем откладывает это окончание до Пасхи 1633 года. Незадолго до этого времени (март 1633) он переходит уже от общего описания небесных тел и Земли к объяснению земных тел и их различных свойств и думает над тем, следует ли ему в своем сочинении заняться также возникновением животного царства. Чтобы не увеличивать его объема, он исключает эту тему;

сочинение во время работы сильно разрослось, вышло за пределы намеченного объема и не могло уже более служить для приятного "послеобеденного чтения"²⁴, как хотел вначале Декарт. Следовало включить в него только кое-что относящееся к человеческой природе.

Так обстоит дело в начале июня 1633 года во время его пребывания в Девентере. "В своем сочинении я буду говорить о человеке более, чем намеревался; я хочу объяснить все главные его функции и уже описал некоторые жизненные отправления, такие как пищеварение, биение пульса, распределение питательных веществ и т. д. вместе с пятью чувствами. Я исследую анатомически головы различных животных, чтобы посмотреть, где заключается память, воображение и проч.". Во время этой работы он получил знаменитое сочинение *Гарвея* "О движении сердца (*De motu cordis*)", появившееся уже пятью годами ранее (1628), и изучил его. На это сочинение Мерсенн обращал несколько раз его внимание. "Я нахожу, что мои взгляды мало расходятся с его взглядами, хотя я прочитал книгу только после того, как написал мои объяснения этого явления"²⁵.

Вдруг работа Декарта останавливается, и окончание ее, по-видимому, отдалается на

неопределенной время. "Мое сочинение почти окончено, – пишет он 22 июля 1633 года, – остается только еще поправить и переписать его, но я питаю такое отвращение к работе, что если бы я Вам три года тому назад не обещаю прислать его еще до конца нынешнего, то могло бы пройти еще много времени, прежде чем я был бы в состоянии достигнуть цели. Но я хочу попытаться сдержать обещание"²⁶.

Что же случилось? В этом совершенно законченном сочинении он объяснил мир согласно закону причинности, исходя из математико-механических принципов, и вывел *движение Земли* как необходимое следствие механического порядка небесных тел. Учение Коперника было доказано Галилеем и именно в это время защищалось им в новом сочинении под видом гипотезы. Его знаменитый диалог о двух наиболее важных мировых системах появился в 1632 году и был приговорен римской инквизицией к уничтожению как раз за четыре недели до того, как Декарт написал вышеприведенное письмо²⁷. Но он знал лишь о процессе, не зная ничего об осуждении. Достаточно было даже известия о следствии, чтобы отбить у него охоту к его работе. 20 сентября 1633 года в Люттихе публикуется

приговор суда, состоявшегося над Галилеем, и тут-то Декарт узнает, что учение о движении Земли осуждено также и в качестве *гипотезы*, так как в обвинительном приговоре стояли слова: "quamvis hypothetice a se illam proponi simulet"²⁸. Прошел почти год, прежде чем он познакомился с самим сочинением (август 1634), и то только мельком; он должен был наскоро перелистать его, так как оно было дано ему тайно и всего на несколько часов. И тут он видит, что ему угрожает один из тех конфликтов, которых он принципиально старался избегать. Если он издаст свое сочинение так, как оно есть, то вступит в борьбу с церковью и будет причислен к опасным новаторам, казавшимся ему самому достойными осуждения. Если же он не хочет уродовать своего сочинения и лишить его смысла, то не остается ничего больше, как скрыть его и отказаться от всякого намерения поведать миру свои мысли. Остается молчать. "Я хотел, – пишет он 28 ноября 1633 года Мерсенну, – сделать то же, что и неаккуратные плательщики, которые приходят постоянно к своим кредиторам просить еще небольшой отсрочки, когда видят, что приближается срок платежа. Я действительно собирался сделать Вам новогодний подарок моим "Миром" и приблизительно две недели тому

назад твердо решил послать по крайней мере часть его, если бы не успел переписать к тому времени всего. Но я справлялся на днях в Лейдене и Амстердаме, нет ли там сочинения Галилея о системе мира, так как мне казалось, я слышал, что оно появилось в Италии в прошлом году; вдруг я узнаю, что оно действительно отпечатано, но все экземпляры немедленно сожжены в Риме, а сам Галилей приговорен к покаянию. Это меня настолько потрясло, что я твердо решился сжечь все мои бумаги или по крайней мере не показывать ни одному человеку. Я тотчас же подумал, что даже ему, итальянцу, причем, как я слышал, пользующемуся благосклонностью папы, поставили в вину не что иное, как его учение о движении Земли, которое уже ранее некоторые кардиналы, насколько мне известно, объявили неприемлемым. Но, несмотря на это, насколько простираются мои сведения, оно распространялось непрерывно в самом Риме, и я сознаю, что *если оно ложно, то все основания моей философии также ложны, так как они поддерживают взаимно друг друга*; это учение находится в такой тесной связи со всеми частями моей философии, что я не могу выкинуть его, не испортив совершенно всего остального. Но я ни за что не хочу издавать сочинения, в котором

любое слово могло бы не понравиться церкви, поэтому я лучше скрою его, чем решусь выпустить в искаженном виде. Я не имел никогда охоты к писанию книг и если бы не обещал Вам и нескольким другим друзьям своего сочинения, чтобы, стремясь сдержать свое слово, предаться тем ревностнее работе, то никогда не достиг бы таких результатов. В конце концов, я все-таки уверен, что Вы не пришлете ко мне экзекутора, чтобы заставить платить долг и, быть может, охотно откажетесь от труда читать плохие вещи. ...Между тем после всех моих многих и многолетних обещаний я не имел права отказаться по такому внезапному капризу от моих обязательств; поэтому я пошлю Вам возможно скорее мое сочинение и прошу только отсрочки на один год, чтобы его просмотреть и отделать. Вы же сами приводили мне слова Горация: "Nonumque prematur in annum"²⁹, а прошло всего три года, как я начал свою работу, которую думаю Вам переслать. Напишите мне, прошу Вас, что Вы знаете о деле Галилея"³⁰.

Но уже в следующем (в пути потерянном) письме он берет обратно это обещание. "Вы найдете мои основания вполне вескими, – пишет он 10 января 1634 года, – и, будучи далеки от того, чтобы порицать мою решимость держать

сочинение в тайне, Вы скорее будете первым, кто поддержит ее. Без сомнения, Вы знаете, что Галилей не так давно наказан инквизицией и его воззрения о движении Земли осуждены как еретические. Я же Вам объясняю, что все то, что я изложил в моей книге, представляет одну цепь, в которой это воззрение о движении Земли образует одно звено; если в строе моей теории есть хоть что-нибудь ложное, то тогда все доказательства неправильны, и хотя я их считаю очень верными и очевидными, я все-таки не хотел бы ни за какие деньги позволить им поколебать авторитет церкви. Я хорошо понимаю, что заключение инквизиции еще не догма, для этого должен собраться собор, но я не настолько влюблен в свои мысли, чтобы для их защиты прибегать к столь необычайному средству. Мое желание направлено к *покою*, я устроил свою жизнь сообразно моей максиме "*Bene vixit, bene qui latuit*"³¹ и намерен продолжать ее так же; я не чувствую теперь боязни, что в моем сочинении перешел желательную меру познания, и приятное чувство свободы у меня больше, чем сожаление о потерянных при разработке сочинения времени и труде".

В одном из позднейших писем Мерсенн, очень желавший выманить у него это сочинение,

угрожал в шутку, что еще, пожалуй, Декарта убьют для того, чтобы познакомиться с его сочинениями. "Я смеялся, – отвечает Декарт, – когда читал это место. Мои сочинения так хорошо скрыты, что убийцы напрасно искали бы их. Мир увидит мое сочинение не ранее, чем через сто лет после моей смерти"³². В другое время он не отрицает категорически возможности, что сочинение появится либо при его жизни, либо после его смерти. Одному из любимых друзей, де Бону, настоятельно просившему его не держать долее в тайне сочинения, так как иначе оно легко может потеряться, Декарт пишет (июнь 1639 года): "Обыкновенно плоды оставляют на деревьях до тех пор, пока они не созреют и не станут лучшими, хотя хорошо понимают, что бури, град, и другие ненастья могут погубить их каждую минуту; я считаю мой "Мир" таким плодом, который надлежит оставить на дереве зреть и который никогда не будет поздно сорвать с дерева"³³. Опасения де Бона сбылись. Сочинение потерялось, только краткий в первоначальных границах набросанный очерк его, который Декарт позже или составил, или издал, нашелся в оставшихся после него рукописях и появился под заглавием: "Мир, или Трактат о свете" (1664).

Непредвиденная катастрофа побудила философа удержаться от первого шага на литературном поприще. Нужно близко ознакомиться по письмам с его настроениями и мотивами, чтобы правильно судить об этом поступке. Во всяком случае, он боялся участи Галилея; он видел в ней фактический конфликт между учением, признаваемым им истинным, и авторитетом, уважаемым им в силу его практических жизненных принципов: это был тот случай, в котором, согласно его максимам, теория должна уступить политическим и клерикальным интересам. Этот конфликт он ощущает во всей его тяжести, не выказывая и следа того реформаторского мужества, которое пробуждается жаждой борьбы. Но он не скрывал этого – я разумею его боязнь борьбы – ни от себя, ни от других.

Все же поведение Декарта будет непонятно и потому неправильно оценено, если считать этот мотив единственным. Он мог бы избежать конфликта, оставив сочинение неизданным и относясь к этой необходимости с сердечной болью. Но это было не так. Судьба Галилея дает ему скорее *желанный* повод освободиться от обязательства, которое его давит; данные им друзьям обещания написать и издать сочинение

были тоже принуждением, еще более для него мучительным, чем противоположное, влекшее за собою конфликт с инквизицией. Он мог сказать теперь в духе своих максим: "Я не имею нужды сдерживать моих обещаний, имею право держать мои мысли при себе, и перед публикой я не в долгу. Вы видите, мир не хочет иметь моей книги!"

В таком настроении пишет он с явным облегчением и с юмором своим друзьям. И то, что он тогда говорил им, он повторил и всему свету в первом изданном им сочинении. Изложив в нем мотивы, по которым он решился на литературную деятельность, он переходит к встретившимся препятствиям и к отказу от своих намерений и совершенно открыто объявляет: *"Хотя те мотивы и были очень сильны, все же мое глубокое отвращение к книгописательству немедленно нашло другие достаточные основания к моему оправданию"*³⁴. Осуждение Галилея служит ему удобной и желанной защитой, за которую он прячется от света вместе со своими сочинениями.

Было бы лучше, если бы Декарт остановился на этом так мотивированном отказе от издания своего учения о движении Земли. То, что он до известной степени искажил его, чтобы оно не

возбуждало подозрений, – есть самая тяжкая его вина. Здесь его чувство истины пришло в конфликт с его политикой, причем пострадала истина. Он предложил одному духовному лицу в Париже, желавшему защищать учение Галилея, свою тайную помощь – и отказался от своего намерения, когда узнал, что даже гипотетическое изложение этого учения не дозволено; он читает осужденное сочинение и думает найти выход, используя различия между своей теорией движения и учением Галилея для того, чтобы по видимости спасти воззрение о неподвижности Земли. "Можно видеть, – говорит он в одном из своих писем, – что я только на словах отрицаю движение Земли, а на деле признаю систему Коперника". Но может ли служить оправданием Декарту то, что и Галилей подобным же образом отказался от своего учения?

К концу 1633 года сохранение в тайне своих произведений было для Декарта решенным делом. Как же случилось, что он впоследствии все же выступил со своим учением? На этот вопрос новейший биограф нашел ответ более трогательный, чем правильный; он даже не постарался сделать более понятным свое идилическое объяснение. Предчувствие предстоящих радостей отца привело-де философа

к решению писать для мира книги. "В нем проснулись новые ощущения, и то, чего не могли вырвать у него Мерсенн, де Бон и его лучшие друзья, смогла сделать улыбка ребенка, сиявшая ему в светлом будущем". После рождения дочери он остается еще несколько месяцев в Девентере и едет затем вместе с матерью и ребенком в Леуварден для того, чтобы писать "Discours de la méthode"³⁵.

Теперь читателю предоставляется догадываться, какую связь с рождением дочери могут иметь сочинения, бóльшую и наиболее важную часть которых Декарт издал *после ее смерти!*

II. ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

1. МОТИВЫ ИЗДАНИЯ

Основания, по которым философ сначала избегал литературной деятельности, потом решил начать ее, затем снова оставил и вновь взялся за нее, издав целый ряд сочинений, – эти основания следует искать в нем самом и в задаче всей его жизни, тем более что заключение его первого главного сочинения подробно говорит о них. Противники часто утверждают, что страх заставил его держать в тайне свои сочинения, а честолюбие побудило его издать их. Первое утверждение очень поверхностно, второе совершенно ложно. Каковы бы ни были внешние влияния, тормозившие его литературную деятельность или способствовавшие ей, все же *внутренним*, соответствующим его характеру мотивом, на первых порах удерживавшим его от издания своих сочинений, а затем постепенно побудившим его к нему, было самообучение, эта путеводная нить его жизни. Им объясняются все противоречия и колебания в его решениях, относящихся к литературной деятельности.

Начинающий *самообучение* избегает всякого рода выпуска в свет своих трудов как потери времени и помехи, между тем как, развившись, он уже чувствует потребность в открытом изложении и обмене идей. Декарт идет сперва по пути исключительного самообучения, углубленный в свои мысли, которые он или вовсе не записывает, или записывает кратко и наскоро. Потом приходит время, когда лучшим пробным камнем зрелости и ясности развившихся идей является их изложение и формулировка.

Кто сам себя учит, тот должен и сам себя подвергать испытанию. Письменное изложение своих мыслей есть такое *испытание*, и Декарт слишком методичен и основателен, чтобы желать избежать его. Так возникают старательно разработанные и систематизированные сочинения, готовые к печати труды, служащие для него самого проверкой, для других поучением, но они имеют в виду не пользу современников, а пользу *потомства*, и не из жажды посмертной славы, а вследствие огромности этой пользы. Чем спокойнее и увереннее он может продолжать эвристически развивать свои идеи, тем большего он достигнет, тем больше получит от него мир. Поэтому он решается держать в тайне свои сочинения до тех

пор, пока живет. Он боится *потери времени*, необходимо сопряженной с изданием сочинений; ему придется отражать нападки, устранять недоразумения, спорить с противниками и обмениваться мыслями со сторонниками. Даже достигнутая слава будет отнимать у него досуг. Благодаря оглашению приобретенного умственного богатства его увеличение делается невозможным. "Мир должен знать, что те немногие познания, которых я до сих пор достиг, почти ничто в сравнении с тем, что еще не постигнуто мною, но что я могу надеяться постичь. С наукой дело обстоит так же, как с богатством. Когда человек начинает богатеть, то ему становится легче, много легче делать большие приобретения, чем в бедности меньшие. Делаящие открытия в царстве истины подобны также и полководцам, силы которых растут обыкновенно с победами и от которых требуется больше искусства, чтобы удержаться после проигранной битвы, чем для того, чтобы занять города и провинции после выигранной: ибо это значит поистине давать сражения, когда стремишься преодолеть все трудности и заблуждения, препятствующие нам в познании истины, и это значит проиграть одно из этих сражений, когда принимаешь ложные воззрения

там, где дело идет о вещах огромного значения и важности. Чтобы затем вернуться к первоначальной духовной свободе, необходимо более искусства, чем для больших успехов, если только человек владеет прочными принципами. Я могу утверждать на основании собственного опыта: если я до этого открыл несколько истин в науках, то это только следствия того, что мне удалось одержать победу в пяти или шести трудных пунктах; это я тоже считаю битвами, где счастье было на моей стороне; говорю смело: мне необходимо выиграть еще две или три таких битвы, чтобы оказаться у цели всех моих стремлений, и я еще не так стар, чтобы бояться умереть до достижения этой цели. Но с временем, которое мне еще остается, я должен обращаться бережно, тем бережнее, чем лучше я могу его использовать; издание же моей физики отняло бы, несомненно, много времени. Какими бы ясными и исчерпывающими ни были доказательства моих положений, все-таки невозможно, чтобы они согласовались со взглядами всего мира, а потому, я вижу наперед, вызвали бы всякого рода споры и помехи".

Таковы основания, по которым философ считал всякое издание своих сочинений не соответствующим цели; в своих собственных

глазах он уподобился бы завоевателю, который, одерживая победу за победой, вздумал бы в то же время писать книги по военному искусству и вести о нем споры. Философу указывали на то, как полезно было бы и для него, и для самого учения его распространение: одни обратили бы его внимание на некоторые недостатки, другие оценили бы учение практически, по полезности выводов, и, таким образом, его система с посторонней помощью была бы исправлена и расширилась бы. Но это не повлияло на его решение. Что касается недостатков его учения, то нет никого, кто был бы в состоянии лучше понять, строже и справедливее рассмотреть их, чем он сам; что же касается применения и оценки, то его труд еще не настолько созрел, чтобы приносить практические плоды. Если бы даже дело и было настолько продвинуто, то никто не мог бы с большим успехом воспользоваться этими плодами, чем он сам, так как изобретатель всегда и лучший знаток, и единственный хозяин в своем деле. Декарт боится не только противников, но и школы, которая могла бы примкнуть к нему и исказить его творение; он хорошо знал, что делали школы каждой эпохи из их создателей, и уже заранее остерегался "картезианцев". Он открыто предупреждает

потомство, чтобы оно не считало картезианством ничего, кроме того, что написано им самим. Самыми вредными являются именно те ученики, которые не только повторяют, но хотят разъяснить учителя, дополнить его и знать более, чем он сам. "Они подобны *плющу*, который поднимается не выше деревьев, его поддерживающих, и даже часто, достигнув вершины их, спускается вниз; мне кажется, что, подобно ему, идет вниз, т. е. спускается ниже уровня простого невежества тот сорт учеников, который не довольствуется взглядами учителя, а приписывает ему все, что только возможно, — разрешение многих проблем, о которых он ничего не говорил и, быть может, никогда не думал. Эти люди довольствуются темными понятиями, имея которые можно очень удобно философствовать, очень смело говорить и бесконечно спорить; они кажутся мне слепцами, которые хотят без ущерба для себя бороться со зрячим и для этой цели сходят в самую глубь совсем темного подвала; они должны радоваться тому, что я не издаю своих принципов философии, потому что они настолько просты и очевидны, что, сделай я это, я, так сказать, открыл бы окна и напустил бы света в тот подвал, куда они спустились для того, чтобы

драться"³⁶.

Но наряду с этими простыми причинами, заставляющими философа держать свои сочинения в тайне, возникают другие доводы, говорящие за издание их и склоняющие весы в свою сторону. Первое основание, существовавшее уже в начале создания его сочинения, не переставало напоминать ему о себе: ему хотелось оправдать доверие и сдержать слово. Слава в свете, которая не замедлит явиться вместе с распространением его сочинений, будет врагом его покоя, но и чувство невыполненных обещаний – такой же враг. Страстное желание известности так же препятствует занятиям, как и боязливое избегание ее. Декарт не делал ни того, ни другого; он допустил, чтобы молва произвела его в великие мыслители, и не хотел прослыть за шарлатана, незаконно пользующегося такой славой и возбуждающего надежды, которые он, как приходится в конце концов заключить, не мог оправдать, потому что фактически не оправдал. "Хотя я и не очень люблю славу, даже, можно сказать, ненавижу ее, поскольку *считаю ее врагом спокойствия, которое для меня выше всего*, все-таки я никогда не старался тщательно скрывать моих действий, подобно преступлениям, а также не пытался из особой

предусмотрительности оставлять их в неизвестности. Я считал бы все это несправедливостью по отношению к себе самому и привел бы себя этим в тревожное и беспокойное настроение, так же мало согласующееся с полным душевным спокойствием, которого я ищу. Таким образом, при этом постоянном нейтралитете между заботой стать известным и заботой остаться в неизвестности я не мог препятствовать себе приобрести известное имя и теперь считаю своим долгом сделать все для того, чтобы оно было не из худших".

Но самое важное основание, решившее окончательно вопрос об издании им своих сочинений, лежало, как было сказано, в потребности самообразования. В этом отношении Декарт не дает повода к какому-бы то ни было сомнению. "Я вижу ежедневно все более и более, как, благодаря этой проволочке, страдает цель моего самообразования, ибо я нуждаюсь в бесконечно многих опытах, которых не могу сделать без помощи других, и хотя я не льщу себя надеждой, что публика примет большое участие в моих стремлениях, однако вовсе не хочу, чтобы будущее поколение в один прекрасный день сделало бы мне справедливый упрек, что оно было бы лучше осведомлено относительно

многих пунктов, если бы я не очень пренебрегал поучением там, где оно было необходимо для моих планов"³⁷. Именно это соображение философ открыто называет вторым мотивом, побудившим его написать "Discours". Таким образом, одно и то же основание, заключающееся в самообразовании, сначала препятствует ему письменно изложить свои мысли, потом заставляет его решиться на это, вновь уклониться от их опубликования и вновь предпринять таковое.

Он осторожно приступает к сочинению и издает сперва не систему, а только свои *пробы*, или *опыты* (*essais*), относящиеся только к методу и его применению. Он не дает еще самой методологии, а дает лишь предварительное ориентирование, которое является в точном смысле не "traité"³⁸, а просто "discours de la méthode", цель которого – служить лишь предисловием к методологии и быть скорее обоснованием ее практического значения, чем ее изложением. "Я не имею намерения учить здесь моему методу, а хочу только говорить о нем"³⁹.

Между тем пригодность метода необходимо было тут же подтвердить, применив его к области математики и физики. Поэтому вслед за главным

сочинением Декарт выпускает еще три кратких труда, которые намеренно подобраны так, что первый относится к области математической физики, второй – физики, третий – чистой математики: тема первого труда диоптрика, второго – метеоры и третьего – геометрия. "Диоптрика" трактует о преломлении света, о зрении и оптических стеклах, в "Метеорах" Декарт желает объяснить природу соли, причины ветра и непогоды, формы снежинок, цвета радуги и свойства отдельных красок, круги Солнца и Луны, в особенности ложные солнца (паргелии), которые наблюдались в Риме за каких-нибудь четыре года до того времени и были подробно ему описаны; "Геометрия" подтверждает открытый им самим метод анализа решением совершенно новых задач. В "Диоптрике" и "Метеорах" Декарт хочет показать читателю значение и пригодность своего метода лишь в смысле его допустимости, в "Геометрии", напротив, доказать его неопровержимость. Эти четыре опыта должны были выйти под следующим заглавием: "Очерк универсальной науки, которая может поднять нашу природу до высочайшей ступени совершенства; затем "Диоптрика", "Метеоры" и "Геометрия", в которых автор для того, чтобы испытать эту

науку, избрал самые подходящие случаи и объяснил их так, чтобы каждый даже без ученых познаний мог понять существо предмета"⁴⁰. Хорошо, что этому заглавию, слишком обнажавшему *os magna sonaturum*⁴¹, он предпочел простое обозначение "Essais" и назвал свое главное сочинение "Рассуждением о методе для правильного употребления разума и научного исследования истины (*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*)". Он обращается к мыслящим, от книжной учености не зависящим и не испорченным ею читателям; потому он пишет на своем родном языке и мотивирует это в конце своего "Discours": "Если я пишу охотнее по-французски, на языке моей страны, чем по-латыни, на языке моих читателей, то меня побудила к этому надежда, что естественный и здоровый ум лучше может оценить мои воззрения, чем ученость, верящая только в книги. Люди со здравым и научно образованным умом – единственные судьи, которых я желаю для себя; они, я уверен в этом, не будут так стоять за латынь, чтобы не прослушать моих оснований, потому что я их развивал на народном языке".

Весной 1636 года сочинение, за исключением "Геометрии", было готово к печати. Так как

фирма Эльзевира в Амстердаме не выказала той готовности, которой ожидал Декарт, то он выпустил свои сочинения через книгопродавца Жана ле Мэра в Лейдене. Необходимая для продажи привилегия была дана генеральными штатами Нидерландов 22 декабря 1636 года, а Францией – только 4 мая 1637 года; о последнем заботился Мерсенн, который и устроил эту затяжку. Его же вина и заслуга, что французская лицензия представляла собой похвальное слово Декарту, тогда как философ выражал желание как в своем сочинении, так и в документах оставаться неизвестным. Рассылка "Опытов" могла состояться только в июне 1637 года.

2. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

Однажды избранный путь ведет далее. Невозможно было, чтобы Декарт остановился на этих первых опытах; он столько сказал о своем учении, что вынужден был теперь говорить больше. В четвертом отделе его "Discours" появляются уже основы нового учения: он говорит о сплошной необходимости сомнения, о единственном принципе достоверности, о правиле познания, о сущности Бога и души – одним словом, о *принципах* своей философии. Но, соответственно характеру сочинения, все эти идеи скорее обсуждаются и излагаются, чем доказываются очевидным образом, и тем самым менее всего ограждены от недоразумений. Этой опасности Декарт менее всего избежал там, где она грозила в наибольшей степени, а именно в положениях, касающихся идеи Бога. Он сам признает это место слабейшей и темнейшей частью своего сочинения, требующей обстоятельного и скорейшего пояснения. Объяснить понятие Бога значит изложить основные понятия своей метафизики. Работа эта уже была сделана; это была первая работа его в Нидерландах, набросанный в Франекере очерк

"Размышлений"; рукопись пролежала спокойно десять лет, прежде чем Декарт приступил к ее изданию и обработал окончательно во время зимнего пребывания в Гардервийке (1636–1640).

Он разворачивает исследование в той последовательности, в какой оно возникло и развивалось от проблемы к проблеме, от разрешения к разрешению. Читатель получает полную картину глубоко пережитых и постоянно вновь проверяемых мыслей, которые были неизменными спутниками философа, друзьями его одиночества и стали столь же зрелыми, как и он сам. Исследования имеют характер живой беседы с самим собой, монологической драмы, за которой слушатель следит с напряженным вниманием. Речь идет о бытии или небытии истины, проблема познания представлена как великий роковой вопрос человеческого духа и именно так понимается Декартом. Нет истины, если сомнение не побеждено всецело, и нет этой победы, если сомнение, защищаясь до последней крайности всяким оружием, каким оно обладает, не осиливается познанием. Мы не только видим основания сомнения, но и ощущаем душевное беспокойство *сомневающегося*, который домогается истины и который, вопреки уверенности в уже достигнутой победе, описывает

непрестанные битвы как сейчас им переживаемые. Это сочетание созерцательного покоя с живейшим выражением чувства, возбужденного и осаждаемого целым полчищем сомнений в то время, как созерцающий дух уже приводит в порядок и подчинение весь этот сонм, – дает "Размышлениям" Декарта неодолимую притягательную силу и характер в своем роде несравненного философско-художественного произведения.

В первый раз он является миру без покрова, как мыслитель, каким он был в действительности. Наконец-то он высказал основные мысли, которые вынашивал в себе в продолжение 20 лет для того, чтобы поведать их миру; он не утаил в них ничего, но при издании своего сочинения соблюдал большую осторожность. Сочинение предназначалось первоначально только для ученого мира и потому было написано на латинском языке; но это еще не защищало его от подозрений и ложных толкований. Он опасался, как бы его физические принципы не встретили возражений аристотелианцев, а теологические – не вызвали противоречия с церковью. В его "Размышлениях" заключены основные понятия его естествознания, но выводы еще скрыты. Если школьным философам не скажут ясно, что речь

идет о чисто механической физике, то они этого не заметят, и, может быть, не удастся склонить их на свою сторону прежде, чем они узнают, что они уничтожены. Поэтому Декарт желает, чтобы о его физике сперва молчали: "Il ne faut pas le dire"⁴², – значит в указании, даваемом им по этому поводу своему другу Мерсенну.

В то же время *Декарт* настолько ясно осветил свою идею о Боге, что это учение нужно не замалчивать, а только охранять. Он старается осторожно отклонить всякое подозрение церкви предисловиями и посвящениями: он определяет главную тему "Размышлений" как "бытие Бога и бессмертие души" и посвящает сочинение докторам Сорбонны, теологическому престижу Парижа, университет которого еще со времен глубокого средневековья считался высшим богословским авторитетом церкви. Будучи убежден, что действительные доказательства разума в пользу бытия Бога и бессмертия души не введут в заблуждение верующих, могут обратить неверующего, а потому согласуются с интересами церкви, изречениями Библии и постановлениями Латеранского собора, он подвергает свое сочинение цензуре теологов Парижа и возлагает на них его защиту. Те не нашли, что возразить; патер Жибьеф, которого он особенно просил дать

свое заключение, выразил ему полное одобрение. Тем не менее избежать конфликта с церковью не удалось; спустя 22 года после появления это первое сочинение, заложившее фундамент новой французской философии, было включено в римский индекс с добавлением: "dones corrigatur"⁴³.

Декарт мог предвидеть, что его сочинение обратит на себя внимание ученого мира новизной мыслей и вызовет возражения всякого рода; он пожелал ознакомиться с некоторыми *избранными* суждениями еще до издания и отпечатать сочинение вместе со своими ответами в качестве приложения к "Размышлениям". Мера эта была благоразумна, сочинение вышло в свет уже с возражениями на него и защитой; критика, которая в других случаях следует за изданием и часто дает общественному суждению превратное направление, здесь заранее устранялась и прилагалась к самой книге таким образом, что автор имел перед публикой последнее слово. Для этой цели было сделано несколько списков, эти копии были переданы друзьям, а последними распространены в кругу людей, способных к оценке; ими же были собраны особенно важные суждения и частью сообщены философу, частью пересланы в подлинном изложении.

В Нидерландах получили списки Блёмаёрт и Банниус, единственные католические священники Голландии, с которыми Декарт был в дружбе⁴⁴; агентом во Франции, как и следовало ожидать, был Мерсенн. Два вышеназванных друга передали рукопись уважаемому ученому их церкви Катерусу из Антверпена, доктору теологического факультета в Лувене, миссионерствовавшему в Голландии и проживавшему в Алкамаре. Его суждение было первым, которое Декарт получил и послал Мерсенну вместе со своими возражениями (ноябрь 1640 года).

Мерсенн распространяет "Размышления" в парижских ученых кругах, предлагает их на отзыв теологам и математикам и передает автору два сборника различных мнений, слышанных им об этом сочинении. К числу высказывавшихся присоединяются и голоса трех выдающихся и исторически замечательных людей, среди которых два философа, один английский и один французский, – современники и противники Декарта. И того, и другого Мерсенн побудил прочесть "Размышления" и дать им письменную оценку; это были английский философ *Томас Гоббс* и французский – *Пьер Гассенди*. Гоббс, спасаясь от английской гражданской войны,

прибыл в конце 1640 года снова в Париж, где прожил несколько лет, составивших самую важную литературную эпоху в его жизни, так как он написал здесь свои известнейшие сочинения. Мерсенн убедил его вскоре после его приезда прочесть "Размышления" и высказать свое суждение; Декарт получил первую часть возражений этого оппонента 20 января 1641 года во время пребывания в Лейдене и ответил на них уже на следующий день; вторая часть была переслана в первую неделю февраля.

В этом месяце приехал в Париж и Гассенди, занимавшийся тогда своими главными сочинениями об Эпикуре и его учении, и, получив предложение письменно откликнуться на новый труд Декарта, ознакомился с ним через Мерсенна. Гассенди имел страсть к тому, чтобы его хвалили и цитировали; он был любезен в обращении, расточителен на похвалы, за исключением тех случаев, когда дело касалось аристотелевских схоластических философов, но слишком тщеславен, чтобы быть беспристрастным критиком; он был настроен против Декарта за то, что тот в своем сочинении о метеорах не процитировал его объяснения о паргелиях, это Гассенди находил "praeter decorum"⁴⁵. В дурном настроении и не вникнув хорошенько в учение

Декарта, сформулировал он свои возражения ("Disquisitio metaphisica seu dubitationes")⁴⁶, которые Мерсенн получил в конце мая 1641 года; в заключении, разумеется, не было недостатка в банальных риторических похвалах. На возражения Декарта он написал ответ ("Instantiae"), изданный его учеником Сорбьером с провозглашением полного триумфа (1643).

Третьим среди известнейших и замечательных людей, высказавших суждения о "Размышлениях", был еще молодой теолог *Антуан Арно*, вскоре после этого избранный в число докторов Сорбонны (1643), заслуживший впоследствии имя "великого Арно"⁴⁷ и ставший одним из самых знаменитых янсенистов. Его возражения за их вдумчивость, стиль и математическую отчетливость Декарт объявил самыми важными и ставил их значительно выше всех других. В последующем заключении союза между картезианской философией и янсенистами Пор-Рояля Арно должен считаться посредником и инициатором.

Декарт пожелал, чтобы Мерсенн передал список и патеру Жибьефу, члену орактории Иисуса, и математику Дезаргу. Последний стоил в его глазах трех теологов. Но появился еще один противник из общества Иисуса, патер *Бурден*,

профессор математики в коллегии Клермон, со страстной ненавистью оспаривавший в своих лекциях "Диоптрику" и "Метеоры" Декарта и выступивший теперь так же враждебно против "Размышлений". Философу эти нападки пришлись очень не по вкусу, он знал, как единодушно действуют иезуиты, и с неудовольствием видел себя вовлеченным в борьбу с орденом, с которым хотел сохранить из благочестия и политических соображений старые дружеские отношения. То, что член общества Иисуса выступал против него так враждебно и с такой подозрительностью, он должен был ощущать вдвойне мучительно, так как одновременно находился в неприятном споре с кальвинистами в Нидерландах. Между тем орден не имел ничего общего с полемикой Бурдена; провинциал Дине стоял на стороне Декарта и сумел прекратить спор; сам Бурден после того, как познакомился с философом лично, перестал быть его врагом.

Мы имеем здесь дело с историей, а никак не с содержанием этих "Objectiones" и "Responsiones"⁴⁸, как бы составляющих вторую, большую часть "Размышлений". Их было семь, и они расположены в хронологическом порядке: на первом месте стоят возражения доктора Катеруса,

на втором и шестом – сборники Мерсенна, на третьем – Гоббса, на четвертом – Арно, на пятом – Гассенди; возражения Бурдена на седьмом месте могли быть помещены только при втором издании "Размышлений".

Первое издание вышло в Париже под заглавием: "Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate" – "Размышления о первой философии, в которых доказывается бытие Бога и бессмертие души" (1641). Философу пришлось на этот раз преодолеть свое отвращение к имени "Cartesius", так как имя "Декарт" казалось ему "un peu trop rude en latin"^{49,50}. Второе издание появилось у Эльзевира в Амстердаме с измененным заглавием: "Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur" – "Размышления о первой философии, в которых доказывается бытие Бога и отличие души человека от тела". Основание этого изменения довольно очевидно: бытие Бога есть метафизический принцип; бессмертие души не является таковым, а есть только различие по существу между душой (духом) и телом; это различие составляет фундамент всего картезианского учения, подлинную тему его "prima philosophia" (первой философии).

Поэтому-то второе заглавие есть исправление первого; оно выбрано в силу теологических и религиозных соображений, как показывает посвящение. На различии по существу между душой и телом основывается учение Декарта о бессмертии, а в метафизике следует говорить об основаниях, а не о выводах. Объяснение новейшего биографа, ссылающегося в данном случае на чувства философа, снова приносит в жертву умилению правильность. В то время, как Декарт был занят изданием своих "Размышлений", умерла его дочь, почти одновременно с ней его отец и старшая сестра. Для философа, которому пришлось оплакать эти три смерти, было, конечно, необычайно утешительно читать в заглавии своей книги "de animae immortalitate" (о бессмертии души)! Это было, собственно, не заглавием его труда, а надгробной надписью. Если бы подобные чувства вообще нуждались в выражении в таком месте, то слова "animae humanae a corpore distinctio" (отличие души человека от тела) были бы столь же утешительны⁵¹.

"Размышления" раскрывают ту последовательность, в которой были найдены и прочно установлены основные понятия нового учения. Ближайшей задачей является теперь

изложение всего учения в систематическом порядке; Декарт приступает к работе немедленно вслед за изданием "Размышлений" и заканчивает ее в течение одного года: это его второе основное сочинение, тоже весьма обширное, – "*Принципы философии*" в четырех книгах (1644, издательство Эльзевира в Амстердаме). Первая книга посвящена принципам человеческого познания, вторая – принципам тел, третья касается видимого мира и четвертая – Земли. Первые две образуют собственно учение о принципах: метафизику и натурфилософию. В дальнейшем ряду сочинений "Размышления" являются, как по времени, так и по существу, посредствующим звеном между методологическими опытами и системой метафизики. Декарт также назвал их своими "метафизическими опытами" и метко выразил этим то, что они объединяют в себе природу "философских опытов" и "принципов философии".

Время, когда он писал это сочинение, было счастливейшим временем его жизни. Успех предыдущих сочинений возвысил его, боязнь публичной литературной деятельности побеждена, ему надо дать форму и порядок материалу, над которым он является полным

господином, и ничто не доставляет его методологическому уму больше удовольствия, чем такая приводящая в порядок и формирующая деятельность. Теперь он погружен в искусство строителя, которое он охотно приводит в качестве примера, делающего очевидными недостатки компиляции в сравнении с планомерной, проникнутой единым настроением композицией: он возводит здание своих идей; живет в сельском замке в Эндегесте, дарящем ему идиллический досуг, в постоянной близости, часто даже в общении с молодой высокоодаренной принцессой, которая его вполне понимает и ценит. В то время он видел в пфальцграфине Елизавете тот мир, для которого писал, и посвящал ей свои сочинения, не заботясь о докторатах Сорбонны. Но на новое учение и на самого философа уже надвигалась буря.

Глава шестая

С. НАЧАЛО ШКОЛЫ. ПРИВЕРЖЕНЦЫ И ПРОТИВНИКИ

1. БОРЬБА В УТРЕХТЕ

1. РЕНЕРИ И РЕГИУС

Как ни мало стремился Декарт к распространению своего учения, все же он был не в силах помешать тому, чтобы оно приобрело друзей и приверженцев, которые вскоре образовали ядро школы и для публичной преподавательской деятельности которых сочинения их учителя предоставляли прочную опору, а нидерландские университеты – ближайшую арену. С друзьями приходят и враги. Уже в момент своего возникновения школа становится предметом страстных нападков; споря с учениками, на самом деле спорят с учителем и пробуют все, чтобы подавить новое учение, даже угрожают личности самого его создателя.

Местом возникновения школы, а вместе с ней и полемики является новый *Утрехтский*

университет. Не какое-либо определенное учение вызывает нападки, а вообще духовное значение Декарта. Новизна и сила его мыслей возбуждают ненависть и враждебные страсти тех, кто себя самих делает предметом первой заповеди: "Да не будут тебе бози инии, разве Мене".

Чтобы понять ход и характер utrechtских споров, нам придется начать несколько издалека. Уже во время своего первого пребывания в Нидерландах Декарт познакомился в Амстердаме с *Генрихом Ренери* (Ренье). Последний учился в Люттихе и Лувене, оставил католическую религию и принял реформатскую, за что был лишен наследства отцом; он был изгнан из отечества, искал убежища в Голландии и основал в Амстердаме частную школу. Его знакомство с Декартом совершилось благодаря Бекману. Общение с Декартом пробуждает у Ренери любовь к философии, и благодаря ревностным занятиям он вскоре приобретает такой вес, что после смерти аристотелика в Лейдене он был приглашен тамошним университетом, затем его позвали в Девентер, а в 1634 году – в Утрехт. Первый ученик Декарта был приглашен первым во вновь учрежденный университет, с историей которого в первые годы была связана история картезианского учения. Преподавательская

деятельность Ренери в Утрехте коротка по времени, но значительна по результатам. В течение пяти лет он является украшением университета; после его ранней смерти (март 1639) его память чтится учреждениями города и университетом с большой торжественностью. Надгробная речь, которую держит профессор истории и красноречия Ант. Эмилиус, сам приверженец новой философии, есть в то же время хвалебная речь Декарту. Правительство пожелало, чтобы, во славу философа и его учения, речь эта была отпечатана. На ее заглавии Ренери значится другом и учеником Декарта, "Атласа и Архимеда нашего столетия". За этой публичной, несколько чрезмерной похвалой, свойственной академическому красноречию, следует завистливая ненависть, стремящаяся уязвить философа сначала в лице его приверженцев.

Среди учеников Ренери в Утрехте был талантливый юноша-медик по имени *Регуус* (Генрих Леруа), который отдался с пламенным рвением новому учению, овладел им и умел так излагать его во время своих частных лекций по физиологии, что вскоре приобрел большое количество восторженных учеников. В университете была только одна кафедра медицины, профессором которой был Страатен.

Последний, однако, пожелал преподавать только анатомию и практическую медицину и занялся поэтому учреждением новой кафедры ботаники и теоретической медицины. Региус был выбран на новое место и назначен ординарным профессором (1638). После смерти Ренери он является главой новой философии в Утрехте и первой мишенью ее врагов.

2. ГИСБЕРТ ВОЭЦИЙ

Вождем противников является один из видных людей Утрехта, *Гисберт Воэций*, первый профессор теологии в университете, первый священник города, один из самых яростных гомаристов на Дордрехтском соборе, а со времени победы этой партии – один их самых заносчивых ее представителей. Он выступает с торжествующей миной и очень заботится о своей внешности, носящей печать довольства самим собой; он привык считать свои дарования, заслуги и достоинства несравненными и презирать все, чего ему не хватает. А таких недостатков много. Его ученость невелика и поверхностна, его начитанность слаба, идет не далее *loci communes*⁵², нескольких комментариев и компендиев; он делает в своих сочинениях грубейшие ошибки, так как приводит источники, которых не читал или не понял; его суждения лишены остроты, а мысли – связности и порядка; в философии его способности и знания едва достигают границ обычной схоластики. С трудом верится, что такая посредственная голова могла быть таким уважаемым и опасным человеком и серьезным противником великого мыслителя. Его

симпатии пошли по направлению его талантов. Он избрал себе такое поле литературной деятельности, на котором у широкой публики можно добиться многого даже без учености и истинных духовных дарований, – *полемику*. Он не был значительным полемистом, он был обыкновенным боевым петухом во вкусе черни. Для справедливой и беспристрастной оценки противника он не имел ни соответствующего чувства, ни ума. Более всего ненавидел он католиков и философов; страсть настолько помрачала его ум, что он едва умел отличить одних от других, в своей злобе видел в одном и том же человеке одновременно атеиста и иезуита; все же он был достаточно хитер для того, чтобы перед иезуитами поносить противника как атеиста, а перед протестантами – как иезуита. Он обладал страстью спорить, так как хотел быть правым и господствовать; властолюбие заставляло его ревностно исполнять служебные обязанности и делало его общительным, он умел нравиться людям и импонировать им то набожным поведением, то смелым и бесцеремонным обхождением. Народу он любил являться в роли прелата, ученым – в роли педанта, но больше всего любил казаться человеком, которого всякий имеет основание

опасаться. Поэтому ему ничто так не нравилось, как произносить на манер капуцинов карающие порок проповеди, эффектно действующие на толпу, а чтобы не прослыть за труса, он преследовал за всякие пустяки людей, стоящих у власти и уважаемых без различия лиц. Он думал приобрести расположение народа и добиться его, избежав подозрения в стремлении к популярности. И он в действительности был уважаемым, любимым массой, страшным для многих человеком и звался (это было вершиной его честолюбия и собственным выражением его скромности) "славой нидерландской церкви и ее украшением (*ecclesiarum belgicarum decus et ornamentum*)". Таким был его образ в глазах Декарта.

Рядом с этим человеком в Утрехте появляется, независимо от него, духовная сила, имеющая широкое влияние в самой школе Декарта. Со времени той похвалы, которая была напечатана в заглавии академической речи в память Ренери, Воэций становится ее врагом; годом ранее он содействовал назначению на место Региуса – после того, как тот пожелал подвергнуться его духовной цензуре и польстил ему лично. Теперь Воэцию не нравится его страсть к картезианскому учению, а еще более успех, который имеют его

лекции. Он задумал погубить Декарта и Региуса. Если бы он мог доказать, что новое учение опасно для протестантизма, а тем самым и для Нидерландов! Если бы ему удалось показать, что философия Декарта атеистична, то, поскольку Региус картезианец, легко было бы затеять процесс. Для этой цели он роется в только что появившемся Декартовом "Discours" и собирает все относящиеся к теологии изречения; к счастью, он находит здесь такое откровенное и беспристрастное признание сомнения, что атеизм, по-видимому, совершенно очевиден.

3. ОСУЖДЕНИЕ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ

В первое время имя Декарта вовсе не называется, только известные черты его учения переносятся на атеизм, и последний оспаривается в нескольких академических тезисах (июнь 1639 года); этим Воэций начинает свой поход, который, при благоприятном для него обороте дела, должен завершиться изгнанием Декарта из Нидерландов. Некоторое время спор разворачивается в форме академических, тезисов и диспутов. Целью действий избирается Региус, для гибели которого Воэций готов пустить в ход все: уважение к нему профессоров, свою власть ректора, свое влияние на начальство.

Региус, по своей молодости и некоторой незрелости, дал почувствовать в нескольких подходящих случаях преимущество новой философии защитникам старой и даже высмеял последних, чем возбудил против себя некоторых своих коллег. Позиция его противников была выгодной. Когда в июне 1640 года он защищал публично новое учение о кровообращении по Гарвею и Декарту, ему было сделано указание не слишком удаляться в своих положениях от обычной медицины и защищать новые учения

только "exercitii causa"⁵³.

В следующем году Воэций становится ректором. Спор становится оживленной, не выходя, однако, за пределы академических тезисов и диспутов. Среди тезисов Региуса есть положение о том, что связь души и тела состоит в соединении двух субстанций, а потому представляет собой не действительное единство, не "uno per se", а "per accidens"⁵⁴. Как раз в этом пункте противоречие картезианского учения аристотелевско-схоластическому учению об энтелехии души и субстанциальности форм является самым очевидным. И вот Воэций становится в позу и объявляет в своих антитезисах новые учения еретическими. Представление о субстанциальности тела и о том, что человек состоит из двух субстанций (uno per accidens), по его мнению, неразумно, учение о движении Земли, которое ввел Кеплер (!), противоречит Священному писанию и всей прежней философии, отрицание субстанциальных форм находится в том же самом противоречии, оно порождает скептицизм и опасно для веры в бессмертие, в Троицу, в вочеловечение, в первородный грех, в чудеса, в пророчества, в благодать, в воскресение и т. п. Эти тезисы характеризуют человека и его духовный склад.

Теперь академический устный диспут переходит в *письменную полемику*. Региус защищается против тезисов Воэция и, вопреки советам Декарта и своих утрехтских друзей, печатает свое сочинение. Вообще Декарт был не очень доволен вызывающим поведением Региуса, ему, с его образом мыслей, не нравится тот оскорбительный тон, которым Региус говорит со школьной философией; не следует, поучает его Декарт, выставлять прошлое на смех, он не видит в споре, предстоящем Региусу, ни пользы, ни плана. Если уже необходимо напечатать сочинение против Воэция – чего он не советует делать, – то форма этого сочинения должна быть спокойной и свободной от всяких предосудительных выражений. Региус следует этому совету, но как ни осторожны и даже льстивы его слова, обращенные к Воэцию, последний уже в том, что Региус осмелился вообще писать против него, видит непростительное преступление; к тому же сочинение появилось без разрешения к печати; типограф был католик, издатель – ремонстрант: Воэций открывает целое гнездо еретиков, которое должно быть уничтожено.

По приказанию начальства сочинение конфискуется, запрещение делает его популярнее,

его распространение превращает гнев Воэция в бешенство, и дело доходит до того, что, по его настоянию, профессору Региусу запрещается чтение *философских* лекций. Теперь появляется повод напасть на новую философию как таковую и защищать древнюю. Воэций-сын пишет тезисы против Региуса, студент Ватерле, креатура Воэция-отца, издает сочинение в защиту находящейся в большой опасности ортодоксальной философии. Но главный удар наносит Воэций через управляемый им университет: академический сенат выносит заключение, состоящее в формальном неодобрении сочинения и учения Региуса, а вместе с тем и в формальном осуждении новой философии. Определение 16 марта 1642 года гласит: "Мы, профессора университета Утрехта, не признаем и осуждаем эту новую философию, во-первых, потому что она противоречит древней и ниспровергает основы последней; во-вторых, потому что она отвлекает юношество от занятий древней философией и поэтому препятствует его научному образованию, так как юношество, посвященное в основы этой мнимой мудрости, не в силах больше уразуметь академической школьной терминологии; наконец, потому что это учение является источником лживых и противных

разуму взглядов, да кроме того незрелые молодые люди могут сделать из него выводы, несогласные с другими науками и факультетами, в особенности же с истинной теологией". Определение это подписано восемью из десяти профессоров. Двое, составившие исключение, – Киприанус и поклонник Декарта Эмилиус.

4. СПОР МЕЖДУ ДЕКАРТОМ И ВОЭЦИЕМ

Осуждение направлено против Декарта, хотя его имя и не названо. Теперь сам Декарт является на поле брани. Будучи занят именно вторым изданием своих "Размышлений" и ответом на возражения Бурдена, в написанном одновременно с этим письме к Дине, где он освещает нападки своего иезуитского оппонента, он находит самый подходящий случай обрисовать и подвохи своего утрехтского врага: он не называет ни университета, ни приверженцев, ни противника, но набрасывает немногими штрихами портрет последнего *ad vivum*⁵⁵. "Это человек, который в мире считается теологом, проповедником и богословом-полемистом, который пользуется большим уважением у народа за то, что в своих карательных проповедях злословит то против католической церкви, то против других не одной с ним веры людей, то против современных властей; он выставляет напоказ пламенную и искреннюю религиозную ревностность, причем уснащает свою речь шутками, которые нравятся простому народу; он поминутно издает сочинения, но такие, которые не стоят того,

чтобы их читать; в них он цитирует различных авторов, но таких, которые более показывают против него, чем за него, и с которыми он знаком, вероятно, только по оглавлениям; он ведет речь о всевозможных науках, как будто вполне освоился с ними, смело и без страха, и поэтому слывет за ученого у неучей. Но люди, кое-что понимающие, знающие, как назойливо он заводит споры с целым светом, как часто он вместо доводов употребляет оскорбления и обращается в постыдное бегство, когда ему приходится спасовать перед противником, говорят об этом человеку, если это не его единоверцы, открыто с насмешливым презрением; его так отделали перед глазами всего мира, что едва ли что-нибудь остается для полемики. Разумные люди среди его единоверцев, правда, извиняют и терпят его, насколько хватает сил, но втихомолку считают его столь же презренным"⁵⁶.

Воэций узнал свой портрет и воспылил мезтью. Он должен был теперь открыто выступить против Декарта и повести борьбу прямо, но спрятался в засаду и искал людей, готовых идти за него в огонь и в воду; он искал кого-нибудь, кто сразился бы с Декартом на почве науки, и другого, кто мог бы написать пасквиль на философа или же прикрыть своим

именем памфлет, сфабрикованный самим Воэцием. При этом он разыгрывает роль оскорбленного человека: он сам был чистой невинностью, Декарт – злым клеветником. С союзником, которому он думал предоставить поле научной борьбы, решительно ничего не вышло; нельзя было приступить к делу бессмысленнее и неудачнее. Воэций, заклятый враг католической церкви, написал с этой целью одному *католическому* теологу, который к тому же был давнишним и преданным другом Декарта, – *Мерсенну!* И как писал он? В письме, которое относится к началу спора и предшествует обвинительному приговору университета, говорится между прочим: "Без сомнения, Вы прочитали философские опыты, изданные Декартом на французском языке; по-видимому, он хочет основать новую, доселе неслыханную секту и находит приверженцев, которые ему удивляются и молятся, как сошедшему с неба Богу. Вашей критике и Вашей цензуре должны подвергнуться эти εὐρηματα⁵⁷. Ни один физик или философ не мог бы его победоноснее опровергнуть, чем Вы, потому что Вы являетесь выдающимся знатоком именно тех предметов, в которых считает себя сильным Декарт: в геометрии и оптике. Это было бы достойной

работой для Вашей учености и Вашего остроумия. Вы защитили истину и согласовали теологию и естествознание, метафизику и математику, потому-то истина зовет Вас выступить за нее мстителем!" Мерсенн, возмущенный этим письмом, разделался с Воэцием так, как тот заслуживал; он долго заставил его ждать ответа и, наконец, ответил очень резким и пристыжающим отказом. Одновременно он прислал письмо и ответ Декарту.

С памфлетом, под которым должен был подписаться союзник Воэция, махинация удалась. Он нашел человека, согласившегося послужить для пасквиля, задуманного и отчасти сочиненного Воэцием, своим именем и пером: это был *Мартин Шоок*, профессор в Гренингене, некогда ученик Воэция, а ныне его креатура. Сочинение появляется год спустя после упомянутого академического осуждения (март 1643 года) под заглавием: "Philosophia Cartesiana sive admiranda methodus novae philosophiae Renati Decartes"⁵⁸; по стилю и тенденциям это был злой пасквиль. Предисловие направлено против письма к Дине, в котором Декарт оскорбил-де реформатскую религию, евангелическую церковь Нидерландов, в особенности ее пастырей; далее

новая философия обвиняется в опасных следствиях, которые она порождает, – неверии, атеизме и безнравственности. Декарт – второй Ванини, лицемер и атеист, как и тот, который поэтому был осужден и сожжен в Тулузе. Это сравнение, от которого пахнет костром и которое приведено с особенной, рассчитанной обстоятельностью, является, несомненно, делом самого Воэция.

Памфлет появился в Утрехте. Уже во время печатания Декарт получает отдельные листы и, прочтя шесть первых, приступает к ответу, являющемуся шедевром его полемики: "Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium" ("Послание к знаменитому мужу Д. Гисберту Воэцию"). Возражение имеет тройную цель: оправдать характеристику противника, заключающуюся в письме к Дине, опровергнуть подписанный именем Шоока пасквиль и одновременно с этим предать критике новое, только что появляющееся кропанье Воэция. Так растет начавшаяся полемика, и из письма создается книга из девяти частей.

Еще раньше, чем философу были переданы последние листы "Philosophia Cartesiana", Воэций выпустил пасквиль "О братстве Марии (De confraternitate Mariana)". Оба сочинения – как ни

различаются они темой – по образу мыслей, манере письма и полемической методе столь похожи друг на друга, что легко можно признать в них литературных близнецов. Тогда Декарт прерывает спор, берется за этот новый объект, которому посвящает шестую часть послания, и, получив последние листы памфлета, возвращается к первоначальной теме.

Этот перерыв оказывается неблагоприятным для композиций полемического сочинения. Спор внезапно перескакивает в другую область и распространяется на чуждый материал, только призрачно увеличивающий его силу, на деле же раздробляющий его и нарушающий впечатление целого. Этот прием объясняется столько же полемическим запалом, сколько в особенности тем обстоятельством, что Декарт получил в руки явное сочинение Воэция, между тем как принужден был писать против скрытого. Если он докажет, что автор "Philosophia cartesiana" и "Confraternitas Mariana" – одна и та же личность, то он получит сильное оружие против Воэция и изобличит его в двух гнусностях – в клевете и лжи.

Тема второго сочинения как таковая не имеет ничего общего с делом Декарта. В Герцогенбуше существовало с католических времен общество

Святой Девы, обладавшее известными правами и доходами и числившее среди своих членов знатнейших людей города. После освобождения от испанского господства и победы Реформации это братство было признано новым правительством (1629), сохранило свои права и доходы, потеряв именно поэтому церковный характер, из которого осталось одно лишь имя учреждения, и продолжало существовать теперь в качестве гражданской общины. Но для того, чтобы предупредить образование здесь тайного гнезда католицизма и очага опасной для государства пропаганды, правительство потребовало принятия реформированных членов, и сам бургомистр Герцогенбуша вместе с тринадцатью уважаемыми протестантами вступил в братство. Это событие воспламенило гнев Воэция. Сначала он метнул своими тезисами, этими перунами, за которые он всегда хватался первым делом, в "идолатрию", которой предаются в Герцогенбуше. Начальство города спокойно и осторожно опровергло через одного из своих духовных лиц брошенные ему упреки в атеизме, религиозном индифферентизме и безбожной терпимости, но Воэций или его единомышленники ответили анонимным пасквилем, и когда последний был запрещен в

Герцогенбуше, Воэций написал книгу "De confraternitate Mariana".

Оба противника с их сочинениями теперь вплотную подошли друг к другу. Четыре года назад Воэций начал нападки и с тех пор продолжает борьбу в тезисах, диспутах, лекциях, частных письмах; он подстроил обвинительный приговор утрехтского университета против "новой философии" и хвастался этим в письме, которое дошло до Декарта, он скрылся, наконец, за спиной Шоока для того, чтобы пасквилем набросить на философа тень подозрения и опорочить Декарта и его учение. Только спустя несколько лет Декарт сам вступил в спор и написал два полемических сочинения: письмо к Дине и письмо к Воэцию; оба сочинения были переданы от его имени уважаемыми людьми первым бургомистрам города Утрехта.

Теперь письменная полемика превращается в *процесс*. Воэций разыгрывает преследуемого, который должен страдать за веру; Декарт-де иезуит и прибыл в качестве эmissара и шпиона иезуитов в Нидерланды, чтобы возбуждать раздоры и споры; потому-то он прежде всего напал и оклеветал его, "славу и украшение нидерландской церкви", он же сам Декарту не причинял ни малейшей обиды; сочинение против

Декарта написано не им, а Шооком.

Таким образом он сумел вызвать раздражение в утрехтском обществе, в особенности же в правящих кругах, всецело ставших на его сторону; у них искал преследуемый муж защиты от клеветы иноземца-философа. 13 июня 1643 года Декарту было послано требование явиться лично и подтвердить свои обвинения против Воэция, а именно указать, что не Шоок, а Воэций написал направленное против него сочинение. Если бы обвинения Декарта оказались верными, то этим был бы нанесен огромный вред университету и городу. Приглашение было обставлено со всеми формальностями официального извещения; вызов был сделан при звоне колокола перед народом, отпечатан, расклеен и разослан. Уже такой способ приглашения указывал на враждебное настроение; он был лишним, ибо знали, где можно было найти Декарта.

В Эгмонде, где он проживал короткое время, он получает приглашение, на которое отвечает письменно на местном языке; он благодарит правительственное учреждение за намерение исследовать дело и готов доказать свои обвинения, но, как француз, он должен оспаривать право преследования его судом. Так

как клеветническое сочинение против него появилось в Утрехте, то он вправе ожидать, что следствие прежде всего откроет автора и привлечет его к ответственности. Между тем он чувствует, что угрожают его безопасности, он боится приказа об аресте, который в Эгмонде может быть произведен немедленно. Поэтому он отправляется в Гаагу и отдается под защиту французского посла de la Thuillière, который принимает участие в деле и побуждает принца Оранского воспрепятствовать своим влиянием дальнейшему преследованию. Только благодаря вмешательству штатгальтера Декарт остается нетронутым. Правда, суд против него состоялся, его послания были осуждены, как пасквили, и найдены клеветническими по отношению к Воэцию (23 сентября 1643 года), но приговор был опубликован почти тайком, и при его объявлении так же умышленно избегали официальности, как искали ее за несколько месяцев перед тем, вызывая его в суд; власти были поставлены в затруднительное положение и желали покончить с этим делом осуждением без всякого эффекта. Таким образом, Воэций достиг своей цели лишь в малой степени. Если бы дело пошло так, как он желал, то Декарта должны были изгнать из Нидерландов и сжечь

осужденные сочинения рукою палача; рассказывают, что он уже просил последнего сделать костер побольше, чтобы пламя было видно издалека.

5. ИСХОД УТРЕХТ-ГРЁНИНГЕНСКОГО СПОРА

Этим еще дело не кончается. Декарт услышал о приговоре, не зная ничего официально о его содержании и мотивах. То, что доходит до него, заставляет его снова заботиться о своей безопасности, даже о своем имени, потому что он является неправым по отношению к Воэцию в том, что обвинил последнего в составлении пасквиля. Шоок, живший в течение лета в Утрехте, утверждал самым категорическим образом, что он единственный автор "*Philosophia cartesiana*", без всякого содействия и ведома Воэция. Он говорил, что хочет все это объяснить публично в новом сочинении. Этим положение Декарта ухудшалось. Анонимные письма, приходившие к нему от друзей из Утрехта и Гааги, предупреждали его о близкой опасности, угрожающей его неприкосновенности; в Эгмонде ван Хуфе, где он в это время находился, ему следовало опасаться ареста и конфискации бумаг; поэтому Декарт решается в ноябре 1643 года снова ехать в Гаагу⁵⁹. Во второй раз обращается он к защите французского посла и описывает ему подробно утрехтские события. Письмо только

частью дошло до нас и обнародовано недавно Фуше де Карейлем⁶⁰.

Так как Шоок сам объявил себя единственным автором памфлета, то Декарт вынужден теперь обратиться в сенат университета Грёнингена с формальной жалобой. Здесь дело принимает совершенно иной оборот, чем в Утрехте. Случилось, что обвиняемый как раз в это время состоял ректором университета. Чтобы пощадить свое временное начальство и быть справедливым к философу, сенат приходит к решению избежать формы приговора и дать удовлетворительное объяснение, в котором выражается сожаление, что Шоок вмешался в спор против Декарта и направил против его учения совершенно неосновательные обвинения. Шоок сам дает показание под присягой в том, что Воэций принудил его издать сочинение, большую часть которого сам написал в Утрехте; он же доставил материал для этого и во время печатания включил в сочинение наиболее сильные оскорбительные выражения против Декарта, поставив имя Шоока в заглавии и в предисловии против воли последнего; сочинение в том виде, как оно есть, Шоок не может признать своим собственным и должен объявить его недостойным порядочного человека и ученого; ни в чем он так

горько не раскаивается, как в своем вмешательстве в это дело; он-де уже порвал с Воэцием и отказал ему в подписи под ложным показанием.

Таким образом, совершенно доказана правота Декарта в отношении Воэция и утрехтский обвинительный приговор лишен всякого основания. Декарт посылает грёнингенский акт от 10 апреля 1645 года утрехтским властям, справедливо ожидая, что они признают причиненную ему несправедливость и исправят ее новым официальным актом. Однако произошло лишь то, что 11 июня 1645 года вышел приказ типографам и книготорговцам в Утрехте, запрещавший выпускать или продавать какие бы то ни было сочинения за и против Декарта. Одна половина этого запрета направлена против философа, другая остается недействительной, ибо оба Воэция, отец и сын, не перестают агитировать письменно и продолжают заниматься пасквилями. Молодой Воэций пишет сочинение в защиту своего отца и памфлет против грёнингенского университета, в котором он снова поносит личность и учение Декарта, соглашается с содержанием первого пасквиля и отрицает только авторство старшего Воэция. Последний жалуется на Шоока своим грёнингенским

коллегам, но не возбуждает судебного преследования; оба почтенных мужа находят полезным своевременно примириться, так как они строили слишком много козней сообща и каждый имел причину опасаться разоблачений другого.

Наконец Декарт заканчивает (в последнюю неделю июня 1645 года) утрехтский спор, длившийся от первого повода к нему до означенного момента шесть лет, своим *"Апологетическим письмом к властям города Утрехта против Воэциев, отца и сына"*. В нем рассказывается обстоятельно весь ход споров и письмами Воэция к Шооку документально доказываемся, что он замыслил оскорбительный для чести Декарта памфлет, разрабатывал его, сделал сравнение с Ванিনি, сам написал предисловие – худшую часть сочинения – и оставил в руках Шоока; власти города Утрехта в продолжение четырех лет одобряли и щадили обоих Воэциев, с ним же, напротив, обращались несправедливо и противозаконно, призвав его сперва к ответу, как бродягу, потом осудив как клеветника; это осуждение не было отменено даже после грёнингенского объяснения, и дело покончено – без единого слова реабилитации – по видимости нейтральным, в действительности же

партийным запрещением; он ожидает от справедливости властей, что они дадут ему наконец должное удовлетворение⁶¹.

Утрехтские власти оставались глухими и не признавали никаких доводов. Их партийность выглядит тем более враждебной, чем осторожнее было поведение, миролюбивее характер и незаметнее жизнь того, кого преследовали. Без основания ему почти отказали в гостеприимстве в свободной стране, где он не искал ничего, кроме досуга и уединения, и отравили пребывание в ней самым чувствительным образом. Его страх перед всякого рода публичным выступлением оправдался, ибо он должен был за попытку, предпринятую так неохотно и осторожно, расплачиваться целым рядом затруднений и неприятностей.

II. НАПАДКИ В ЛЕЙДЕНЕ

Когда окончился утрехтский спор, то новая философия, пустившая уже корни в лейденском университете, стала предметом академических тезисов и диспутов. Гоогланд, католический дворянин, математики Голиус и Шоотен, проповедник Гейданус были друзьями и приверженцами учения Декарта; в университете его проводил осторожно и с успехом *Адриан Гееребоорд*. Как и в Утрехте, вслед за сторонниками появились враги; как и там, враги выявились из среды теологов, соревнуясь с Боэцием и, вероятно, распаляемые им. Со времени окончания утрехтского спора протекло лишь два года, когда в Лейдене теологические нападки и травля достигли такой степени ожесточения, что Декарт, по совету своих друзей, был вынужден из Эгмонда обратиться к защите властей. И, прибавим к этому, здесь претерпел от них то же самое, что и в Утрехте.

В течение первых месяцев 1647 года *Ревиус*, теологический адъюнкт, выставил для защиты несколько тезисов против "Размышлений", в которых философу приписывались чистый атеизм и другие еретические воззрения. Личность эта

была настолько незначительна, нападки так глупы, что они остались без влияния. Вскоре после него появился *Тригландиус*, профессор теологии, с другими тезисами с тем, чтобы обвинить Декарта не только в отрицании Бога, но также в богохульстве и в пелагианстве: он-де назвал Бога обманщиком и объявил, что человеческая свобода воли – нечто большее, чем идея Бога. На самом же деле Декарт допустил, что мир – ложный образ, создание лживого демона, для того, чтобы доказать обратное; на самом деле человеческую волю он считает чем-то более многообъемлющим, чем ум. Эти нападки были так мало похожи на простые недоразумения, что друзья философа увидели в них опасные намерения и посоветовали ему принять против этого меры.

4 мая 1647 года Декарт послал кураторам университета и магистрату города Лейдена письмо, в котором просил удовлетворения за причиненную ему лживыми обвинениями несправедливость и зло. 22 мая он получил ответ, что были созваны ректор университета и профессора теологического и философского факультета и что им запрещено всякое упоминание об учении Декарта, будь то за или против него; далее высказывается надежда, что

философ с своей стороны прекратит всякое дальнейшее разъяснение спорных пунктов учения⁶².

Данное удовлетворение заключалось, стало быть, в том, что оспариваемые мнения были сочтены картезианскими, и все учение Декарта в лейденском университете подверглось чему-то вроде интердикта, причем даже требовали от философа применить эту меру к самому себе. Возмущенный несправедливостью и нелогичностью этого поступка, Декарт ответил властям, что он, по всей вероятности, не понял смысла их письма; ему совершенно все равно, будет ли произноситься его имя в лейденском университете, но в интересах общественного о себе мнения он должен требовать объяснения, что оспариваемые учения не принадлежат ему⁶³. "Разве я Герострат, что запрещают называть мое имя? – писал он в это время своим голландским друзьям. – Я никогда не обращал внимания на распространение известности моего имени и желал бы, чтобы ни один педант на земле не знал ничего обо мне! ...Но дело дошло теперь до того, что или пусть дадут мне отчет, или пусть публично объявят, что ваши господа теологи имеют право лгать и клеветать, причем человек моего положения не может ожидать ни малейшей

справедливости в этой стране"⁶⁴.

Незадолго до этого он описывает принцессе Елизавете свои новые бедствия: "Я написал длинное письмо кураторам лейденского университета, чтобы добиться справедливой защиты от клеветы двух теологов; еще не знаю, что они ответят мне, но не жду многого, ибо знаю, как люди здесь настроены; они дрожат не перед справедливостью или добродетелью, а перед бородой, голосом и бровями теологов. Они наложат пластырь на рану, но не излечат ее. ...Если я не добьюсь здесь, как и предвижу, справедливости, то думаю немедленно оставить эту страну. ...Только что я получил письма из Гааги и Лейдена, где говорится, что собрание кураторов отложено. Значит, теологи желают быть судьями. В этом случае я иду на инквизицию, худшую, чем испанская, и окажусь с печатью врага их веры. Поэтому мне советуют обратиться к покровительству французского посла и авторитету принца Оранского, добиваться не справедливости, а воспрепятствования, благодаря их вмешательству, крайним мероприятиям противников. Но я не думаю, что последую этому совету. Я хочу справедливости, и если ее нельзя добиться, то тогда буду считать за лучшее

приготовляться в полной тиши к отступлению"⁶⁵.

Декарт судил совершенно правильно, когда в своем письме к принцессе считал лейденские нападки следствиями утрехтских и говорил о "теологической лиге", которая ополчилась на него, решив подавить его учение. Ортодоксальные кальвинисты Нидерландов были единодушны в осуждении новой философии и не имели никакого намерения входить в обсуждение ее качеств и оснований; они хотели сократить процесс и воспретить теологам *синодским* постановлением всякое обращение к учению Декарта, как устное, так и письменное. Спустя десять лет эта цель была достигнута. Это был первый конфликт между новой философией и новым церковным вероисповеданием.

Вместе с этим прошла безвозвратно и идиллическая жизнь нашего философа в Нидерландах; утрехт-лейденский спор обострил его отношение к стране и людям; он имел полное основание чувствовать себя в опасности и думать о новом спокойном местожительстве.

Глава седьмая

ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ И СОЧИНЕНИЯ В ГОЛЛАНДИИ

I. НОВЫЕ ПЛАНЫ И ДРУЗЬЯ

1. ПОЕЗДКИ ВО ФРАНЦИЮ

Было достаточно оснований, которые могли побудить философа после столь долгого отсутствия и после того, как он победоносно справился с самой важной частью своей задачи, вернуться на родину. Хотя он нашел много друзей и приверженцев в Нидерландах и среди них лиц известных, особенно в Гааге, в ближайшем кругу принца Оранского и среди его советников, таких как Константин Гюйгенс ван Зюйлихем (отец известного Христиана Гюйгенса), Вильгельм, Поллот и др., – все-таки он должен был почувствовать, что господствующая партия государственной церкви была настроена против него враждебно, угрожала его праву гостя и видела в его лице внушающего опасения католика и иммигранта. Противники в Нидерландах хотели

отвязаться от него; у его соотечественников с давних пор появилось желание, чтобы он возвратился. Казалось недостойным Франции, чтобы человек, так возвысивший имя француза, жил за границей. И при дворе Декарт также нашел почитателей. 6 сентября 1646 года была назначена ему без всякого повода королевская пенсия; под условием новой, патент на которую он получил спустя полтора года (март 1648 года), его приглашали жить в Париж, в подходящей для него и благоприятной для его досуга обстановке. И до этого страстное желание вновь повидать старых друзей, приобрести новых, а затем деловые заботы – привести в порядок свои семейные дела после смерти отца – побуждали его прерывать свой досуг в Эгмонде и ездить на время во Францию.

Обе первые поездки в 1644 и 1647 годах были обусловлены главным образом заботами о наследстве и семейных делах: мы видим из писем, что он 1 мая 1644 года оставляет Эгмонд ван Гуф, едет через Гаагу, Лейден и Амстердам во Францию, а 10 июля уезжает из Парижа в Бретань, чтобы там остаться месяца на два⁶⁶. В начале октября он вновь в Париже у своего друга Пико, в середине ноября он возвращается обратно в Эгмонд. Его поездке предшествовало

утрехтское осуждение и подача жалобы на Шоока в Грёнинген. Спустя два года мы находим его в начале июня в Гааге собирающимся снова во Францию; он покидает Париж 15 июля, чтобы снова ехать по делам в Бретань и Пуату; в начале осени он возвращается в Эгмонд. Непосредственно до этого второго путешествия начались те неприятные нападки на него в Лейдене, вследствие которых он тайно решился на "отступление". Он носился с мыслью прочно обосноваться во Франции и потому согласился на это подходящее для него приглашение, которое является единственным мотивом его третьей и последней поездки в Париж.

Следует упомянуть вкратце, что он познакомился в Париже с двумя противниками своих "Размышлений" и позабыл про вражду с ними: в первое свое пребывание – с иезуитом *Бурденом*, в последнее – с *Гассенди*. Летом 1647 года он познакомился с молодым *Паскалем*, которого часто видел и старался убедить, что в природе нет "vacuum" (пустоты) и нет никакого "horror vacui" (боязни пустоты): не такими фикциями должно объяснять явление движения жидких тел, например поднятие воды в трубе насоса, а давлением воздуха.

2. КЛЕРСЕЛЬЕ И ШАНЮ

Среди новых друзей и восторженных поклонников, встреченных Декартом во Франции, наибольшее значение имеют двое, с которыми он познакомился летом 1644 года в Париже и имена которых тесно сплетены с личной судьбой философа и с его литературными творениями: молодой парламентский адвокат *Клод Клерселье* и его шурин *Пьер Шаню*, в то время президент казначейства в Оверне, а в следующем году уже французский посланник при дворе королевы шведской. Когда он на пути в Стокгольм проезжал через Амстердам (октябрь 1645 года), Декарт прибыл из Эгмонда, чтобы повидать Шаню, к которому питал сердечную дружбу. Он так высоко ценил мнение этого человека, которого интересовали в особенности вопросы философского учения о нравственности, что желал, чтобы тот критически оценил его сочинения. "Способность суждения большинства людей так слаба, что мне нечего останавливаться на их мнениях, но Ваши я буду считать изречениями оракула". В этом же письме он пишет другу издалека: "Я часто жалею, что для тех немногих превосходных людей, которые есть

в мире, он слишком велик; мне хотелось бы, чтобы все они собрались в одном городе, тогда я охотно покинул бы свое отшельничество, чтобы жить с ними, если бы они меня захотели принять. Хотя я избегаю массы из-за множества навязчивых и скучных людей, с которыми можно встретиться на каждом шагу, тем не менее я всегда считал духовное общение с теми, кого высоко ценят, величайшим наслаждением и величайшим счастьем жизни. Если бы Вы были в Париже, то это послужило бы для меня главным основанием поехать туда"⁶⁷. "...С первых часов нашего знакомства я был уже Вашим; я люблю Вас так сердечно, как если бы я всю свою жизнь провел с Вами"⁶⁸.

Шаню принимает живейшее участие в трудах и стремлениях философа и славословит его всюду, где только может; он снова приступает к изучению "Принципов философии" и просит Клерселье прислать ему французское издание "Размышлений", чтобы передать его королеве; он радуется тому, что Декарт в продолжение зимы (1645–46) написал маленькую брошюрку о *природе человеческих страстей*, и убеждает друга не давать лежать долго этому сочинению, тесно связанному с вопросами, относящимися к учению о нравственности. Такое участие

действует освежающим образом на одинокого, расстроенного последними событиями философа. "Я очень охотно написал бы теперь еще что-нибудь другое, – заметил Декарт, когда тот упомянул про трактат о страстях, – но я вижу, как мало людей в мире считают стоящим труда чтение моих произведений, и отвращение к этому делает меня ленивым"⁶⁹.

То, что молодая королева шведов должна получить его "Размышления" из дружественных рук и хочет прочесть их, было ему очень приятно и заметно разогнало несколько удрученное настроение, охватившее его под влиянием враждебной и тупой толпы. Невольно он мысленно сравнивает образ северной повелительницы с образом принцессы Елизаветы и находит их сходными. В нем пробуждаются смутные желания и надежды, высказываемые им в ближайшем письме к Шаню, которое занимает видное место в числе признаний философа. Среди оскорблений и неприятностей последнего года он очень часто раскаивался в том, что изменял своей максиме: "bene qui latuit bene vixit". Он хочет теперь видеть мир лишь в своих друзьях. Может быть, Стокгольм смутно представляется ему тем городом родственных по духу людей, в котором жить он считает за высочайшее благо! "Если бы я

не имел совершенно исключительного уважения к Вашей остроте ума и сильного желания учиться у Вас, то я никогда не просил бы с такой настойчивостью о критике моих сочинений. Кроме Вас я никого не утруждаю такой просьбой. Я выпустил свои сочинения в свет без всяких украшений, бросающихся в глаза; люди, гоняющиеся за блеском, не должны их даже заметить; я хочу только одного – чтобы некоторые хорошие головы обратили на них внимание и для моего назидания взяли на себя труд исследовать их. Хотя Вы мне этого благоволения еще и не оказали, но в других вещах Вы вызвали во мне чувство глубокой благодарности; я знаю, что Вы отзываетесь обо мне благоприятно, и слышу от Клерселье, что хотите дать мои "Размышления" королеве. Я никогда не был столь честолюбив, чтобы желать сделаться известным таким высоким лицам, и если бы я был так умен, как, по мнению дикарей, умны обезьяны, то ни один человек в мире не знал бы, что я пишу книга. Дикари, как говорят, думают, что обезьяны могли бы разговаривать, если бы захотели, но они этого нарочно не делают, чтобы их не заставили работать. Я был не так умен, чтобы бросить писательство, потому я и не имею столько досуга и покоя, сколько имел

бы, если бы соблюдал молчание. Между тем ошибка уже сделана, меня знают многочисленные последователи школ, смотрящие косо на мои сочинения и жаждущие вредить мне всеми способами; поэтому я, без сомнения, смею желать быть известным и лучшим людям, имеющим силу и желание меня защищать. Об этой же королеве я слышал столько хорошего, что сердечно благодарен Вам за то, что Вы в этом случае подумали обо мне, между тем как раньше я всегда жаловался, когда кто-либо хотел устроить для меня знакомство с высокопоставленным лицом. Я бы не поверил и наполовину описанию королевы, данному мне де ла Тюйльером после его возвращения из Швеции, если бы не убедился сам на примере принцессы, которой я посвятил свои "Принципы философии", что высоким особам – все равно, какого они пола – не нужно быть старыми, чтобы далеко опередить других в научном и нравственном образовании. Боюсь только, что королева не будет благодарна Вам за рекомендацию моих сочинений. Быть может, они показались бы более достойными прочтения, если бы трактовали предметы морали, но это тема, которой я совершенно не смею касаться. Ведь горячатся же профессора из-за невинных принципов моей физики; они не дали бы мне

покоя, если бы я написал о морали. Один патер (Бурден) обвинил меня в скептицизме, так как я опроверг скептиков; один проповедник (Воэций) кричал обо мне как об атеисте, так как я попытался доказать бытие Бога. Что они сказали бы, если бы я пожелал исследовать истинную ценность всех вещей, которых человек желает и гнушается, состояние души после смерти, то, насколько мы обязаны любить жизнь и как мы должны быть устроены, чтобы не бояться смерти! И как бы мои убеждения ни сообразовались с религиозной верой, как бы они ни были полезны государству, все-таки с обеих сторон мне навязали бы как раз противоположные мнения. Поэтому я считаю за лучшее не писать более никаких книг и сказать вместе с Сенекой: "Смерть – тяжелое бремя, когда человек умирает, известное всем, только не самому себе". Впредь я желаю работать только для моего собственного самообразования и делиться своими мыслями в частной беседе. Как был бы я счастлив, если бы имел такое общение с Вами, но я не верю ни тому, что доберусь когда-нибудь до того места, где Вы живете, ни тому, что Вы сюда вернетесь; вся моя надежда – на то, что Вы, быть может, через несколько лет на обратном пути во Францию доставите мне радость и пробудете

несколько дней в моем уединении, и я смогу тогда откровенно поделиться с Вами своими мыслями"⁷⁰.

Между тем его "любимое уединение" было уже для него отравлено; вскоре после этого письма начались новые нападки со стороны лейденских теологов и новые беспокойства, укрепившие еще более его желание переменить свое местопребывание. Ближайшие планы его были связаны с Францией.

3. ПОСЛЕДНЕЕ ПРЕБЫВАНИЕ В ПАРИЖЕ

Но здесь общественная ситуация, в особенности положение двора, складывалась все неблагоприятнее, и виды, открывавшиеся философу, исчезли, когда в конце мая 1648 года он в последний раз прибыл в Париж. Уже в первый свой приезд после пятнадцатилетнего отсутствия (1644) он нашел политическую арену сильно изменившейся. Людовик XIII умер уже за год до этого (14 мая 1643 года), спустя несколько месяцев после Ришелье (4 декабря 1642 года), оставив государство пятилетнему сыну под регентством королевы-матери *Анны Австрийской* и под сильным влиянием *Мазарини*, занявшего место Ришелье. Новые эдикты о налогах вызвали уже в 1644 году протесты парижского парламента и беспорядки среди населения; политический наблюдатель мог бы заметить уже тогда, что предстоят бурные времена. Насильственные мероприятия со стороны двора и противодействие со стороны парламента, ожесточение партий и интриги их лидеров дошли до того, что в мае 1648 года были налицо уже все признаки, предвещавшие взрыв гражданской

войны. Арест двух парламентских советников в августе этого же года повлек за собой восстание народа, и когда Декарт в конце августа покидал столицу, он видел, как возводились баррикады, которыми началась война *Фронды*. Но французская монархия стремилась к абсолютизму, и последняя еще оставшаяся призрачная власть законодательного органа помимо короны была уничтожена после ряда столкновений.

Об обещанном Декарту месте, даже о содержании, которое гарантировали ему, при таких обстоятельствах не могло быть и речи. Единственной пользой от его путешествия была философская переписка с Арно (в июле 1648 года) и последнее посещение друга Мерсенна, которого он оставил тяжело больным и известие о смерти которого получил вскоре после своего возвращения в Эгмонд. От намерения остаться во Франции он должен был пока отказаться. "Я хорошо сделал бы, – пишет он принцессе Елизавете вскоре после своего приезда в Париж, – если бы остался в стране, где царит уже мир, и если эти бури не скоро прекратятся, то через шесть или восемь недель я возвращаюсь в Эгмонд и буду ждать там, пока небо Франции не очистится от туч. Мое положение я нахожу тем не

менее счастливым; оно свободно, ибо я одной ногой стою во Франции, другой в Голландии"⁷¹.

Бури, однако, становились все сильнее, и Декарт чувствовал себя еще счастливее от того, что и другая нога его не стояла более во Франции, а обе были в Эгмонде. "Слава Богу! – пишет он отсюда. – Мое путешествие во Францию, к которому меня формально обязывали, стало уже прошлым; я не огорчен тем, что мне пришлось его проделать, но в высшей степени рад своему возвращению. Я не нашел никого, кому можно было бы позавидовать, и окруженные величайшим блеском заслуживают величайшего сострадания. Для того, чтобы понять, как счастлива спокойная и уединенная жизнь и каким богатством являются самые умеренные материальные средства, – для этой цели я не мог бы выбрать лучшего времени посетить Францию". Он видел королеву, окруженную баррикадами, и считает Елизавету счастливой, когда сравнивает ее жребий с судьбой королей и принцесс Европы: она в гавани, а те плавают по открытому бурному морю! "Нужно быть довольным, когда находишься в *гавани*, все равно, каким путем ее достиг, хотя бы и вследствие кораблекрушения"⁷².

Несколько месяцев спустя он извиняется в письме к Шаню за то, что еще не написал ему о своем возвращении; он охотнее умолчал бы об этом, потому что описание пережитого им легко могло бы показаться упреком тем благомыслящим людям, которые его пригласили. "Я смотрел на них, как на друзей, пригласивших меня к обеду; когда я пришел, то нашел их кухню в беспорядке и их горшки опрокинутыми; поэтому я возвратился, не говоря ни слова, чтобы не увеличивать их огорчения. Но я хочу, чтобы это послужило мне уроком, и никогда не буду по одним обещаниям, хотя бы они были написаны на пергаменте, пускаться в путешествия"⁷³.

Однако к тому, что он обманулся, Декарт не всегда относился так равнодушно; уже в следующем письме к Шаню он подробнее описывает свои недавние парижские приключения и говорит о них в несколько мрачном тоне. "Я никогда не рассчитывал на богиню счастья и всегда так устраивал свою жизнь, чтобы не подвергаться ее влиянию; из-за этого она, по-видимому, стала очень ревнивой, ибо не упускает удобного случая вредить мне, где только может. Я это испытал в достаточной степени во время всех трех путешествий, которые предпринял отсюда во Францию, в особенности

же во время последнего, совершить которое мне было приказано как бы от имени короля. Чтобы принудить меня к этому путешествию, мне присылали письма на пергаменте с государственными печатями, содержавшие хвалу моим заслугам и гарантию приличного годового содержания; эти королевские документы сопровождались частными письмами, в которых мне обещали еще больше после моего прибытия. Но когда я прибыл туда, вследствие внезапно наступивших волнений дело повернулось совсем в другую сторону. Ни одно из данных обещаний не было исполнено, одного моего родственника даже заставили заплатить за изготовление патента; родственнику, конечно, я должен был возвратить деньги; вышло так, будто я ездил в Париж для того, чтобы купить самый дорогой и самый бесполезный пергамент из всех, какие мне только приходилось видеть. Но все это для меня безразлично, и я приписал бы все исключительно неблагоприятным обстоятельствам, если бы только люди, пригласившие меня, как-нибудь использовали мое присутствие. То, что они этого не сделали, рассердило меня больше всего; никто не желал ничего другого, как видеть мое лицо; право, я должен думать, что меня пригласили во Францию не ради серьезной цели, а

исключительно в качестве редкости, как слона или пантеру. Я хорошо понимаю, что в том месте, где вы живете, ничего подобного не произойдет, но после плохих последствий всех путешествий, совершенных мной с двадцати лет, для нового, как я опасаюсь, остается только одно – чтобы по дороге я был ограблен разбойниками или погиб в кораблекрушении"⁷⁴.

Пришло приглашение в Швецию, и философом овладели дурные предчувствия. Угрожало третье обстоятельство, более вероятное, чем разбойники или кораблекрушение: неблагоприятный климат, от которого он сам предостерегал Шаню в прежних письмах и который был впоследствии причиной его собственной преждевременной смерти.

Париж и Декарт не были созданы друг для друга. Каждый раз, когда он живет там, его начинает одолевает стремление к уединению и тишине; эта потребность в прежнее время неоднократно гнала его в пригороды и наконец заставила покинуть Францию. В том же настроении, в каком он 20 лет назад покидал Париж, вернулся он теперь в свою голландскую деревню и чувствовал себя здесь, как в гавани. Замечательная черта в Декарте, не приняв которую во внимание, невозможно судить ни о

характере, ни о духовном складе его: этот величайший мыслитель Франции, быть может, был единственным французом, не имевшим силы жить в Париже и чувствовавшим естественное отвращение к столице мира. "Если я из тщеславия надеюсь на благосклонность королевы, – пишет он Шаню вскоре после приезда в Париж, – то в этом не столько виновато мое чувство, сколько здешний воздух; я Вам, помнится, говорил уже раньше, что атмосфера Парижа вызывает в моей голове всегда химеры вместо философских мыслей. Я вижу так много людей, ошибающихся в своих мнениях и расчетах, что, по-видимому, иллюзия в Париже имеет эпидемический характер. Спокойная пустыня, из которой я приехал, нравилась мне гораздо больше, и я полагаю, что не устою против тоски по родине и скоро возвращусь туда"⁷⁵.

II. НОВЫЙ ПРОТИВНИК. ПОСЛЕДНИЕ РАБОТЫ

1. ИЗМЕНА РЕГИУСА

Декарт, еще только приступая к своей литературной деятельности, не напрасно боялся учеников, желающих не только следовать за учителем, но также толковать и улучшать его учение; ему пришлось испытать это в полной мере на примере самого Региуса, "первого мученика картезианской философии". Уже в его споре о тезисах с Воэцием Декарту не понравилась форма, в которой Региус хотел выразить отношение души и тела, и он не одобрял письменного спора, начавшегося вслед за этим, не одобрял именно манеры его полемики. Когда четыре года спустя Региус передал Декарту в рукописи свой учебник физики ("Fundamenta physices"), то последний нашел в нем так много бездоказательных утверждений, так много ложных гипотез, а в учении о человеке столько отклонений от своих собственных принципов, что решительно не советовал ему издавать этого сочинения; лучше пусть он ограничится

медициной, так как у него нет таланта к метафизическим исследованиям; утрехтский университет действовал в своих интересах, запрещая ему чтение философских лекций; мало того, что формой изложения он ухудшает, желая улучшить, учение Декарта, – он еще настолько искажает его содержание, что это побуждает философа, как только он выступит публично, объяснением *contra* отречься от него. Тем не менее книга была отпечатана и выпущена в свет (сентябрь 1646 года). Декарт написал принцессе Елизавете, что сочинение не заслуживает того, чтобы быть прочитанным ею; где оно отступает от его учения, там содержит ложь; где оно внешне согласуется с ним – там оно плохой и невежественный плагиат⁷⁶.

В конце 1647 года появились два сочинения против картезианского учения: одно называлось "Consideratio Reviana"⁷⁷ и как по имени автора, так и по брани, заключавшейся в нем, имело явно враждебный характер. Декарт оставил его без внимания. Второе было полностью анонимным листком, в котором в двадцати одном тезисе излагалось учение о человеческом духе; не упоминая имени Декарта, оно настолько согласовалось с положениями, заключавшимися в сочинении Региуса, что не могло быть сомнения в

его авторе. В этом листке Декарт увидел враждебное ему (если не по намерению, то на деле) сочинение, такое искажение и такую карикатуру на свое учение из-за вредных и неправильных воззрений, что решился, во избежание всяких недоразумений, написать подробную антикритику, которая, однако, была, по-видимому, отпечатана в незначительном количестве экземпляров⁷⁸. Кто мог думать, что последним противником, с которым ему пришлось сражаться в Нидерландах, будет тот самый человек, которого он некогда назвал своим лучшим и преданнейшим учеником?

Заметим вкратце, что направление, принятое Региусом и с величайшим неудовольствием замеченное Декартом уже в учебнике физики, стремилось основное учение его, а именно дуализм духа и тела, превратить в *материализм* и уже предшествовало тому направлению, которым пошла французская философия восемнадцатого века в лице Кондильяка и Ламетри. Мышление и протяжение должны быть понимаемы этим направлением не как противоположные атрибуты различных субстанций, а как различные атрибуты одной субстанции, а именно телесной; душа есть якобы модус тела и, находясь в связи с ним, вполне зависит от его состояний и изменений в

нем; поэтому и дух не обладает врожденными идеями и не нуждается в них, а получает свои представления извне. Что касается субстанциальности человеческого духа и его отличия по существу от тела, то достоверность этого учения основывается на религии и откровении. Тенденции нельзя не узнать: дуализм относится к религии, материализм – к философии. Тезисы листка имели целью разрушение картезианской метафизики. Если бы кто-нибудь хотел знать, что сказал бы Декарт о Кондильяке и Ламетри, пусть тот прочтет то, что он сказал против Региуса. Он видел перед собой клубок ложных умозаключений.

2. ПОСЛЕДНИЕ СОЧИНЕНИЯ

После того, как Декарт в "Принципах философии" обосновал свою систему и довел ее до границ органического естествознания, ему осталось разработать важнейший предмет – человека; это антропологическая проблема, заключающая в себе три основных вопроса: физиологический, психологический и этический; первый касался органов и функций человеческого тела, второй – связи души с человеческим телом, третий – значения и целей человеческой жизни. Физиологический вопрос находился в тесной связи с зоологическим; устройство человеческого тела должно быть познано из возникновения его, из истории развития эмбриона, а это развитие – опять-таки из истории образования животных организмов. В эту область философ неустанно и ревностно стремится проникнуть с помощью анатомических исследований сравнительного характера. Здесь он черпает непосредственно из источников природы. Когда его кто-то посетил в Эгмонде и спрашивал о его библиотеке, он показал ему анатомически расчлененное животное. Тот факт, что Декарт искал разрешения тайн жизни путем сравнительной

анатомии и занятий эмбриологией, является удивительнейшим свидетельством методического мышления и имеет большее значение, чем те или иные результаты биологических исследований Декарта.

Уже в своем "Мире" он носился с исследованием возникновения животных, уже в то время он написал сочинение о человеческом теле, предназначенное для включения в этот труд. Это его "*Traité de l'homme*", рассматривавший пищеварение, кровообращение, дыхание, мускульное движение, органы чувств и ощущения, внутренние движения и функции мозга. Он решил теперь переработать трактат. Из него возник новый, обнимавший животное и человека труд: "Описание функций человеческого организма и объяснение образования животного" или, как он обычно называется "*Traité de la formation da foetus*". Этой работой занимался он в продолжение 1647 и 1648 годов. В письме от 23 декабря 1647 года принцесса Елизавета пожелала, чтобы он написал сочинение о воспитании; Декарт ответил, что ему мешают исполнить это три причины, "третьей является то, что я сейчас занят другим сочинением, которое, я надеюсь, Вам понравится более, а именно описанием животных и человеческих функций,

так как то, что я двенадцать или тринадцать лет тому назад набросал бегло и показал Вам, попадало неоднократно в неловкие руки; я чувствую теперь необходимость привести все это в лучший порядок, т. е. переработать, и даже осмелился (но впервые дней восемь или десять тому назад) развить историю образования животного от начала его возникновения, я говорю животного вообще, так как то, что касается человека в особенности, я за недостатком надлежащего опыта разработать не могу. Эти последние зимние месяцы, быть может, самое спокойное время из всего оставшегося мне в жизни вообще; поэтому я желал бы скорее посвятить его этой работе, чем другой, для которой нужно менее сосредоточенности⁷⁹.

Его предчувствие оказалось верным. Это было последнее спокойное время, прожитое им; ему предстояла в близком будущем поездка во Францию с ее обманами, затем последовали еще более тревожные дни, и они были сочтены.

Психологическую задачу Декарт в главных чертах разрешил уже в сочинении "*О страстях души*": это было последним изданным им самим сочинением. Он набросал его в 1645–1646 годах, развил впоследствии и издал в год своей смерти. О морали и воспитании Декарт не хотел писать,

чтобы сильнее не разжечь уже возбужденного спора, чего можно было ожидать при трактовке вопросов такого практического значения; свои мысли о ценности и цели человеческой жизни он доверял письмам, которые получали от него две царственных женщины: принцесса Елизавета и шведская королева.

Глава восьмая

КОНЕЦ ЖИЗНИ ДЕКАРТА В СТОКГОЛЬМЕ

I. ПРИГЛАШЕНИЕ КОРОЛЕВЫ

1. ХРИСТИНА ШВЕДСКАЯ

Когда Шаню в конце осени 1645 года приехал в Стокгольм, дочь Густава Адольфа уже год занимала престол Швеции; это была девятнадцатилетняя королева, счастливая и могущественная наследница опасного для врагов государства и отцовского имени, связавшего славу героя со славой мученика. Народ любил ее и возлагал на нее надежды, которые она, судя по началу ее правления, должна была осуществить в полной мере. Христина была еще свежа, неиспорченна и умела подавлять силой воли склонность к причудам, капризную и ветреную натуру, страсть к ложному, театральному величию, которой она впоследствии легкомысленно и слепо принесла в жертву свой возвышенный жребий. Первая государыня

Севера, какой она была и могла остаться благодаря политическому и личному значению, она стала добровольно скитающейся и ищущей приключений женщиной, делавшей решительно все, чтобы стать недостойной своего отца. В то время, когда Шаню заинтересовал ее Декартом, ее духовные силы были в полном расцвете, и то, что казалось в существе королевы странным и необузданным, следовало приписать избытку молодой энергии и слишком мужскому воспитанию, полученному ею по воле отца. Она страстно любит охоту и предпринимает ее вместе с лучшими охотниками; она смелая и опытная наездница, легко выдерживающая по десять часов езды, не слезая с лошади, предпочитает мужской костюм женскому и пренебрегает всякого рода украшениями; она закалила свой организм трудом и укрепила его простым образом жизни, избегая всего расслабляющего. Она не просто носит имя королевы, но умеет повелевать и может дать почувствовать государственному совету свое превосходство: столь хорошо осведомленной является она в делах государства, самостоятельной в своих решениях и настойчивой в их исполнении. И ее духовные и умственные интересы имеют мужской характер: она любит серьезные книги, серьезные разговоры,

ежедневно прочитывает несколько страниц из Тацита, говорит по-латыни и изучает греческий язык.

Ее внешность выдает беспокойный и легко возбуждаемый дух; когда она говорит, выражение лица и тон голоса быстро меняются. Христина не была религиозной натурой, но охотно занималась религиозными вопросами и была восприимчива к возражениям всякого характера; поэтому ее интересовали по преимуществу предметы философско-религиозные и нравственные, и она пользовалась всяким случаем или сама давала повод развивать эти темы в беседах. Так случилось, что однажды после аудиенции, данной Шаню, бесконечно удивлявшемуся королеве, она завела такую беседу и задала во время ее вопросы: в чем состоит сущность любви, может ли из нашего естественного познания вытекать любовь к Богу? И что хуже: безмерная любовь или безмерная ненависть? Содержание, как и афористичность поставленных вопросов, очень характерны для философской любознательности королевы. Этих проблем никто не мог разрешить лучше Декарта: так думал Шаню и написал философу.

2. ФИЛОСОФСКИЕ ПИСЬМА

Ответ, написанный Декартом 1 февраля 1647 года в веселом настроении, представляет собой *письмо о любви* и вместе с тем первую беседу, которую он ведет косвенно и издалека с королевой Швеции; ибо Шаню спрашивал мнения своего друга с той целью, чтобы его ответ был прочтен ею. Письмо это – маленький шедевр, настоящая кабинетная вещица, в которой всякий знаток Декарта, не знающий об авторе и мотивах письма, а только обращающий внимание на ход исследования, на характер идей, на подбор выражений, тотчас же сказал бы: "Это настоящий Декарт". Нет другого сочинения такого же маленького объема (ибо оно не выходит за рамки письма), по которому можно было бы лучше узнать этого мыслителя, умея только читать философа между строк.

Декарт различает интеллектуальную и аффективную любовь и определяет сперва при помощи аналитического исследования существо любви вообще: оно состоит в том, что мы представляем объект, присутствие которого и обладание которым причиняет нам радость, отсутствие и потеря которого причиняет

страдание, поэтому мы стремимся к такому объекту со всей энергией нашей воли; мы хотим соединиться с ним или образовать с ним одно целое и быть сами только одной частью такого целого; *любовь* необходимо связана с *радостью*, *скорбью* и *желанием*; эти четыре направления воли имеют свои корни в природе духа и свойственны душе без связи с телом; они заключены в познавательной потребности мыслящего существа; мы, как мыслящие существа, любим познание вещей, ощущаем радость от наслаждения ими и скорбь от лишения их и добиваемся обладания ими. Тут нет ничего темного: только воля к познанию движет нашей душой, мы знаем, что мы любим, и к чему стремимся, и что радует и омрачает нас. Радости и страдания интеллектуальной любви суть поэтому не страсти, а ясные идеи. Впервые от их затемнения возникает аффективная и чувственная любовь, исходящая из связи души с телом. Это суть телесные состояния и изменения, которым соответствуют известные стремления в нашей душе, причем сходство и связь между ними неясны для нас. Так возникают неясные чувственные, аффективные желания, имеющие известные объекты, стремящиеся избавиться от других, ощущающие радость от обладания

одними и болезненное страдание от присутствия других, любящие предметы стремлений и ненавидящие предметы отвращения: *радость* и *скорбь*, *любовь* и *ненависть* – таковы основные формы чувственных желаний, элементарные и главные страсти, из смешения и изменений которых создаются все остальные, и единственные, которые мы имели еще до рождения, ибо они проявляются уже во время питания зародыша. Интеллектуальная любовь совпадает с потребностью познания в мыслящей природе, чувственная коренится в потребности в пище органической природы. Есть представление достойных стремления объектов (интеллектуальная любовь) без чувственного возбуждения и чувственного желания, и, равным образом, последнее может иметь место без познания; есть любовь без страстей и страсть без любви; в человеческой любви, в обыкновенном смысле, соединены оба элемента. Тело и душа соединены таким образом, что определенные состояния представлений и воли сопутствуют определенным состояниям телесных органов и вызывают друг друга взаимно, как мысль и слово. Таким же образом представление достойных наших стремлений объектов, или любовь, находит в возбуждении сердца и учащенном

движении крови свое произвольное, телесное выражение. Эта духовно-чувственная любовь, это соединение понимания и стремления образует то ощущение, о существовании которого спросила королева.

Отсюда, по-видимому, следует, что Бог слишком возвышен для того, чтобы быть достижимым, и слишком духовен, чтобы быть чувственно представляемым, а потому не может быть предметом любви в свете естественного познания, потому что чувственное представление (*Versinnlichung*) божества является либо таинством воплощения, как в христианстве, либо заблуждением идолопоклонства, как в языческой религии, где человек, подобно Иксиону, обнимает облако вместо богини. Однако с помощью глубокого размышления идея Бога может стать любовью, и при этом самой сильной из всех страстей, когда мы познаем в Боге начало, а потому и цель нашей духовной жизни; но эту цель не должно представлять в виде богостановления, иначе мы впадем в опасное заблуждение: это значит не любить Бога, а желать божественности; напротив, мы познаем в Боге начало не только нашего духовного существования, но всего мироздания, которому не нужно быть шаром для того, чтобы иметь во власти Бога единственное

основание и прочность; это познание всемогущей воли так возвышенно, что наполняет нас радостью и стремлением следовать смиренно воле Бога. В этом состоит истинная, освещаемая естественным познанием любовь к Богу, которая настолько могущественна, что захватывает сердце и нервы. Чувство благоговения не наносит ущерба любви, а связывает с ней стремление к покорности и к самопожертвованию; уже дружба способна к жертвованию, еще более патриотизм; чем возвышеннее объекты, которые мы любим, тем добровольней и радостней будет подчинение собственной значимости, ибо ничто не препятствует тому, чтобы в одном и том же чувстве соединялись высочайшее почитание и любовь. Эту истину Шаню мог бы сам подтвердить лучше всего, так как он ее переживает. "Если бы я спросил Вас по совести, не любите ли Вы возвышенную королеву, вблизи которой Вы теперь живете, Вы могли бы сколько угодно уверять меня в том, что Вы по отношению к ней ощущаете только почтение, благоговение и удивление, а я все-таки считал бы Ваше чувство за весьма горячую симпатию, так как всякий раз, когда Вы говорите о государыне, Ваши слова льются так полно и в таком избытке, что, как ни верно ваше изображение – я знаю вашу любовь к

истине и слышал о ней от других, – я все же убежден в том, что Вы не могли бы изобразить королеву так живо, если бы Вы не были пламенно взволнованны и Ваше сердце не было бы согрето. Да иначе и быть не может вблизи такого света!"

Какая же из двух страстей, любовь или ненависть, хуже в своей чрезмерности? Чем более начинает страдать от силы аффекта наше благожелательство, чем более уменьшается наше довольство и, наоборот, увеличивается количество разрушительных выходов, тем хуже страсть и ее состояние. Нет сомнения в том, что ненависть питает злобу и отравляет даже самые добродушные натуры, что она есть мучительное и печальное ощущение, лишенное всякого истинного утешения; удовольствие, доставляемое ненавистью, демонично и присуще адским духам в месте мучений. Что касается вредных выходов, то большая чрезмерность есть в то же время и нечто худшее; поэтому следует спросить, какая из этих двух страстей имеет вообще бóльшую склонность к чрезмерности? Здесь Декарт отвечает: не ненависть, а *любовь*! Она пламеннее, а потому сильнее и прочнее, чем ненависть: натуры вроде Геркулеса, Роланда и т. д. более теряли меру в любви, чем в ненависти; любовь соединяет, ненависть разъединяет; если первая

приковывает нас к лишенному ценности объекту, то этим она вредит гораздо более, чем когда вторая разлучает с лучшим объектом; наконец, чем страстней воспламеняется любовь, тем она беспощадней ко всему, что ей препятствует и угрожает, она дает свободу ненависти действовать более чем в одном направлении и тем самым освобождает от оков целую дружину зол; ведь любовь породила те злосчастные семена, из которых впоследствии вышел пожар Трои⁸⁰.

Когда королева прочла письмо, она сказала Шаню: "Насколько я могу узнать Декарта из этого письма и вашего описания, он счастливейший из людей, и его жизнь кажется мне достойной зависти; скажите ему, что я его очень высоко ценю". Некоторые более подробные разъяснения, которые королева пожелала еще получить, Декарт дал в письме к Шаню (от 6 июня 1647 года). Но вскоре опять представился случай, возбудивший в ней сильное желание вновь узнать взгляды философа.

Среди ученых Швеции был в то время и немецкий филолог *Иоанн Фрейнсгейм* из Ульма, знаменитый своими дополнениями, или суплементами, к Ливию. Его хвalebная речь Густаву Адольфу повлекла за собой приглашение в Упсалу в качестве профессора политики и

красноречия; спустя пять лет он был приглашен в Стокгольм в качестве историографа и библиотекаря королевы (1647). Его прощальная речь в Упсале, при которой присутствовала королева вместе с французским послом и некоторыми вельможами двора, трактовала понятие высшего блага. Сама королева пожелала этой темы. Выслушав речь, излившуюся в формах латинской риторики, она заметила Шаню: "Эти господа могут касаться таких предметов только поверхностно, следует послушать об этом Декарта". Вопрос был ему предложен, и он ответил на него в письме о высшем благе, написанном в ноябре 1647 года и отправленном непосредственно королеве.

Несколькими штрихами Декарт набрасывает основания своего учения о нравственности и своих руководящих правил жизни. Он хочет определить высшее благо не в абсолютном смысле – таковое было бы Богом, – а по отношению к человеческому бытию: не к бытию человечества, высшее благо которого состоит в сумме всех материальных и духовных благ, а к бытию *единичного* человека. Рассматриваемое в таком его ограничении, высшее благо должно быть достижимым, т. е. иметь такие свойства, чтобы мы были в состоянии обладать им или

приобрести его; поэтому оно должно находиться вполне в нашей власти. Все внешние и материальные блага находятся вне нашей власти, высшее благо можно искать поэтому только в самом *духе*, в области познания и воли; но познание в его различных степенях обусловлено способностями и обстоятельствами, зависящими не исключительно от нас самих: таким образом, областью, в которой надлежит искать неизвестную величину, остается только воля; она постоянно находится в нашей власти, так как составляет нашу собственную и высшую способность, нашу внутреннюю самость, зерно нашего существования. Воля к познанию находится в нашей власти; мы можем твердо и настойчиво приводить в исполнение решение всегда поступать согласно нашим лучшим взглядам; если мы делаем это, то мы добродетельны и вместе с тем счастливы и соединяем стоическую цель жизни с эпикурейской. Единственно эта воля является в мире истинно достойным почитания. "Конечно, богатства обыкновенно всегда ценятся выше, но так как я убежден, что Вы, Ваше Величество, придаете большую цену Вашей добродетели, чем Вашей короне, то скажу откровенно, что для меня добродетель является единственной ценностью.

Прочие блага все вместе следует ценить, но не уважать, не высоко чтить, все равно, смотреть ли на них как на дары Бога или как на средства, которым можно дать хорошее применение благодаря свободной воле, – ибо честь и хвала суть воздаяния, и только то, что творит воля, может награждаться или наказываться. Величайшее благо человека есть состояние его величайшего удовлетворения, последнее же, какого бы рода оно ни было, находится только в нас самих, только душа довольна, а она довольна только тогда, когда обладает желаемым предметом; ее представление о благе часто очень спутанно, она представляет себе многие блага более великими, чем они суть, и живет среди призрачных ценностей; ее удовлетворение всегда так велико, как велико и воображаемое благо, которым она обладает. Но нет ценности выше, чем хорошее применение сообразно свободной воле: поэтому эта воля и есть высшее благо, – только она одна"⁸¹.

Так удачно сложилось, что эти философские и вызванные различными поводами письма, написанные Декартом в Стокгольм, трактуют темы, которые вполне соответствовали тому, над чем он работал: первый вопрос – о любви – совпал как раз с очерком "О страстях души",

возникшим за год до этого; второй вопрос – о высшем благе – касался того же предмета, который был разъяснен незадолго до упомянутого очерка в посвященных принцессе Елизавете письмах о человеческом счастье. Следствием этих писем явился очерк о страстях. Теперь Декарт посылает оба сочинения Шаню одновременно с письмом королеве; никто не должен их читать, кроме Шаню и королевы, – последняя только в том случае, если она этого прямо пожелает⁸².

Прошло более года, прежде чем Христина ответила (декабрь 1648 года)⁸³. В это время ей пришлось заняться другими вещами, а не любовью и высшим благом: 1648 год был годом Вестфальского мира. Однако она не теряла Декарта из виду и после завязавшейся переписки с философом очень желала видеть его лично у себя.

3. ПРИГЛАШЕНИЕ И ПУТЕШЕСТВИЕ В СТОКГОЛЬМ

Христина углубилась в сочинение о страстях и возымела намерение изучить основательно философские сочинения Декарта. Она возит его сочинения постоянно с собой, во время ее охот ее сопровождает очерк о страстях, во время путешествия по рудникам – "Принципы философии". Фрейнстейм должен также изучить это сочинение, чтобы приходить на помощь ее пониманию, Шаню должен поддерживать в этом придворного ученого. "Так как Фрейнстейм нашел, – пишет Шаню с юмором Декарту, – что он нуждается в сотоварище на этом пути, то и упросил меня прочесть с ним вместе "Принципы". Я обязан стараться нравиться государыне, при которой служу королю Франции, и, таким образом, теперь к функциям французского посла в Швеции относится изучение Декарта". Находясь в Париже среди политических беспорядков, расстроивших его виды на ближайшее будущее, Декарт с удовольствием узнает, что при шведском дворе читают его книги и философствуют даже во время охоты, предпринимаемой королевой. Он

рекомендует вместо "Размышлений" первую книгу "Принципов", так как она более сжата и удобопонятна; на теории движения во второй книге королева может не останавливаться и иметь в виду только основную точку зрения, что в чувственных свойствах вещей нет ничего объективного, кроме величины, фигуры и движения, что из этих основных свойств объясняются также свет и теплота, существующие, подобно щекотанью и боли, только в наших чувствах⁸⁴.

Вскоре, однако, Христина находит, что трудности учения Декарта распутывать лучше при его же помощи, чем при помощи Фрейнстейма или Шаню, и что ей это учение вообще станет понятней из уст философа, чем из его книг; она желает настоятельно, чтобы Шаню пригласил его приехать в Стокгольм, чтобы он повторил приглашение. Первое письмо, пришедшее в Париж в то время, когда Декарт уже уехал, последний получил только в середине февраля 1649 года, второе – в конце следующего месяца. Он ответил (вероятно, 31 марта 1649 года) в двух письмах к Шаню, из которых одно могло быть показано королеве; в нем он принимает приглашение и обещает приехать в середине лета с тем, чтобы остаться на зиму в

Стокгольме. Несколько по-иному говорится в интимном письме. Множество сомнений, гораздо больше, чем он думал, пробудилось в нем, он имел со своей философией и со своими путешествиями столько неприятностей, так мало нашел истинных ценителей его учения: на первый взгляд оно кажется многим поразительным и особенным, после же некоторого уразумения, напротив, настолько простым и естественным, что перестает быть объектом их внимания, так как истина подобна здоровью души, с которым дело обстоит так же, как с здоровьем тела; человек ценит его только пока им не обладает. Нигде такая философия так не у места, как при дворах царственных особ, где один интерес сменяет другой. Если королева обладает для его учения досугом и достаточным запасом усидчивости, тогда он приедет. Если же, напротив, ее интерес только скоропреходящее любопытство, то пусть друг сделает все, чтобы ему не нужно было ездить⁸⁵.

Все эти сомнения усиливаются в его родном Эгмонде; он становится нерешительным, принимая во внимание далекую поездку в чужую страну. "Неудивительно, – пишет он несколько дней спустя Шаню, – что Улисс покинул счастливые острова Калипсо и Цирцеи, где к его

услугам были все мыслимые наслаждения, чтобы жить в каменистой и бесплодной стране, ибо она была его родиной; но человеку, родившемуся среди садов Турени и живущему теперь в стране, где течет если не больше меда, то, вероятно, больше молока, чем в земле обетованной, очень трудно прийти к решению оставить такое местожительство для того, чтобы ехать в страну медведей, в страну скал и льдов"⁸⁶. Не только природа пугает его, но также и двор, где будет еще больше противников и завистников, злословия и всякого рода интриг, чем в его голландском одиночестве; он боится, что станут подозревать королеву в ее собственной стране, потому что она пригласила его; ее расположение к ученым и ее ревность к занятиям уже критикуются; насмеваются над тем, что она собрала вокруг себя педантов Европы и что Швецией скоро будут править грамматика. Его очень беспокоит то, что его завзятые противники, слышавшие о цели его путешествия, успели уже распространить враждебные слухи о его учении, и тогда его пребывание вблизи королевы может послужить только ей во вред. Он пишет об этом с полной откровенностью и со всей сердечностью Фрейнсгейму и просит у него ответа и совета⁸⁷.

Ответ он получил такой, что мог себя успокоить.

Каждый шаг, который отнимает что-либо от его независимости или уединения, наш философ ощущает как переход из своей собственной стихии в чужую; всякий раз, когда в своей жизни он должен был переходить эту границу, он останавливался в нерешительности; к своей шведской поездке он относится теперь так же, как раньше относился к изданию своих сочинений: лучше было бы, если бы он их тогда не выпускал в свет, лучше было бы, если бы он теперь никуда не трогался. Шаню весной во время поездки в Париж, где ему надлежало оставаться до поздней осени, посетил философа в Голландии и рассеял некоторые его сомнения. Декарт охотно дождался бы возвращения друга, чтобы ехать с ним вместе. Но нетерпение королевы не дает ему покоя, она приказывает Флеммингу, одному из ее адмиралов, ехать в Амстердам, предложить Декарту свои услуги и сопровождать его в Стокгольм, где она надеется его видеть еще до конца апреля месяца. Однако Декарт уже объявил, что не может ехать раньше середины лета. Приведя в порядок свои дела, окончив для печати свое сочинение о страстях, передав его издателю и сделав со всей предусмотрительностью распоряжения отно-

сительно своего имущества, он оставил Эгмонд 1 сентября 1649 года.

II. ДЕКАРТ В СТОКГОЛЬМЕ

1. ПРЕБЫВАНИЕ В СТОКГОЛЬМЕ И ПОЛОЖЕНИЕ ПРИ ДВОРЕ

В начале октября Декарт уже в Стокгольме и находит в доме французского посланника, остающегося еще в Париже, у жены и сестры своих обоих лучших друзей самый радушный прием, у королевы – почетную аудиенцию. Несколько дней спустя после своего прибытия он пишет принцессе Елизавете, что видел королеву пока дважды и нашел ее наружность такой значительной и привлекательной, как и мог ожидать; Фрейнсгейм взял на себя труд освободить его от всех тяжелых обязанностей церемониала, так что он является ко двору только тогда, когда королева желает поговорить с ним; даже при самых благоприятных обстоятельствах он останется в Стокгольме не более следующего лета. Его взор обращается вновь к любимому голландскому уединению. "Там мне будет легче двигаться далее в исследовании истины, а в нем единственно и заключается главная цель моей жизни"⁸⁸.

У королевы же были относительно Декарта более обширные планы; она желала воспользоваться его пребыванием не только для своих собственных научных интересов, но также для страны и даже для самого философа: он должен быть ее учителем и другом, основать Академию наук в Стокгольме, разрабатывать в полном досуге под ее защитой привезенные с собой планы и оканчивать начатые сочинения. Таким образом Христина хотела быть полезной новой философии настолько же, насколько и последняя была полезна ей самой. Но тогда Декарт должен был остаться в Швеции, а не только быть в ней проездом или в гостях. Поэтому королева стала хлопотать о его формальном переселении; она имела в виду наделить его наследственным владением и предоставить ему место среди магнатов страны. Когда Шаню вернулся в ноябре, королева сообщила ему свой план и выразила желание, чтобы он склонил к нему своего друга. Декарт, сам по себе не склонный к этому, отговаривался тем, что он должен опасаться вредного влияния климата на свое здоровье; это было единственным затруднением, имевшим значение в глазах королевы, сумевшей, однако, легко устранить его; Декарт получит владение в южной

Швеции; Шаню и одному члену государственного совета было поручено приискать поместье для Декарта в епископстве Бремен и Померании, которые только что были присоединены к Швеции по Вестфальскому миру. Это поместье должно было давать хороший годовой доход и переходить по наследству в его семье. Дело было уже в ходу, как вдруг прервалось болезнью Шаню и потому было отложено; но оно не было еще закончено, когда Декарт умер. Таким образом, своеобразная судьба Декарта привела к тому, что этот величайший и для немецкой философии самый важный мыслитель Франции по милости дочери Густава Адольфа чуть не сделался владельцем поместья в немецкой стране.

Философские занятия королевы начались в ноябре, после того как Декарт несколько освоился с новой обстановкой. Для того, чтобы быть в соответственном настроении для восприятия трудного предмета и вполне свободной от государственных дел, Христина избрала самый ранний утренний час. Ежедневно в пять часов Декарт должен был в холодную северную зиму, которая к тому же была особенно сурова в тот год, отправляться во дворец и здесь ожидать в библиотеке свою царственную ученицу. Он недаром боялся климата. После совместной

прогулки с Шаню (18 января 1650 года) последний заболел воспалением легких, принявшим острую форму и подвергшим его жизнь опасности. С величайшей заботливостью посвятил Декарт себя уходу за другом. После бессонных ночей каждое утро в 5 часов он являлся в библиотеку к королеве; он совещался с ней и в послеобеденные часы по поводу проектируемой Академии, устав которой он составил в последних числах января и представил королеве 1 февраля. Это был последний раз, когда он ее видел. Устав этот доказывает, как мало думал Декарт о себе и своих выгодах; в первых же статьях он лишал всякого иностранца права занимать должность президента, место которого готовила ему королева.

2. БОЛЕЗНЬ И СМЕРТЬ

Напряженная работа и одновременное ухаживание за больным другом истощили его тело и сделали более восприимчивым к вредным воздействиям климата и времени года. Он был уже болен, когда возвратился с последней беседы с королевой, и только пересиливал себя. Тем более сильный приступ лихорадки последовал на другой день; в течение недели он лежал без сознания, уже на пятый день его состояние показалось докторам безнадежным. К несчастью, первый лейб-медик королевы де Риер, соотечественник и друг Декарта, был в отсутствии; второй, по имени ван Вулен, был голландцем и, как говорят, другом утрехтских врагов философа. На седьмой день прекратился лихорадочный бред, сознание вернулось к нему, но лишь для того, чтобы осознать близость смерти и направить последние мысли на вечность. 11 февраля 1650 года в четыре часа утра Декарт умер на пятьдесят четвертом году жизни.

Получив известие о его смерти от секретаря французского посольства, королева разрыдалась. Чтобы почтить память своего "великого учителя"

и показать потомству, что она умела ценить Декарта, она хотела похоронить его среди высших сановников государства, у ног королей Швеции, и воздвигнуть на его могиле мраморный мавзолей. Шаню убедил королеву не приводить этого плана в исполнение. Он рассуждал правильно, думая, что для покойного Декарта будет более подходящей простая могила на кладбище иностранцев, чем царственно пышная гробница в усыпальнице королей. Погребение состоялось 12 февраля 1650 года. Простой памятник указывал место, надпись, сделанная рукой друга, возвещала, что здесь покоится Декарт, которого королева Швеции призвала из его философского уединения к своему двору и которому Шаню поставил этот памятник.

Еще в год смерти в Голландии в честь философа была отлита медаль с символическим изображением солнца, освещающего землю. Французское национальное чувство страдало от того, что останки величайшего из всех французских философов покоились на далекой чужбине. Спустя 16 лет после смерти философа д'Алибер, один из его друзей, при содействии Терлона, тогдашнего французского посланника в Швеции, сделал распоряжение о перевезении праха Декарта за свой счет во Францию; 1 мая

1666 года он был перенесен Стокгольм на корабль и 25 июня 1667 года погребен торжественно в церкви св. Женевьевы, нынешнем Пантеоне. Церковные власти долго не соглашались оказать праху человека, имя которого несколько лет стояло в индексе, такие высокие церковные почести. Их упорное сопротивление удалось побороть тем, что философу приписали большую заслугу перед церковью. Королева Христина в 1654 году отреклась от короны и вскоре после этого перешла в католицизм. Декарт в продолжение нескольких месяцев состоял ее учителем; и вот была сделана попытка связать эти два факта, несмотря на их полную независимость, и представить философа миссионером, которому удалось обратить дочь Густава Адольфа. И так как она сама согласилась объяснить свое обращение влиянием Декарта, то он стал из философа миссионером, прах которого был принят духовенством в церковь св. Женевьевы.

Показание королевы было неправильно и являлось легкомысленной услугой, в чем она довольно откровенно признавалась в частных разговорах. Ничто не было так чуждо характеру Декарта, как прозелитизм. Он оставался верным той церкви, в которой родился, потому что

родился в ней, но с обращением в нее не имел ничего общего. Его жизнь, насколько она могла устроиться по его свободному выбору и сообразно его гению, принадлежала философии и уединению.

Глава девятая
ОБЩИЙ ОБЗОР
ТРУДОВ И СОЧИНЕНИЙ

I. СОЧИНЕНИЯ, ИЗДАНЫЕ САМИМ
ДЕКАРТОМ

Изданные самим философом сочинения, возникновение которых мы проследили в истории его жизни, разделили на философские и полемические и расположили в хронологическом порядке, суть следующие:

1. ФИЛОСОФСКИЕ

1. *Essais philosophiques*. Leyden, Jean le Maire, 1637. Этьен де Курсель перевел "Essais" на латинский язык, за исключением "Геометрии"; Декарт просмотрел перевод, Франц ван Шоотен, профессор математики в Лейдене, сделал перевод на латинский язык "Геометрии" с замечаниями де Бона и собственными пояснениями. Заглавия переводов: 1) R. Cartesii spesimina philosophiae, sive Dissertatio de methodo recte regendae rationis, Dioptrice et Meteora ex gallico latine versa (per

Etienne de Courcelles) et ab auctore emendata. Amst., Lud. Elzevir, 1644. 2). *Geometria a. R. Descartes gallice edita, cum notis Florim. de Beaune, latine versa et commentariis Illustrata a. Fr. a Schooten*. Lugd. Bat., J. Maire, 1649.

2. *Renati Descartes meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes cum responsionibus auctoris*. Paris, 1641. Второе издание с измененным заглавием (см. выше: с. 241 и сл.), с возражениями Бурдена и письмом к Дине вышло в Амстердаме у Эльзевира в 1642 году. В год смерти философа вышло третье. "Размышления" переведены на французский язык герцогом де Люинем, а "Возражения" и "Ответы" на них – Клерселье. Декарт просмотрел эти переводы, исправил их, где нашел это нужным, и изменил некоторые места в латинском тексте. Этот перевод вышел в Париже в 1647 году.

3. *Renati Descartes principia philosophiae*. Amst, Elzev., 1644. Второе издание вышло в год смерти философа. Одобренный Декартом и снабженный его предисловием в форме письма французский перевод сделан аббатом Пико: *Les Principes de la Philosophie, écrits en latin par René*

Descartes, et traduits en français par un de ses amis. Paris, 1647. Письмо к Пико в латинском переводе было включено в последующие издания "Принципов" в качестве предисловия.

4. *Les passions de l'âme*. Paris, Amst., 1649. О возникновении этого сочинения, набросанного в 1646, законченного и отделанного летом 1649 года, после того как оно было передано в рукописи сперва принцессе Елизавете, а потом шведской королеве, см. выше: с. 264. Уже в год смерти философа вышел латинский перевод.

2. ПОЛЕМИЧЕСКИЕ

1. *Epistola Renati Descartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium, in qua examinantur duo libri nuper pro Voëtio Ultrajecti simul editi: unus de confraternitate Mariana, alter de philosophia Cartesiana*. Amst., Elzev., 1643.

2. *Renati Descartes notae in programma quoddam, sub finem anni 1647 in Belgio editum cum hoc titulo: Explicatio Mentis humanae, sive Animae rationalis, ubi explicate, quid sit et quid esse possit*. Amst., Elzev., 1648. Эти заметки представляют собой полемическое сочинение против Региуса (см. выше: с. 270 и сл.). Сочинение это настолько редко, что сам Питерс, автор анналов эльзевировской типографии, открыл его только после публикации об этом труде. (Несколько лет спустя сочинение оспаривал Тобиас Андре: *Replicatio pro notis Cartesii*. Amst., Elzev., 1653.)

II. ОСТАВШИЕСЯ ПОСЛЕ ДЕКАРТА СОЧИНЕНИЯ И OPERA POSTUMA

1. СОЧИНЕНИЯ, ПРИНАДЛЕЖАЩИЕ ЧАСТНЫМ ЛИЦАМ

Из оставшихся сочинений следует главным образом назвать два написанных для друзей и потому не находившихся в числе запертых в шкатулке: 1) *Compendium musicae*, из сохранившихся сочинений самое раннее, написанное в 1618 году для Бекмана (см. выше: с. 177 и сл.) и появившееся в печати в Утрехте в 1650 году; 2) отрывок сочинения о механике, написанный для Константина Гюйгенса в 1636 году, где объясняются некоторые машины, блок и полиспаг, наклонная плоскость, ворот, винт и рычаг. Второй отрывок о подъемных машинах ("Explication des engins"), найденный Даниилом Майором, переведенный на латинский язык и изданный в 1672 году, мало чем отличается от предыдущего. Этот фрагмент о механике и компендий о музыке перевел на французский язык Пуассон; они вышли в свет под следующим заглавием: *Traité de la mécanique*,

composé par M. Descartes, de plus l'abrégé de la musique du même auteur, mis en français avec éclaircissements nécessaires par N. P. P. D. L. [Nic. Poisson, prêtre de l'oratoire]. Paris, Angot, 1668.

2. ПОТЕРЯННЫЕ СОЧИНЕНИЯ

Остальные еще не отпечатанные сочинения были заперты в шкатулке, которую Декарт взял с собой в Стокгольм; там после смерти Декарта под наблюдением Шаню была составлена опись; в шкатулке были найдены одно сочинение о фехтовальном искусстве – по всей вероятности, то первое сочинение, которое он написал еще в Ренне; дневник, относящийся к периоду с 1619 до 1621 года; три сочинения по методологии: "Studium bonae mentis", "Правила для руководства ума", диалог об исследовании истины при свете разума; фрагмент под заглавием "Thaumantis regia" ("Чудесный дворец"), представлявший, вероятно, предварительные заметки по физике, в которых, по замечанию Байе, уже заключался взгляд на животных как на автоматы; отрывки математического, физического, естественно-исторического содержания; часть "Мира"; сочинение о человеке и образовании эмбриона; письма, отрывок французской драмы и стихи к празднованию Вестфальского мира.

Помимо этого Декарт оставил у своего друга Гоогланда сундук, в котором, кроме ценных писем, находилось сочинение "De Deo Socratis" и,

может быть, даже сам подлинник "Мира". Так предполагает Мийе⁸⁹. Однако достоверно нельзя ничего сказать, так как хранившиеся у Гоогланда сочинения вместе с их указателем потеряны.

Из сочинений, поименованных в стокгольмской описи, до сих пор не найдены сочинение о фехтовании, оригинал дневника 1619–1621 годов, равно как оригинал фрагментов различного научного содержания, "Thaumantis regia", "Studium bonae mentis", поэтические произведения.

Неудивительно, что некоторые сочинения, входившие в состав стокгольмского наследия, потеряны безвозвратно; можно считать счастьем, что при злоключениях, постигших шкатулку, сохранилось еще столько текстов, и притом самых важных. Шаню послал все оставшееся наследие в Париж, своему шуруину Клерселье, который должен был взяться за его издание. Корабль благополучно достиг французского берега, судно, принявшее посылку, благополучно доплыло с ней до Парижа, но при причаливании, поблизости от Лувра, шкатулка с бумагами случайно упала в воду и три дня пролежала в Сене. Наконец она была извлечена, сочинения по отдельным листам и листочкам были развешаны и высушены и в величайшем беспорядке

доставлены в руки Клерселье. Последствием явилось то, что издание замедлилось, и именно с письмами вышли непреодолимые затруднения; они были так перемешаны, что невозможно было восстановить порядка: то нельзя было разделить разнородные, то соединить относящиеся друг к другу части.

3. СОЧИНЕНИЯ, ИЗДАННЫЕ КЛЕРСЕЛЬЕ

1. Отрывок часто упоминавшегося "Мира": *Le monde, ou Traité de la lumière*. Первое, полное ошибок издание появилось в Париже без ведома Клерселье под заглавием: "Le monde de Descartes, ou Traité de la lumière" в 1664 году. Исправленное по оригиналу Клерселье издал в 1667 году.

2. *Traité de l'homme*. Это сочинение находится в тесной связи с "Миром" и должно было составить одну из его глав (см. выше: с. 221); в оригинале оно называлось "Chapitre XVIII". Издание Клерселье с заметками Лафоржа вышло в 1664 году. Немногом ранее этого Флорентий Шуйль, профессор философии в Лейдене, издал латинский перевод: *Renatus Descartes de homine*. Lugd. Bat., 1662 – 1664. Клерселье нашел перевод плохим, но предисловие хорошим и поэтому включил последнее в свое издание (на французском языке).

Одновременно с этим трактатом появляется связанное с этим сочинение: "*De la formation du foetus*", разделенное самим Декартом на части и по пунктам, чего не было в "Traité de l'homme". Полное заглавие таково: "La description du corps humain et de toutes ces fonctions, tant de celles, qui

ne dépendent pas de l'âme, que de celles, qui en dépendent, et aussi la principale cause de la formation de ses membres".

3. Les lettres de René Descartes. 3 vol. Paris, 1657–1667.

4. СОБРАНИЕ ОСТАВШИХСЯ СОЧИНЕНИЙ

Должно показаться удивительным, что Клерселье не издал двух важнейших вещей из оставшихся рукописей – обоих относившихся к методологии сочинений; они вышли в свет спустя полстолетия после смерти философа в первом собрании оставшихся после него сочинений: Opera postuma Cartessii (Amst., 1701), – которое сверх всего содержит еще отрывок "Мир, или Трактат о свете", трактат по механике, компендий о музыке, заметки о происхождении животных, наконец, выдержки, – все это на латинском языке. Два упомянутых важных и до тех пор не напечатанных сочинения суть:

1. Regulae ad directionem ingenii, рассчитанное на три части, из которых каждая должна содержать 12 правил; сохранилась только первая половина, восемнадцать правил, три последующих только приведены, но не разъяснены. По свидетельству Байе, оригинальный текст этого сочинения был написан также по-латыни. (Ср. выше: с. 197 и сл.)

2. Inquisitio veritatis per lumen naturale, разговор между тремя особами, тоже

незаконченный, по сообщению Байе, первоначально написанный на французском языке. Заглавие оставшегося после смерти сочинения: "La recherche de la vérité par les lumières naturelles, qui, à elles seules, et sans le secours de la religion et de la philosophie, déterminent les opinions, que doit avoir un honnête homme sur toutes les choses, qui doivent faire l'objet de ses pensées et qui pénètrent dans les secrets des sciences les plus abstraites".

III. ИЗДАНИЕ ПОЛНОГО СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ

1. КОЛЛЕКТИВНЫЕ ИЗДАНИЯ

Еще до этого первого собрания оставшихся сочинений в эльзевировском издании в Амстердаме вышли латинские коллективные издания, более или менее полные, частью философских, частью, как было сказано, всех сочинений. По анналам эльзевировской типографии "*R. D. opera philosophica*" появлялись в 1664, 70, 72 и 77 годах. Помимо сего упоминается издание "*Opera philosophica*" 1656 года, причем оно названо "*editio tercia*" (третье издание). Первое издание "*Opera omnia*" (полное собрание) в 8 томах выходило с 1670 по 1683 год, второе, в 9 томах, – в 1692–1701 годах и в 1713 году. Это было не полное издание в собственном смысле, а только собрание отдельных изданий, заключавшее в последнем томе *opera postuma*.

Первое французское издание появилось в 13 томах в Париже в 1724–1729 годах. Сто лет спустя (1824–1826) предпринял Виктор Кузен

свое издание в 11 томах. Это то издание, которое мы цитируем в нашем сочинении: *Oeuvres de Descartes, publiées par Victor Cousin.*

2. ПРИВЕДЕНИЕ В ПОРЯДОК ПИСЕМ

После издания посмертных сочинений создание полного собрания сочинений Декарта являлось не только собирательской, но и *критической* работой, которая должна была заключаться в разыскивании потерянных сочинений, в собирании разрозненных и в приведении в порядок имевшихся налицо. Особенно важным являлось собирание и приведение в порядок писем. Самая большая и важная часть оставшихся писем была в руках Мерсенна и перешла после его смерти к математику Робервалю, враждебно относившемуся к философу и спрятавшему письма. Они нашлись впоследствии у Ла Гира, передавшего их Академии. Байе хотел описать жизнь Декарта, аббат Ж. Б. Легран взялся одновременно с этим за первое полное собрание сочинений; он наследовал после смерти Клерселье оставшиеся после смерти философа рукописи (1684), сам собрал целый ряд разрозненных писем и получил возможность через Академию вместе с Байе пользоваться теми письмами, которые имелись у Мерсенна. Издание не состоялось, рукописи, которые были в руках у

Леграна, после его смерти перешли в чужие руки и пропали; содержание части их сохранилось по спискам и обнаружено в 1701 году в *opera postuma*. Копия писем Декарта, сделанная в 1667 году, находится в библиотеке Академии, содержит критические заметки на полях, основанные на сравнении с первоначальными рукописями и относящиеся к датам, адресам и к связи писем между собой. Все это не оставляет сомнения, что было намерение предпринять новое критическое издание этих писем. Неизвестно, кем сделаны эти пометки; Кузен, приведший в порядок письма, сообразуясь с теми заметками (тома VI–X его издания), предполагает, что они сделаны Монтенуи, ректором Парижского университета в середине прошлого столетия (на экземпляре находится его печать); напротив, Мийе считает достоверным, что замечания эти сделали Байе и Легран в 1690–1692 годах, совместно трудясь над приведением в порядок корреспонденции Декарта⁹⁰.

3. ДОПОЛНЕНИЯ

В бумагах, оставшихся после философа, находится дневник, относящийся к периоду 1619 – 1621 годов и содержащий юношеские сочинения, наброски и различного рода заметки. Таким образом, дневник этот имеет отношение к той эпохе его жизни, о которой мы не имеем никаких литературных свидетельств, несмотря на то, что даже самые незначительные из них, относящиеся к этому времени, были бы очень ценны для тех, кому было поручено издание его сочинений. По сообщению Байе, дневник был переплетен в пергамент и содержал в себе некоторые мысли о науках вообще, об алгебре, "Democritica", "Experimenta", "Praeambula", "Olimpica", сочинение в двенадцать страниц, на одной из которых сделана на полях много раз упомянутая заметка, указывавшая на 10 ноября 1619 года как на день, составивший эпоху в духовной жизни философа (см. выше: кн. I, гл. II, разд. III, 3).

К счастью, нашелся еще во времена Клерселье человек, который любовно хранил каждую строчку, написанную Декартом; это был не кто иной, как *Лейбниц*, который познакомился с

Клерселье во время своего пребывания в Париже, благодаря ему смог просмотреть бумаги Декарта и в начале июня 1676 года сделал с них списки без особенного порядка и связи, что обуславливалось состоянием рукописей. Он причислял их к самым драгоценным литературным сокровищам, какими только обладал, и даже намеревался их издать. "Давно уже собираются в Голландии, – писал он Бернулли, – предпринять издание оставшихся после смерти Декарта сочинений. Я не знаю, появились ли они в печати. У меня также есть некоторые посмертные сочинения Декарта. К ним относятся "Правила для исследования истины" (которые мне не кажутся столь необычайными, как о них говорят), далее отрывок диалога на французском языке, его первые мысли о происхождении животных и т. д. Если обещанное издание еще не вышло, то я мог бы сам предпринять таковое с присоединением некоторых ненапечатанных вещей Галилея, Валериана Магнуса и Паскаля вместе с моими примечаниями к общей части "Принципов" Декарта. Я требую только большого количества бесплатных экземпляров". Среди списков, взятых Лейбницем, находились, кроме того, еще и примечания к "Принципам", заметки

физического, психологического, анатомического содержания, математические сочинения и отрывки из упомянутого дневника, которые Лейбниц озаглавил "Cartesii cogitationes privatae"⁹¹.

Издание не состоялось. То, что Лейбниц выписал из оставшихся после философа рукописей, смешалось с бумагами, оставшимися после него, и сохранялось в библиотеке Ганновера без более подробного каталогического обозначения; только на списках психологического и анатомического характера значилось "Excerpta ex Cartesii manuscriptis"⁹². Все же остальные оставались неизвестными, пока некоторое время назад Фуше де Карейль не открыл часть их и не издал под заглавием: "Oeuvres inédites de Descartes"⁹³ (Paris, 1859–1860).

Критически приведенное в порядок, точное и полное издание сочинений Декарта составляет задачу будущего. Перевод сочинения не есть само сочинение. Поэтому нужно, чтобы латинские сочинения были даны в оригинальном виде, либо одни, либо с французским переводом⁹⁴.

Книга вторая

УЧЕНИЕ ДЕКАРТА

Глава первая

НОВЫЙ МЕТОД ФИЛОСОФИИ. ПУТЬ К СИСТЕМЕ

I. ИСТОЧНИКИ МЕТОДОЛОГИИ

1. ТЕМА

Ввести в учение Декарта может нас его метод, поэтому его и нужно прежде всего иметь в виду. Философ часто и настойчиво указывает на то, что в научном исследовании метод – главное и что он нашел новый и надежный метод, единственно с помощью которого достиг сведений, приобретенных им в области наук. И если бы даже он не дал нам такого объяснения и не сделал бы путь к исследованию истины темой нескольких сочинений, все-таки мы по другим сочинениям, по их композиции, по порядку и

связи идей признали бы мастера метода, искусства вносить свет в мышление. Чтобы пользоваться этим искусством так, как умел это делать Декарт, нужно сначала изучить его. Хотя нам и пришлось уже в различных местах предыдущей книги говорить о методе Декарта, так как путеводная нить его мысли была и путеводной нитью его жизни, тем не менее в настоящей главе мы не избегнем повторений многого из того, что нам уже известно⁹⁵.

Методическое мышление и методологические исследования – две различные вещи: первое состоит в использовании и применении метода, второе – *в учении о методе*. Методическими являются все сочинения Декарта, методологическим же в смысле подробного и полного изложения, или теории, научного мышления, строго говоря, ни одно. У Декарта нет нового органа, как у Бэкона. Из всех изданных им сочинений лишь одно по своему заглавию имеет отношение к методу – это "Discours de la méthode"; и есть другое, отыскивающее и излагающее элементы познания таким образом, что тут из применения метода вместе с тем явствуют его свойства и характер, – это "Размышления". О первом сочинении сам Декарт сказал: "Ne traité, а только discours! Я хочу здесь

не учить методу, а только говорить о нем". Кто будет судить о сочинении по его заглавию, тот может прийти к заключению, что оно не дает того, что обещает. В действительности оно дает больше. Ожидая встретить только человека, указывающего путь, мы знакомимся с человеком, посвятившим свою жизнь науке и вполне методически приспособившим и направившим ее к этой цели. Здесь путь к истине не только указывается вытянутым пальцем – тут он пройден и пережит. Бэкон хотел быть только Меркурием у дороги, остающимся на постаменте и указывающим другим направление; Декарт показывает нам, как он сам находит дорогу и следует по ней. Первое ожидание в этом отношении, конечно, не оправдывается. Во второй главе этого сочинения излагаются четыре правила к познанию истины без дальнейшего разъяснения и в самой краткой форме.

2. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОСМЕРТНЫЕ СОЧИНЕНИЯ. КРИТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ

Сюда относятся из оставшихся после философа рукописей два относящиеся к методологии фрагмента: "Regulae ad directionem ingenii" и "Recherches de la vérité par les lumières naturelles"⁹⁶. У нас нет данных о времени их возникновения, поэтому мы вынуждены руководствоваться при решении этого вопроса главным образом сравнением их с "Discours" и с "Размышлениями". Уже одно то обстоятельство, что первое сочинение написано на латинском, а второе – на французском языке, заставляет предполагать, что первое относится к тому периоду, когда Декарт излагал свои научные исследования только по-латыни и был занят всецело вопросом о методе: поэтому оно должно предшествовать философским "Essais". То, что "Discours" излагает вкратце в своих четырех познавательных правилах и только как бы намечает, "Правила для руководства ума" содержат в более развитом, хотя и незаконченном виде. Это внутреннее основание говорит за то, что "Правила" предшествуют "Discours" и что уже

поэтому Декарт не хотел более расширять регулятивную часть последнего сочинения.

Наконец, существует еще другое внутреннее основание, разрешающее проблему. Мы знаем, что для Декарта математический метод служил подготовительной школой для философского. В "Правилах" между прочим говорится: "Поэтому я *до сих пор* по мере сил изучал эту универсальную математическую науку так, что имею возможность в будущем отдаться высшим исследованиям, не боясь, что мои силы еще недостаточно зрелы"⁹⁷. Это было написано философом еще до того, как он приступил к "Размышлениям". "Правила" поэтому предшествуют последним; вероятно, они были написаны во Франции, после известной беседы с Берюллем и до того, как Декарт удалился в Нидерланды, чтобы написать "Размышления"⁹⁸.

Не так точно можно определить время возникновения второго сочинения, содержание и ход идей которого так строго, часто дословно совпадает с "Размышлениями", что связь обеих ясна, как день. Совершенно тем же путем доходит исследование до принципа достоверности: "я мыслю, следовательно, существую"; здесь оно прерывается. То, что излагается в

"Размышлениях" в форме беседы с самим собой, здесь развивается в диалоге троих; лица подобраны так: Евдокс, главный собеседник, в своем сельском уединении представляет здоровый и естественный, свободный от всякой школьной учености и трезвый ум, Полиандр – светского и придворного человека, интересующегося философией, но ничего о ней не знающего, Эпистемон – школьного ученого и полигистора⁹⁹, верящего в книги древних и презирающего естественное, нешкольное мышление. Полиандр с возрастающим интересом и быстро усваивает то, на что наводит его вопросами по сократическому способу философствующий в духе "Размышлений" Евдокс, между тем как Эпистемон присутствует при этом, покачивая головой, и старается там и сям вставить свои замечания с миной ученого. В Евдоксе мы видим (если не собственно философа, то) философски настроенного читателя, в Полиандре – восприимчивого ученика, и притом из таких, каких пожелал себе Декарт в заключение своего "Discours".

Было время, когда Декарт не верил, что его учение сделается общим достоянием, а его сомнение станет прообразом всякого простого и естественно мыслящего ума. Когда он писал этот

диалог, он уже так не думал. Я считаю поэтому очень вероятным, что диалог написан позднее "Размышлений" и "Discours" и относится к последнему, рассчитанному на свободного от предрассудков читателя, как поверка к вычислению. Потому-то диалог написан по-французски. Он рассчитан на две книги, долженствовавшие *всю систему* новой философии развить сократовским методом. Поэтому я предполагаю, что диалог написан позднее, чем даже "Принципы", потому что нужно вполне освоиться с предметом, чтобы трактовать его в *диалогической* форме. Что этот диалог, как полагает Мийе, есть или должен быть тем "traité de l'érudition", которого пожелала принцесса Елизавета, это кажется мне сомнительным, судя как по его теме, так и по тем основаниям, которые побуждали самого философа отклонить эту работу.

II. ЛОЖНЫЕ ПУТИ ПОЗНАНИЯ

1. НЕДОСТАТОК ЗНАНИЯ

Убеждение, до которого Декарт дошел очень рано и на котором настаивал энергично, – что настоящее положение наук, как внутри школы, так и вне ее, бедственное, – вызвало в нем идею реформации научного мышления. Его отталкивала не бедность или малый объем знаний, а недостоверный способ их обоснования; его не удовлетворял не недостаток учености, так как уже Ренессанс необычайно расширил материал образования, а недостаток действительных *познаний*, который по мере углубления его исследований все яснее представлялся ему причиной бедственного положения наук. Он находил, что в том состоянии, в каком он их видел, им недостает одного, в его глазах не только лучшего, но составляющего все, – *знания*. Очень правильно Декарта иногда сравнивали с Лютером; возражение, что Декарт не был протестантом и не хотел быть им, очень уж простовато. Речь здесь идет не о сыне католической церкви, а о

реформаторе философии, который действительно относится к современному ему положению науки так же, как Лютер – к современному ему состоянию церкви. Церкви не хватает религии: таково было, говоря кратко, убеждение Лютера, оно основывалось на его личной *потребности в спасении*. Научкам не хватает знания: таково, говоря опять-таки кратко, убеждение Декарта, оно основывается на его личной *потребности в знании* и истине. Параллель эта неопровержима и проливает свет на задачу и значение философа. Он находится в том пункте философии, которого Ренессанс никогда не достигал и из-за преклонения перед авторитетом древности не мог достигнуть.

2. НЕДОСТАТОК МЕТОДА

Знание состоит в познании из оснований, познаваемых в свою очередь из оснований же, которые коренятся в области несомненно достоверного. Другими словами, это значит: все знание состоит в определенном порядке и последовательности воззрений, каждое из которых образует член крепко скованной цепи; каждое из них делает шаг вперед по пути к истине и поэтому может быть приобретено только прогрессивно развивающимся мышлением. Чтобы идти вперед, нужно двигаться; чтобы прогрессировать в мышлении, нужно напрягать собственную мыслительную силу. В таком самостоятельном и упорядоченном мышлении состоит *метод*; он является единственным путем к знанию, все остальные пути ложны. Если поэтому Декарт при современном ему состоянии наук не видит знания, то причиной зла, в его глазах, является отсутствие метода. Либо нет *собственного* мышления (так обстоит дело в школе, где царствует традиция), либо не хватает *упорядоченного* мышления (так обстоит дело вне школы, где лишнее плана стремление к новизне и авантюристические проекты плутают по

непроторенной дороге).

То, что мы воспринимаем в качестве традиционного учения, является у нас не философским уразумением, а только историческими сведениями. "И если бы мы прочли каждое слово Платона и Аристотеля, то все же без уверенности в собственном суждении не сделали бы и шагу далее в философии; обогатились бы только наши исторические сведения, а не наше знание"¹⁰⁰. Чем менее школьная ученость и обыкновенная философия – вульгарная, как называет ее Декарт, – обладают действительными знаниями, тем неустаннее собирают они с ненасытным любопытством сведения, заполняющие память и возбуждающие дух, но не питающие его. "Я думаю, что организм, больной водянкой, чуть-чуть более нездоров, чем дух ненасытных многознаек"¹⁰¹. Охота и погоня за всякого рода сведениями есть смерть для методического мышления, идущего вперед основательно и потому медленно, без всякого стремления к нездоровой и бесплодной полноте. Многознайки не мыслители, а собиратели; мыслитель ищет уразумения, и самое ясное из них для него наиболее дорого, единственно ценно; собиратель ищет сведений всякого рода, и самые редкие –

для него самые желанные; первый ценит выше всего ясность, второй – редкость. Чем редкостнее скарб его сведений, чем труднее добыть его, тем более значительным считает себя полигистор: он знает то, чего другие не знают, он учен, другие неучены. К ложному знанию присоединяется и ложное воображение, мания учености, на которую еще Монтень смотрел как на чуму. Этим глубоким отвращением к школьной учености и многознайству Декарт заставляет нас вспомнить выражение Гераклита: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει*¹⁰².

Не менее бесплодной, чем слепая погоня за ученостью, представляется ему и слепая охота за открытиями, которой предаются непризванные новаторы, научные авантюристы, похожие на искателей кладов, которые копают землю на авось: они в большинстве случаев ищут напрасно и если находят что-нибудь, то это происходит не "par art", а "par un coup de fortune"¹⁰³. Примерно так же рассуждал и Бэкон, когда увидел необходимость сделать мышление изобретательным, а саму изобретательность – методической, чтобы дело слепого случая стало намеренным делом искусства. Лучше совсем не искать, чем искать впотьмах; это сквернейший способ поисков чего-нибудь, но безошибочный

для того, чтобы ослабить природное зрение. Неученый, здоровый ум, не развивавший своих естественных мыслительных способностей, но и не притупивший их, гораздо восприимчивее к истинному познанию, чем испорченный слепым собиранием и исканием. Тип ученого полигистора Декарт хотел изобразить в своем Эпистемоне; из многочисленных примеров шарлатанства он имел перед глазами пример – Шанду.

III. ПУТЬ К ИСТИНЕ

1. ЗАДАЧА ЗНАНИЯ

Как из мышления выходит *знание*? Вот тот вопрос, о котором ведет речь методология: вопрос этот чисто теоретический и всецело общий. Объектов познания много, и они различны, познание же само *едино*, познавать достоверно, несомненно, т. е. истинно, также возможно только *одним* способом. Каково отношение солнца к вещам, которые оно освещает и делает видимыми, таково и отношение разума, нашего внутреннего света, к объектам. Он является *одним и тем же* для всех объектов. Вопрос о том, каким образом этот свет создается в нашем мышлении или достигает высшей активности, имеет поэтому значение для всех предметов, для всех наук без изъятия. Учение о методе, которое должно разрешить его, имеет поэтому значение *универсальной науки*, общей теории науки, которая имеет отношение ко всем разветвлениям познания и делает их плодотворными. Ибо способность к знанию – это основной капитал, и вполне обеспечить его

значит увеличить богатство знания до бесконечности.

Всякое познание достоверно в той мере, в какой достоверны основания, из которых оно исходит; только из вполне достоверных оснований может родиться свободное от сомнений познание, только к этому и следует стремиться. Мы вовсе не хотим отдавать предпочтение меньшему сомнению перед большим или большей вероятности перед меньшей, чтобы из двух зол выбрать меньшее. Познание есть высочайшее благо, его нельзя отыскивать по методу, который можно рекомендовать только для выбора между тем или другим злом. Но чем сложнее наше познание, тем больше число его оснований и тем легче впасть в заблуждение; в области сложных знаний господствует прежде всего вероятность, включающая в себя сомнение, а с ним вместе недостоверность. Если человек хочет свободного от сомнений познания, то должен начать с *простейших* представлений, с наиболее доступных познанию объектов, с легчайших проблем. Чем проще предмет, тем легче его продумать вполне, до конца. Отвращение учености к ясности видно еще и в том, что она имеет обыкновение предпочитать простым и

легким вопросам сложные и трудные, потому что относительно их можно выставить множество воззрений и мнений и спорить так и сяк. Одно-единственное ясное понятие ценнее и для познания плодотворнее, чем множество неясных и туманных. Наш духовный свет подобен действительному: он *распространяется*. Если в одном месте все стало ясным, то ясность распространяется дальше; если представление освещено вполне, то и другие также освещаются с ним вместе, и в нашем мире мыслей начинает рассветать.

С туманом духа дело обстоит так же, как с действительным туманом: когда испарения поднимаются от земли, то они вскоре заволакивают все небо. Мы должны заботиться о том, чтобы туман нашего духа не сгущался, а рассеивался; если наши представления в самом корне своем неясны, то сгущается мгла, и наш умственный мир омрачается. Чего стоит вся ученость, если она окутана туманом? Не материал творит знание, а мышление; неправда также, что трудные материи, как их обыкновенно трактуют, труднее простейшего познания; напротив: "Гораздо легче, – говорит Декарт, – иметь по какому-нибудь вопросу известное количество смутных идей, чем в самом легком вопросе

добраться до истины как таковой"¹⁰⁴. Так же рассуждал Сократ о ценности истинного познания и непригодности софистического мышления с его важничавшей ученой дребеденью. В каждой великой эпохе философии присутствует гений Сократа!

2. МЕТОД ИСТИННОЙ ДЕДУКЦИИ

Теперь мы видим уже, с какого пункта начинается путь к истине и в каком направлении он идет: он начинается с простейшего воззрения, в котором все совершенно ясно, и идет далее к сложным, составляющимся из достоверных и уясненных элементов, как произведение из множителей. Метод познания поэтому *синтетичен*, так как он приобретает и образует истины путем прогрессивного сложения.

Все дальнейшие познания истинны только в том случае, если они так же незыблемы и достоверны, как первое, а они могут быть таковыми только в том случае, если яснейшим образом вытекают из него: поэтому синтез состоит в логическом выведении всякой истины из предшествующей и всех истин – из первой. Эта первая истина является принципом всего познания, каждое выведенное познание – принципом следующего. Доказывание при помощи принципов Аристотель назвал в узком смысле силлогизмом, по-латыни такое силлогистическое доказательство называется *дедукцией*: этим словом Декарт обозначает свой метод, который он отличает от аристотелевской

дедукции так же, как Бэкон отличал свою индукцию от аристотелевской.

По Декарту, нет другого критерия истины, кроме правильно понятой дедукции. Нужно найти источник истины и отсюда проследить направление движения с величайшей точностью и осторожностью, шаг за шагом. "Что касается объектов научного рассмотрения, то тут мы не должны руководствоваться чужими мыслями и нашими собственными предположениями, а должны следовать только тому, что мы сами можем познать ясно и отчетливо или уверенно вывести". "Исходный пункт есть простейшая истина, цель – совершенное познание вещей". "Нужно, – говорит Декарт, – постоянно иметь в виду следующие два пункта: не делать ложных предположений и искать пути к познанию всех вещей"¹⁰⁵.

По-видимому, два пути ведут к этой цели: опыт и дедукция. Основатели новой философии стояли у этого перепутья и сделали выбор в противоположных направлениях. Бэкон принял опыт за единственный путь к истинному познанию, Декарт – дедукцию. Ясно, почему он отверг бэконовский метод. Опыт начинается с факта восприятия, т. е. со сложных объектов, познание которых подвержено многочисленным

иллюзиям. Из числа существующих наук одни – диалектические, другие – эмпирические; единственно дедуктивными являются *математические*, которые поэтому одни свободны от заблуждений и недостоверности, ибо опыт подвержен невольному обману, дедукция – нет. "Из этого вовсе не следует, что арифметика и геометрия являются единственными науками, достойными изучения; но отсюда вытекает, что кто ищет пути к истине, тот должен заниматься только такими объектами, познание которых столь же достоверно, как арифметические и геометрические доказательства"¹⁰⁶.

Декарт отличает этот дедуктивный метод не только от эмпирического, но и от *диалектического* направления мышления, господствующего в школьных науках. Опыт недостоверен, а диалектика по отношению к истинному познанию бесполезна. В этом именно пункте Декарт противопоставляет аристотелевской дедукции свою собственную: первая состоит в диалектических ухищрениях школы, в обычной силлогистике, при помощи которой приводится в порядок и излагается в форме умозаключений то, что уже известно, но не открывается неизвестное; она не создает познания, но предполагает его, и относится не к философии, а к риторике. О

бесплодности этого рода дедукции, или обыкновенного силлогизма, Декарт думает совершенно так же, как Бэкон. "Диалектики не могут создать силлогизма, заключительный вывод которого содержал бы истину, если его содержание уже не известно им заранее. Поэтому обыкновенная диалектика совершенно непригодна для исследования истины, она может служить только для того, чтобы изложить результаты познания и объяснить их другим; поэтому ее место вовсе не в философии, а в риторике"¹⁰⁷.

Наука должна, напротив, выводить из известного неизвестное, находить новые истины, делать открытия, и притом методическим путем, идущим от открытия к открытию. Каждая новая истина есть задача, которую можно решить основательно и верно лишь в том случае, если ясно познаны все условия, из которых решение вытекает необходимо; они поэтому должны составлять ряд, в котором каждый член является очевидным основанием непосредственно за ним следующего. В такой непрерывности прогрессирующих и открывающих выводов и состоит тот метод дедукции, которого требует Декарт.

3. УНИВЕРСАЛЬНАЯ МАТЕМАТИКА. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ГЕОМЕТРИЯ

Рассказывая о юности Декарта, мы уже говорили о том, как именно в этом отношении пример математики увлекал его и помогал ему ориентироваться¹⁰⁸. В математике он нашел научное мышление, соответствовавшее его потребности, одновременно систематическое и эвристическое, ведущее от задачи к задаче, от решения к решению; здесь только и существовал *метод решения проблем* и нахождения неизвестного по известному. В этом методе Декарт признавал истинный дух математики, а не в школьной дисциплине, сперва провозглашающей свои положения, а потом доказывающей их; он видел также, как благодаря применению, развитию, обобщению этого метода математические науки сделали величайшие успехи. Уже древние под искусством решать геометрические задачи понимали искусство определения неизвестных величин посредством известных. Как из известного факта через его расчленение и анализ находят неизвестные условия, из которых факт вытекает, так и здесь из известной задачи или предположения ее

фактического разрешения познаются условия, необходимые для этого факта, т. е. для решения задачи. Поэтому древние назвали свой метод *анализом*; применение его состояло в сравнении известных величин с неизвестными. Чем был этот анализ древних в применении к фигурам, тем у новых математиков является *алгебра* по отношению к числам; арифметика шире, чем геометрия, алгебра есть уже обобщение аналитического метода; дальнейшее развитие этого метода требует, чтобы его применение расширилось на все учение о величинах или, что то же, чтобы алгебра была применена к геометрии, чтобы геометрические проблемы решались при помощи алгебраических вычислений или уравнений: этим огромным шагом вперед и является *аналитическая геометрия*, введенная Декартом. Геометрический анализ совершается путем конструирования, аналитическая геометрия пользуется уравнениями, следовательно, независимой от пространственного созерцания логической операцией, метод которой одновременно обобщает и упрощает математическое мышление.

Следует обратить особенное внимание на то, что саму аналитическую геометрию Декарт открыл методическим путем, вознамерившись

соединить анализ древних и алгебру, ибо он познал их тождество. "Человеческая душа имеет божественную способность к познанию, давшую, несмотря на ложные пути, по которым идет изучение, свои естественные плоды. В самых легких из всех наук, в арифметике и геометрии, мы находим тому подтверждение. Уже древние применяли в геометрии при решении проблем известного рода анализ; в арифметике, как мы видим, цветет алгебра, цель которой – применить к числам тот метод, который древние применяли к фигурам. Эти оба вида анализа суть невольные плоды принципа естественного мышления; я не удивляюсь, что в применении к столь простым предметам они оказались гораздо плодотворнее, чем в других науках, где на пути их развития стояли более значительные препятствия, хотя они могли бы и здесь достичь полной зрелости, если тщательно развивать их"¹⁰⁹.

Здесь Декарт доходит до своей подлинной проблемы, для познания и разрешения которой развитие математического метода в анализе древних, в алгебре новых и в открытой им самим аналитической геометрии является предварительной ступенью. После того как он сделал универсальным этот метод в области математики, или учения о величинах, оставалось

только сделать познание всех предметов математическим. Он должен сделать последний шаг в расширении и обобщении математического метода, он должен применить анализ ко всей совокупности человеческого познания и его целей, для того чтобы увидеть, из каких условий вытекает истина и из каких – заблуждение; он должен поэтому разложить все вольные и невольные ошибки человеческой природы на их элементы.

Величина, к которой он хочет применить метод анализа, есть *человеческий дух*. Это сам философ собственной персоной¹¹⁰. Самый сложный из всех объектов должен быть разложен на его простейшие факторы: в этой задаче заключались невероятные трудности, с которыми Декарт так долго боролся. Этот путь привел его через область математики к такому пункту, где он как бы стоял уже перед последней завесой. Поднять ее, дать полное и универсальное распространение методу, все еще связанному с учением о величинах и скрытому в нем, – вот то дело, которое он предпринимает. Дело касается применения математического метода к познанию вселенной, дело идет о математике не только как об учении о величинах, а как о *теории науки, как об универсальной математике*. Метод, который

по собственным словам Декарта, закутан и закрыт в учении о величинах, должен быть в буквальном смысле открыт. "В этом заключается цель, – продолжает Декарт в вышеупомянутом месте, – которую я преследую настоящим сочинением. Я не придавал бы такого большого значения этим правилам, если бы они служили только для разрешения известных проблем, которыми занимаются счетчик и землемер. В этом случае я занимался бы только пустяками, быть может, с несколько большей утонченностью, чем другие. Если же я и в этом сочинении часто говорю о фигурах и числах, так как не могу ни у какой другой науки заимствовать более ясных и более верных примеров, то внимательный читатель без труда увидит, что я никоим образом не занимаюсь обыкновенной математикой, а излагаю метод, являющийся в математике более скрытым, чем глубоким. Этот метод должен содержать элементы человеческого разума и служить для того, чтобы извлекать из каждого предмета скрытые в нем истины. Говоря откровенно, я также убежден, что он превосходит всякое другое человеческое познавательное средство, ибо он начало и источник всякой истины. ...Поэтому я оставил специальное занятие арифметикой и геометрией, чтобы посвятить себя

исследованиям *универсальной математической науки*. Я сперва спросил себя, что, собственно, понимается под "математикой", почему только арифметика и геометрия считаются ее частями, а астрономия, музыка, оптика, механика и столь многие другие науки не считаются? Слово "математика" обозначает *науку*, поэтому поименованные дисциплины имеют такое же право на это название, как и геометрия. ...При внимательном рассмотрении этих вещей я нашел, что все науки, имеющие дело с исследованием порядка и меры, относятся к математике, совершенно безразлично, отыскивают ли они эту меру в числах, фигурах, светилах, тонах или в других объектах; что должна поэтому существовать универсальная наука, которая, независимо от всякого особенного применения, обосновывает все относящееся к порядку и мере и в силу этого заслуживает, чтобы ее называли ее собственным и благодаря его древности почтенным именем *математики*, так как все остальные науки являются ее частями"¹¹¹.

4. ЭНУМЕРАЦИЯ ИЛИ ИНДУКЦИЯ. ИНТУИЦИЯ

Для разрешения задачи методическим способом мы должны познать всю совокупность предварительных условий ее, все узловые вопросы, через которые пролегает путь к решению; самое полное перечисление этих пунктов, разложение главного вопроса на необходимые для решения условия Декарт называет *эnumerацией* или *индукцией*. При помощи такого обозрения мы ориентируемся в задаче и овладеваем ею; ничто не подготавливает более основательного, более надежного решения, чем точное и исчерпывающее знание проблемы. Если все узловые вопросы известны и расположены в методическом порядке от обуславливаемого к его условиям, то с полной достоверностью можно идти вперед от первых условий через все промежуточные члены к решению проблемы. Возьмем простой пример: последовательный ряд чисел 3, 6, 12, 24, 48 и т. д. основывается на равенстве последовательных отношений: $3 : 6 = 6 : 12 = 12 : 24 = 24 : 48$, а равенство этих пропорций зиждется на том, что последующий член постоянно составляет

удвоение предыдущего. Таким образом, прогрессия ряда может быть выведена из отношения единичных членов, а оно – из умножения одного члена. Первое положение гласит: $3 \times 2 = 6$, $6 \times 2 = 12$, $12 \times 2 = 24$; второе: следовательно, $3 : 6 = 6 : 12 = 12 : 24$; отсюда вытекает третье: числа 3, 6, 12 и т. д. образуют ряд, прогрессирующий по закону удвоения. Таким образом непрерывность и связь входит в наш мир представлений, и идеи располагаются в стройном порядке. Чем больше ряд представлений, методически регулируемый дедукцией, тем больше научный кругозор духа, тем больше сила духа, которая его объединяет и держит в своей власти. Но чем далее идет ряд, тем более отдаляются его члены от первых условий, породивших их, а вместе с тем и от источника их света. Можно опасаться, что с этим возрастающим удалением ясность познания будет уменьшаться. Поэтому следует часто пробегать весь ряд мысленно, всякий раз скорее, пока не создастся возможность вполне овладеть им и обозреть его в целом одним взглядом. Таким способом человек отучает себя от естественной медлительности духа и расширяет все более и более свой духовный кругозор, мышление ускоряется, и вместе с тем создается большое

облегчение для памяти, ибо для того, чтобы удержать много представлений, нет лучшего средства, чем продуманное, дедуктивное связывание их. Методическое мышление – самая надежная мнемоника¹¹².

Но как же начинается дедукция? Этот вопрос, указывающий уже на начало системы и подготавливающий переход к ней, мы умышленно поставили в конце учения о методе. Каждый член ряда обоснован предыдущим, следовательно, он опосредствован всеми предшествующими членами, и в тем большей степени, чем далее он отстоит от первого члена, не зависящего уже ни от какого предыдущего. Поэтому началом дедукции является не умозаключение, а непосредственная достоверность, вполне ясное при свете разума созерцание или *интуиция*, как говорит Декарт. Путь познания должен начинаться с интуиции и проходить через дедукцию – оба эти рода познания являются единственным средством достоверности, единственными условиями, благодаря которым существует наука. "Принципы могут быть познаваемы только интуицией, дальнейшие следствия – только через дедукцию". "Весь метод состоит в порядке и в последовательности объектов, в отношении

которых дух пытается исследовать истину. Чтобы следовать за руководящей нитью этого метода, нужно шаг за шагом сводить запутанные и темные положения ко все более простым и затем исходить из созерцания последних для того, чтобы также шаг за шагом доходить до познания последующих. Только в этом состоит полнота метода, и этого правила всякий, желающий проникнуть в науку, должен держаться так же, как нити Тезея – тот, кто хочет пройти через лабиринт. Есть, конечно, много людей, которые, по незнанию или нежеланию, оставляют без внимания методологию и желают труднейшие вопросы разрешить таким же малоподходящим образом, как тот, кто задался целью одним прыжком достать до верха высокого здания, потому что он или пренебрегает лестницей, ведущей туда ступень за ступенью, или вовсе ее не замечает. Так поступают астрологи, которые, не производя наблюдений над природой и движением звезд, определяют их действие; так поступают многие люди, занимающиеся механикой без физики и наудачу фабрикующие машины; так поступает и большая часть философов, не заботящихся об опыте и думающих, что истина выпрыгнет из их голов так же, как Минерва из головы Юпитера"¹¹³.

Методическое решение задачи требует систематической *энумерации* или *индукции* всех ее условий, которые должны быть сведены к *интуитивному* познанию, исходя из которого *дедукция* систематически продвигается вперед. В этом состоит вся картезианская методология. Дедукция начинается с интуиции. Но каков объект последней? Он не может быть ничем, кроме условия всякой дедукции, которая как таковая сама уже ниоткуда не выводима. Как все видимые предметы существуют при условии зрения, так и все познаваемые предметы существуют при условии познания, или интеллигенции. Достоверность последней должна предшествовать поэтому познанию вещей. В ней заключается принцип дедукции, и мы видим уже многозначительное начало системы. По методологическим соображениям Декарт требует исследования способности познания *прежде всего*, и критический дух его философии является в этом требовании таким ясным и самосознательным, что можно подумать, что в этом месте мы уже касаемся порога кантовской философии. "Важнейшей из всех проблем, требующих решения, является уразумение *природы и границ* человеческого познания: эти два пункта мы сливаем в *один* вопрос, который

нужно методически исследовать прежде всего. Этим вопросом должен задаться хоть раз в жизни каждый, кто имеет хоть малейшую любовь к истине, потому что ее исследование включает в себе весь метод и как бы истинный органон познания. Ничто не кажется мне нелепее смелых и бесплодных споров о тайнах природы, о влиянии светил, о сокровенных вещах будущего без того, чтобы хоть раз исследовать, может ли человеческий дух идти так далеко"¹¹⁴.

Единственный объект интуитивного познания есть в то же время и основание всех познаваемых вещей и потому путеводная нить дедукции; это основание – сама интеллигенция. Все прочее я познаю путем умозаключений, следовательно, с помощью промежуточных членов; в одном объекте я уверен непосредственно: в себе самом, в своем собственном бытии, в своем мышлении. "Каждый может интуитивно познать, что он существует, что он мыслит"¹¹⁵. Эти положения Декарт дает в своем учении о методе в качестве примеров интуиции или непосредственной достоверности. Это принципы его системы. Посмотрим теперь, как эти основные истины отыскиваются методическим путем и как при их помощи разрешаются дальнейшие задачи.

Глава вторая

НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ: МЕТОДИЧЕСКОЕ СОМНЕНИЕ

1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ОБЪЕМ СОМНЕНИЯ

1. ТРАДИЦИЯ ШКОЛЫ

Со времени распространения картезианского учения первые положения его – "я сомневаюсь во всем", "я мыслю, следовательно, существую" – сделались всем известными изречениями, которыми, как это обыкновенно случается, забавляются невежды. Не изучивший тщательно возникновения этих положений в уме Декарта может видеть в них только знакомые слова. Как могло проникнуть столь глубокое и всеобъемлющее сомнение в столь предусмотрительный и осторожный ум? Оно было не плодом вдохновения минуты и не смелым, быстро принятым решением, а продуктом продолжительного самоисследования, имевшего своим следствием такой точный и

лаконичный результат. От первых сомнений, пробудившихся еще в школе, до сомнения, которым философ обосновывает свою систему, проходит много лет.

Первые сомнения касались школьной науки и книжной учености; в этой науке заключалось много противоречащих друг другу учений разных времен и различных ученых, сваленных в одну кучу и передававшихся без критики, благодаря стараниям и авторитету школы. Принятию столь несистематического и необоснованного традиционного учения противится потребность в истине, требующая связи объектов и познания из оснований, познания из собственного мышления и собственного опыта, требующая науки, почерпнутой не из чужих познаний и книг, а, как говорит Декарт, "из меня самого и книги мира".

Однако собственное мышление и опыт еще не гарантируют познания истины. Оба они могут обманываться. Отречение от веры в учителей и в книги ради того, чтобы не быть введенным в обман другими, мало помогает нашей потребности в истине, если мы успокаиваемся на самообманах собственного мышления. Многие кичатся всякого рода сомнениями и находятся при этом во власти самого суетного и плоского самообмана. Человеческая природа, независимо

от всякого искусственного воспитания, тоже идет по пути традиции и мнит себя самостоятельной там, где она находится в наибольшей зависимости. Сомнение в нас самих, в собственном превосходстве проникает глубже, и оно гораздо важнее, потому что является гораздо более трудным, чем скептическое отношение к внешним авторитетам. Речь идет теперь о сомнении, прослеживающем человеческий самообман до последнего закоулка.

2. ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ САМООБМАН

Мы находим в себе множество укоренившихся и как бы опирающихся на право давности представлений, благодаря привычке ставших нашей второй натурой, так что удержаться от них бывает трудно; они покоятся на наших первых впечатлениях, на детской вере, и мы склонны полагаться на эту веру. Но опыт все же научил нас считать некоторые из этих унаследованных представлений ложными. Почему же и остальные не должны быть ложными? Нет никакой гарантии их истинности. Если мы хотим продолжать путь уверенно, то должны считать все если не ложным, то все-таки недостоверным и сомнительным¹¹⁶.

Так, потрясая все, сомнение проникает в наш собственный внутренний мир и не успокаивается до тех пор, пока не натолкнется на представления, оказывающие ему сопротивление. Если фантазии детства и рассеиваются или начинают колебаться, то *чувственные восприятия* сомнению сопротивляются. Но эти представления тоже укоренились в нас, они так же стары, как вера детства, и относятся к ее области; невероятно, чтобы при недостоверности

последней такие представления составляли единственное исключение. Ведь чувства уже так часто обманывали нас, что для нас невозможно считать истинными *все* их представления. Если мы всерьез хотим уберечься от самообмана, то нам следует не вполне доверяться нашим чувственным восприятиям, и потому нужно впустить сомнение и в эту мнимую крепость достоверности. Ибо непродуманная и потому опрометчивая вера в реальность наших чувственных впечатлений есть также самообман.

Однако *некоторые* из этих восприятий, по-видимому, несомненно достоверны. Наше собственное тело и его члены, наши нынешние телесные состояния и деятельность, очевидно, суть явления, реальности которых никто не оспаривает. Но и здесь уместно усомниться, имеет ли эта реальность значение при всякого рода обстоятельствах. Существуют довольно частые и известные случаи, когда эти чувственные представления, казалось бы, достовернейшего характера оказываются пустыми фантазиями, вводящими нас в заблуждение одной видимостью действительности. Всякий раз, когда мы *грезим*, мы испытываем эту иллюзию. Мы переживаем то, что видим во сне, и видим во сне то, что переживали; одни и те же явления являются то

объектами опыта, то образами сновидения: в первом случае они считаются истинными, во втором – ложными. Поэтому в том, что представляется, нет гарантии его реальности; объекты чувств реальны не потому, что они *чувственны*, и не потому, что они *эти* объекты, так как они как таковые могут быть также и воображаемыми. Они существуют в действительности, если они не сновидения. Для познания этой действительности и устранения всякого сомнения в ней должен существовать признак, по которому мы были бы в состоянии отличить точно, безошибочно и в любом случае сон от бодрствования. Такого критерия *нет*. "Тщательно обдумывая этот вопрос, я не нахожу ни единого признака, по которому достоверно можно было бы отличить состояние сна от бодрствования. Они так походят друг на друга, что я бываю озадачен и не знаю, не грежу ли в данный момент!"¹¹⁷.

В дальнейшем ходе самоисследования Декарта факт сна является значительным моментом, тяжесть которого неоднократно падает на чашу весов сомнения. На этой стадии он разбивает якобы большую достоверность чувственных объектов. "Как же ты можешь быть уверен, – спрашивает Евдокс, – *в том, что вся*

*твоя жизнь не непрерывное сновидение?"*¹¹⁸. Эти слова напоминают нам глубокомысленное изречение Кальдерона: "В этом мире чудес вся жизнь есть лишь сон, и человек, думается мне, видит во сне и свое бытие, и свои поступки, словом, на этом земном шаре все грезят о том, что переживают!"

Пока ясно, что те же самые явления, которые в состоянии сна вполне воображаемы, во время бодрствования могут считаться реальными только тогда, когда мы будем иметь возможность отличить оба состояния самым достоверным образом.

Однако в чувственных объектах остается еще нечто, оказывающее сопротивление сомнению. Если бы даже эти объекты все без исключения были сновидениями, все-таки не все в них могло бы быть измышлено и воображено; образ сновидения, как и всякий образ, есть синтез, состоящий из известных элементов, без которых не может составиться никакая композиция. Как бы воображаема она ни была, ее основные составные части *даны* и имеют неоспоримое притязание на реальность. Без некоторых элементарных представлений, таких как пространство, время, протяжение, фигура, величина, число, место, продолжительность и

т. п., не может быть никаких чувственных объектов, никаких образов, никаких сновидений. Как картина предполагает краски, а не творит их, – так же и эти элементы относятся к пестрому и многообразному миру наших представлений. Перед этими последними условиями всех чувственных объектов сомнение, по-видимому, должно остановиться¹¹⁹.

Но следует прежде всего спросить, кем даны эти элементы, из которых состоят все наши представления и фантазии, и ручается ли за их реальность тот, кто нам их дал? Ибо данное и извне воспринятое еще не имеет как таковое печати истины, иначе всякое предание следовало бы считать достоверным. Но ведь сомнение уже в начале своих исследований столкнулось с традиционными представлениями и нашло их сомнительными потому, что они были только традиционными. Конечно, недостоверность этих традиций относится на счет их *человеческого* происхождения, теперь же, напротив, вопрос касается таких представлений, которые кажутся нам врожденными и не относятся к произведениям человеческого предания: поэтому их происхождения нужно искать по ту сторону человеческих вещей, *в самом Боге* как основе нашего бытия и причине мира.

Таким образом, сомнение стоит непосредственно перед высшим объектом веры, и возникает вопрос, следует ли нам в интересах серьезного самоисследования успокоиться на допущении мысли о божественном происхождении некоторых наших представлений и исключается ли при таком допущении сама собой возможность обмана? Чем несовершеннее представляем мы себе этого Бога – в виде ли судьбы, или случая, или естественной необходимости – тем менее он имеет силы предохранить нас от обмана; чем более совершенным является он, как всемогущий дух, тем более он имеет силы ввергнуть нас в обман. Если же он имеет силу, то почему ему не хотеть этого? Может быть, вследствие его благости? Если он не хочет, чтобы я заблуждался, то почему я заблуждаюсь? Очевидно, его воля не удерживает меня от заблуждения, а его сила в состоянии меня ослепить. Возможно, что я живу в *мире миражей*, в мире обмана и мечты – для того ли, чтобы когда-нибудь от него освободиться, или для того, чтобы никогда не достигнуть света истины; возможно, что божественное всемогущество меня создало так, что мир, мной представляемый, существует только в моем воображении, сам по себе не имея ни истинности,

ни реальности¹²⁰.

Во всяком случае, такое допущение возможно и есть нечто большее, чем просто выдумка мучающегося собой мечтателя; представление о том, что чувственный мир, в котором мы живем, есть призрачный мир, ослепляющий нас и вводящий в обман, в виде идеи *Mayi* составляет тему самых древних религий мира. Так глубоко опускается при самоисследовании у нашего философа лот сомнения, что проникает также и в это представление, причем оправдывается его возможность, и с этим вместе рушится последняя твердыня, в которой обычная, питающаяся чувственной достоверностью вера защищается от скептика.

Таким образом, в моих представлениях не остается ничего, в чем невозможно было бы усомниться и в чем мы не должны бы были усомниться, если желаем совершенно избавиться от всякого самообмана. Возможно, что многие из этих представлений истинны: мы этого не знаем, ибо ни одно из них еще не оправдалось. Из познания этой сплошной недостоверности наших представлений следует девиз: "*Я сомневаюсь во всем*". "Что я могу привести против этих доводов? Я не имею данных для их опровержения. В конце концов я вынужден открыто сознаться, что во

всем, чему я раньше верил, я должен сомневаться, – не из опрометчивости или легкомыслия, нет! по солидным и продуманным основаниям, и что вместе с тем, если истина вообще имеет для меня какое-либо значение, я буду так же тщательно остерегаться становиться на сторону недостоверного, как и очевидно ложного"¹²¹.

II. МЕТОДИЧЕСКОЕ И ПРИНЦИПИАЛЬНОЕ СОМНЕНИЕ

Со всем нашим миром представлений, не выдержавшим испытания самопроверки, мы находимся в сетях самообмана и привыкли к нему. Сомнение стремится только коснуться тут и там этой привычки и только местами сделать в ней брешь, оно стремится охватить ее во всем объеме и освободиться от нее: *оно хочет отучить нас от самообмана*. Нет привычки сильнее веры, нет ничего более трудного, чем отвыкнуть от нее, направив на нее сомнение. И если сомнение действительно должно обладать силой уничтожить самообман, то недостаточно постигнуть его, понять, представить ясно его основания; мы должны привыкнуть к этому образу мыслей, сжиться с этим критическим направлением мысли, как раньше сжились с некритическим. Первое настолько же трудно, насколько второе было легко и удобно. Привычка к самообману образуется сама собой, отвыкание же достигается при помощи дисциплины духа и метода. "Далеко не достаточно заметить эту необходимость; нужно постоянно снова вспоминать о ней, так как привычные мнения

постоянно возвращаются к нам, вновь овладевают нашим легковерным чувством, которое подчиняется им как бы по праву давности; невольно возвращаются они ко мне назад, и я не могу отвыкнуть соглашаться с этими представлениями и доверять им. Хотя я знаю, насколько они сомнительны, все-таки они кажутся настолько истинными, что охотнее веришь в них, чем в них сомневаешься"¹²².

Сомнение становится *принципом*, критическое направление ума – сознательным решением воли и максимой. Я хочу быть свободным от самообмана, и притом не в том или другом случае, не только здесь или теперь, но принципиально и полностью. Как самообман является сплошным и привычным, так и сомнение, призванное устранить его, должно стать таким же сплошным и укорениться в нашем образе мыслей. Нужно хорошенько заметить, куда направляет это сомнение свое жало. Оно противодействует не тому или иному представлению, не религиозным представлениям, например, о которых многие прежде всего думают, когда заходит речь о сомнении, а направляется против такого состояния человека, которое видит даже близорукий: против состояния нашего самообмана, воображения,

ослепления. Кто отвергает или оспаривает сомнение Декарта, тот должен одобрять состояние нашего самообмана. Кто считает полезным не предаваться такому сомнению, тот должен считать за лучшее, чтобы мы коснулись в нашем самоослеплении. Стало быть, бояться такого сомнения может не серьезное религиозное чувство, а ослепленное. Противоположностью самообмана является правдивость перед самим собой. Из этого источника исходит всякая истина и всякое стремление к истине. Кто не искренен с *самим собой* и не имеет мужества узреть своих ослеплений, тот не имеет вообще никакой любви к истине, он вообще неискренен, и откровенность, свойственная ему в других обстоятельствах, ложна по своей сути. Вот какова, стало быть, цель картезианского сомнения и задача, которую оно себе ставит: будь правдив по отношению к самому себе. Не убеждай себя и не позволяй убеждать себя, что ты таков, каков ты не есть, что ты познал то, что тебе не совсем ясно, что ты веришь в то, в чем, в сущности, сомневаешься или должен бы сомневаться!

Так глубоко проникает исследующий и критический дух Декарта: он хочет вместо самообмана самопросветления, он заботится только о собственном интеллектуальном укладе, а

не о мире, его сомнение направлено только против значимости наших представлений, а не против состояний мира, и поэтому оно является не практическим, а исключительно *теоретическим*. "Я знаю, что это не породит ни опасности, ни заблуждения, мне нечего бояться чрезмерности недоверия, так как я занят в настоящее время не практическими, а теоретическими задачами. Таким образом, я допускаю, что не всеблагий Бог есть источник истины, а какой-нибудь злой и вместе с тем сильный демон, прилагающий все свое искусство к тому, чтобы ввергнуть меня в обман. Я хочу держаться того мнения, что небо, воздух, земля, краски, формы, тона и все, что я воспринимаю извне, суть ложные образы сновидений, с помощью которых этот злой дух расставляет сети моему легковерию; я хочу рассматривать себя самого так, как если бы я не имел в действительности ни глаз, ни плоти, ни крови, ни какого бы то ни было чувства, а обладал бы всем этим только в воображении; я хочу остановиться на таком способе рассмотрения вещей и укрепиться в нем. Если тогда не в моей власти будет познать истину, то все-таки я буду в состоянии уберечься от заблуждения; я хочу поднять ум против этого духа лжи, и будь он еще

сильней и еще хитрей, он не пересилит меня! Однако мне предстоит очень трудное дело. Инертность постоянно тянет меня назад к старой привычке жизни, и как пленник, радующийся во сне воображаемой свободе, страшится проснуться, когда начинает замечать, что он спит, и старается возможно дольше удержать благодетельные образы сна, так и я гляжу на старые представления и страшусь проснуться; я боюсь бодрствующего полного забот бытия, которое будет следовать за приятным сном и сулит в будущем не ясный свет, а беспросветную темноту уже возбужденного сомнения"¹²³.

Отступление невозможно. Из самого сомнения должен выйти свет истины.

Глава третья

ПРИНЦИП ФИЛОСОФИИ И ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ

I. ПРИНЦИП ДОСТОВЕРНОСТИ

1. СОБСТВЕННОЕ МЫСЛЯЩЕЕ БЫТИЕ

Нет представления, истинность которого была бы для меня явной; напротив, все они таковы, что я вижу их недостоверность. Против внушенных в детстве представлений свидетельствует опыт, опровергший их в столь многих случаях; против чувственных представлений свидетельствует обман чувств, против кажущихся достовернейшими чувственных восприятий – сон, наконец, против реальности элементарных представлений, лежащих в основании всех остальных, восстает возможность того, что чувственный мир вообще есть несуществующий, кажущийся мир, что мы в самом основании нашего бытия погружены в обман и иллюзию. Таким образом, все сомнительно, и нет ничего достоверного, кроме самого этого сомнения. Все

сомнительно, то есть я сомневаюсь во всем. Столь же достоверно, как первое положение, и второе: столь же достоверно, что я существую. Если я отвлеку мысленно от моего самообмана обман, то останется моя самость; если первый возможен, то вторая необходима. Без самости нет самообмана, нет сомнения.

Вот пункт, которого уже не может коснуться и поколебать сомнение, так как оно само исходит из него. "Только одной неподвижной точки опоры требовал Архимед для того, чтобы поднять землю; мы также можем надеяться на многое, если только найдено хоть самое малое, установленное прочно и непоколебимо". Допуская даже, что мы загнаны злым демоном в мир иллюзии и обмана, мы все-таки существуем, все равно, в каком состоянии духовного ослепления, но мы существуем. "Если этот демон меня обманывает, то ведь ясно, что и я существую; пусть он обманывает меня, сколько может; никогда ему не удастся сделать так, чтобы до тех пор, пока я мыслю, что нечто существует, я сам не существовал бы. И таким образом, после многих и многих обсуждений, я прихожу к заключению, которое неоспоримо: что положение "я *есть*, я *существую*" в тот момент, когда я его высказываю или мыслю, необходимо

истинно"¹²⁴.

Следующий вопрос гласит: *что я есть?* Нельзя дать ответ "я человек" или "я – это тело", так как ведь возможно, что тела вообще только призраки; поэтому я не имею права объяснять особенность моего существа при посредстве такой деятельности, которая, подобно самодвижению, питанию, ощущению, хотя и приписывается душе, но не может существовать без тела. Если я отделию от себя все сомнительное, то не остается ничего, кроме самого сомнения. Если не существует ничего из того, что я считаю недостоверным, все же остается моя неуверенность; если я не представляю собой ничего из того, что я о себе воображаю, то все-таки остается мое воображение; если ложно все, что я утверждаю или отрицаю, то истинно все же то, что я утверждаю или отрицаю. Итак, сомнение, воображение, утверждение, отрицание и т. д. суть роды мышления. *Мышление* остается по отвлечении всего сомнительного, в нем поэтому заключается неотъемлемая особенность моего существования, мое мышление есть мое истинное бытие. *Я мыслю, следовательно, существую.* "Зачем мне создавать себе другие фантазии? Я не *есть* тот организм, который называется человеческим телом, я также не

тонкое проникающее во все члены эфирное вещество, не ветер, не огонь, не пар или дыхание, ничто из всего того, что я есмь в моем воображении. Я ведь допустил, что всех этих вещей нет в действительности: это допущение остается; несмотря на это, я все же есмь нечто". Я есмь мыслящее существо: в этом положении Декарт находит требование Архимеда исполненным по отношению к познанию предметов. Если бы я захотел усомниться в достоверности моего мышления, то я подверг бы сомнению саму возможность сомнения и должен был бы вернуться к старому обману. Поэтому положение "я мыслю, следовательно, существую" исключает всякую недостоверность; оно первая и самая достоверная истина, которую может найти всякий, кто философствует методически¹²⁵.

Если на вопрос: "*Что я есмь?*" ответить, например: "Я человек", – то следует продолжать ставить вопросы и определить неизвестный вид еще более неизвестным родом, совсем так, как предписывает "генеалогическое дерево Порфирия". Что такое человек? Что такое разумное животное, живое тело, жизнь, тело, вещь и т. д.? Целый лабиринт темных понятий! Напротив, ответ: "Я сомневающееся, а потому мыслящее существо" не может таким же точно

образом свестись к бесконечному регрессу понятий: что значит сомневаться, мыслить и т. д. На такое возражение школьного философа Эпистемона метко отвечает Евдокс: "Нужно сомневаться и мыслить, чтобы знать, что это такое". Ни один переживающий эту деятельность не спрашивает ни о роде ее, ни о виде, ибо она ему ясна непосредственно¹²⁶.

2. ПРАВИЛО ДОСТОВЕРНОСТИ. ДУХ КАК САМЫЙ ЯСНЫЙ ОБЪЕКТ

Всякое положение, которое так же ясно, как и самодоверность собственного мыслящего бытия, точно так же истинно. В данном случае представляемый объект непосредственно наличествует, поэтому непосредственно ясно, что он есть и *что такое* он есть. Присутствие предмета делает созерцание *ясным*. То, что он вместе с тем является в своей существенной особенности, не смешиваясь с другими вещами, делает созерцание отчетливым. "Ясным я называю представление, если оно наличествует перед внимательным духом и открыто ему, подобно тому как говорится, что мы видим ясно, если объект присутствует перед созерцающим глазом и зрительное впечатление достаточно сильно и определенно; отчетливым же я называю представление, которое ясно и вместе с тем так определенно отличается от всех других, что даже в своей особенности оно очевидно для правильного рассмотрения". И то, и другое может быть отнесено к положению самодоверности: оно вполне ясно и отчетливо; оно было бы менее достоверным, т. е. недостоверным, как все прочее,

если бы имело эти качества в меньшей степени. Ясность и отчетливость суть поэтому критерии достоверности, или истины; принцип или "regula generalis" последней наш философ соответственно этому выражает следующей формулой: "*Что я постигаю ясно и отчетливо, то истинно*"¹²⁷.

Из положения о достоверности следует правило познания. Важно немедленно же сформулировать одно из его следствий. Чем меньше ясность и отчетливость представления, тем меньше степень его достоверности, с которой явствует его истинность и реальность. Но ясность обусловлена присутствием объекта или непосредственностью наших представлений, поэтому чем более опосредованны последние, т. е. чем больше число промежуточных членов между представлением и объектом, тем менее ясно наше познание. Ничто не стоит перед нами так непосредственно, как наше собственное существо; положение, что каждый ближе всего самому себе, нигде не имеет большего права на признание, чем в познании. Я есмь мыслящее существо, или *дух*. Дух поэтому *самый ясный* из всех объектов, его бытие и существо очевиднее, чем существование вещей вне нас, телесных объектов, представление которых опосредствовано чувствами.

Чувственные представления не ясны, потому что они опосредствованы; они не отчетливы, потому что к природе предмета примешивается природа моих чувств. Сделать предмет отчетливым значит представить его в чистом виде, выделить из него все чуждое, а это можно сделать только путем исследования и критического отношения, т. е. путем суждения и мышления. Представлять ясно и отчетливо значит *мыслить*. Из правила достоверности следует поэтому положение, в котором выражается рационализм учения Декарта: *истинное познание возможно только при помощи мышления*. Только мышление просветляет и очищает наши идеи вещей.

Всякое представление, которое я имею, есть *мое*: достовернее поэтому, чем что-либо другое, доказывается каждым представлением то, что я есмь. Тело существует, потому что я его осязаю; однако возможно, что его нет, что я только воображаю, что я осязаю его, может быть, что я грежу; но одно следует с неопровержимой достоверностью – что я, осязающий или воображающий себя осязающим тело, в действительности существую. Что мыслящая природа яснее и очевиднее телесной, кажется обыкновенному сознанию нелепым утверждением; тела ведь так отчетливы, потому

что их можно осязать и видеть. Это утверждение покажется менее нелепым и природа чувственно воспринимаемого тела менее отчетливой, если серьезно попытаться постичь ее. Что составляет в этом куске воска, воспринимаемом нами, как твердое, осязаемое тело, объект отчетливого представления? Только что воспринятые свойства не являются таковым объектом, воск тает, и их более нет налицо. Остающийся объект есть нечто протяженное, гибкое, переменчивое, которое благодаря своей протяженности может пройти бесконечный ряд количественных состояний, а благодаря своей гибкости и изменчивости – бесконечный ряд форм. Это бесконечное многообразие нельзя охватить никаким чувственным представлением, а можно только мыслить¹²⁸.

II. ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ

1. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ СУЩЕСТВА ВНЕ НАС

Если истинное познание состоит в ясности и отчетливости представлений, которые сами возможны только при помощи мышления, то возникает вопрос, как благодаря мышлению происходит познание *вещей*? Моя уверенность простирается лишь настолько, насколько и моя собственная мыслительная деятельность; где она прекращается, там начинается неуверенность. Если мы представим себе внутренний и внешний мир как две полусферы мира, то одна из них лежит в освещенной области, другая в теневой. Если свет в нас не освещает темного мира вне нас, то мы остаемся относительно бытия его в состоянии неуверенности и сомнения. Вот пункт, заключающий в себе проблему познания: каким образом из нашей самодостоверности вытекает достоверность того, что существуют вещи вне нас? Обобщая вопрос, мы должны спросить, есть ли вообще такое существо вне нас, бытие которого явствовало бы для нас с такой же

ясностью и отчетливостью, как собственное мыслящее бытие? Есть ли в нас такое представление, из которого явствовало бы бытие такого существа?

Исследуем несколько подробнее разнообразные виды представлений, находимые нами в нашем внутреннем мире: одни из них кажутся нам изначальными, или врожденными, другие – произвольно созданными, большая часть – воспринятыми извне. Последние – чувственные – представления мы считаем действием или отражением внешних вещей и потому – несомненным свидетельством существования вещей вне нас. Мы уже знаем, как необоснованно такое воззрение, как часто чувства и всякий раз сны обманывают нас. Чувственное представление как таковое никогда не бывает ложным. Достоверно, что я имею это восприятие, что я представляю себе солнце как круглый движущийся диск; из этого, однако, не следует, что солнце есть на самом деле такой диск. В этом умозаключении кроется заблуждение; оно коренится не в свойстве моего представления, а в том, что я мое восприятие считаю свойством и состоянием вещи вне меня, а это значит не иметь представление, а *судить* о нем. Когда мы говорим, что представление в нас есть действие

или отражение вещи вне нас, мы судим; когда мы относим *чувственное* представление к внешнему объекту, то наше суждение *необоснованно*. Здесь еще не место решать окончательно вопрос, может ли вообще существование тел быть обосновано нашими чувственными восприятиями. Здесь мы только объясняем, что чувственная структура наших представлений не дает оснований искать причину или оригинал вне нас самих. Основания, приводимые в защиту этого положения, ничего не доказывают; напрасно ссылаются на то, что чувственные представления возникают *непроизвольно* и что их отношение к внешним предметам вызывается *природным инстинктом*. Эти инстинкты не безошибочны: независимость этих представлений от нашего произвола не исключает того, что они непроизвольным образом вытекают из условий нашего существа. И предполагая даже, что они – результат воздействия внешних объектов, все-таки нельзя сказать, что они относятся к своим причинам как отражения к оригиналам, так как действие может быть очень не похоже на его причину. Поэтому может быть установлено, что наши чувственные представления отнюдь не уполномочивают нас на достоверное суждение о том, что существуют вещи вне нас. Поэтому если идея внутри нас

должна сделать достоверным бытие существа вне нас, то она не может быть чувственным представлением¹²⁹.

2. ПРИНЦИП ПРИЧИННОСТИ

Таким же достоверным, как мыслящая природа нашего собственного существа, благодаря которой мы имеем представления, является и положение причинности: "Из ничего не выйдет ничего, всякое нечто есть действие производящей причины". Если бы в причине заключалось менее, чем в действии, то этот избыток происходил бы из ничего. Из этого следует, что причина никогда не может быть менее, чем действие, а должна содержать в себе более или столько же реальности, сколько и действие. В первом случае она относится к действию как художник к художественному произведению, так как в художнике заключено больше, чем в одном из его произведений; во втором случае она относится к действию как форма к отпечатку: первую группу причин Декарт называет "causa eminens", вторую "causa formalis"¹³⁰. Если мы допустим, что в нас находится идея, содержащая в себе больше реальности, чем наше собственное существо, то станет ясным, что мы ни эминентно, ни формально, а следовательно, и вообще не можем быть ее причиной, что, следовательно, причина

этой идеи существует вне нас. Но вопрос в том, существует ли такое представление?¹³¹

То, что мы представляем, суть или вещи, или свойства вещей – или субстанции, или модусы. Очевидно, что первые содержат в себе больше реальности, чем последние; поэтому нам надо только исследовать подробнее ценность и содержание представляемых *субстанций*. Таковыми мы считаем собственное существо и вещи вне нас; последние частью сходны с нами, частью же отличаются от нас, представляют собой существа или высшие, или низшие по сравнению с нами; высшие суть Бог и ангелы, низшие – животные и неорганические тела. Соответственно этому существует несколько классов представляемых вне нас субстанций: Бог, ангелы, люди, животные, (неодушевленные) тела. Ангелы являются промежуточными существами между Богом и человеком; если мы имеем идеи двух последних, то идею ангелов можем создать сами и не нуждаемся для этого в оригинале вне нас. Люди суть подобные нам существа, тела которых не наше тело; из представлений о нашем собственном существе и телесных субстанций мы можем образовать представление о других людях.

Идея *Бога* и идея *тел* являются поэтому элементами, из которых, при помощи нашей

собственной деятельности, можно создать представления об остальных субстанциях. Что в телах мы представляем чувственно, то неясно, а потому или ничтожно, или обладает меньшей реальностью, чем наша мыслящая природа; что мы в них представляем отчетливо, то заключается в нашей мыслящей природе или может быть выведено из нее. Ни в каком случае представление о теле не включает в себе больше реальности, чем представление о нашем собственном существе. Поэтому прежде всего нет никакого основания к тому, чтобы мы не могли быть причиной, производящей это представление. Я – мыслящее существо, всякая другая конечная вещь – меньше, чем я; поэтому нет надобности в том, чтобы, когда я представляю конечные существа вне меня, причина и оригинал моего представления находились бы вне меня. Остается поэтому лишь *одно* представление в качестве единственного объекта нашего вопроса – это *идея Бога*¹³².

3. ИДЕЯ БОГА

Я существо конечное, Бог бесконечен; я несовершенен и полон недостатков, он совершенен и без недостатков: невозможно поэтому, чтобы я был причиной *этой* идеи. Или я вообще не могу иметь такого представления, или его причиной должно быть существо той же реальности, т. е. *сам Бог*. Но я имею идею Бога. В этом случае иметь значит то же, что воспринять. Каждое представление, как и каждое явление, имеет свою причину. Если я понимаю ясно и отчетливо, что я не могу быть этой причиной, то я так же ясно и отчетливо познаю, что эта причина должна быть вне меня, что, следовательно, есть существо вне меня. "Если в одной из моих идей представляется столь мощная реальность, что я уверен, что во мне она не может содержаться ни формально¹³³, ни эминентно, что я поэтому не могу быть творцом этой идеи, то следует, *что я не один только в мире*, но что существует еще и другое существо в качестве причины этого представления. Если же такая идея *не* находится во мне, то нет и основания, могущего доказать мне существование отличного от меня существа. Я рассмотрел дело со всех

сторон и со всей тщательностью и до сих пор не мог найти никакого другого результата"¹³⁴.

При помощи идеи Бога должен проясниться мрак вне нашей одинокой самодостовренности и должна быть решена проблема познания. Теперь вопрос гласит: как возможно при помощи идеи Бога познание вещей? На этот пункт направлено дальнейшее исследование, и можно сказать уверенно, что без него не могут быть поняты ни глубина, ни смысл учения Декарта.

Глава четвертая

БЫТИЕ БОГА, ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ САМОДОСТОВЕРНОСТЬ И БОГОДОСТОВЕРНОСТЬ

I. ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА

1. ПРИЧИНА ИДЕИ БОГА

Против человеческого самообмана Декарт предложил самоисследование, то радикальное сомнение, которое оставляет только *одно* достоверным: что мы сомневаемся, мыслим, существуем. Отсюда следовало правило всякой достоверности – что истина состоит в ясности и отчетливости познания. Положение причинности ясно и отчетливо; оно вытекает из положения достоверности, так как невозможно, чтобы мы мыслили и *не* существовали; это было бы деятельностью без субъекта, изменением без субстанции, действием без причины. Из принципа причинности следует, что представление, заключающее в себе больше реальности, чем мы сами, не может быть нашим

действием. Идея Бога заключает в себе больше реальности, следовательно, не мы причина этой идеи; поэтому должно быть существо вне нас, которое не могло бы обладать меньшим совершенством, чем наше представление о нем: причина идеи Бога – сам Бог. Быть причиной значит быть действенным и потому действительным. Существование Бога явствует уже из одной идеи Бога в нас.

В этом заключается исходный пункт решения проблемы познания, почему этот пункт нужно прежде всего укрепить и защитить от всякого сомнения. Наша уверенность в бытии Бога основывается прежде всего на достоверном факте, что мы сами существуем и имеем идею Бога. Но правилен ли вывод? Разве из того, что мы существуем и представляем Бога, действительно следует, что Бог существует? Ведь могло бы быть, что мы были бы в состоянии создать идею Бога собственными силами или что не Бог, не мы сами, а какая-нибудь другая причина произвела бы нас самих и идею Бога в нас. Если можно доказать, что без существования совершеннейшего существа мы и идея его в нас никоим образом не могли бы существовать, то эти сомнения будут рассеяны.

Мы должны были бы быть совершенными для

того, чтобы создать идею совершенного. Этого требует принцип причинности. Фактически мы несовершенны, и если бы даже мы имели способность или задатки к совершенству, то такое совершенство было бы не актуальным, а лишь потенциальным, т. е. становящимся или растущим совершенством, а это то же, что наличное несовершенство. Становление бесконечно, возрастающее совершенство никогда не заканчивается. Поэтому мы постоянно находимся в таком состоянии, которое по сравнению с идеей Бога менее совершенно, чем она. Задатки к совершенству являются фактическим несовершенством; голые задатки еще не деятельность, не производящая причина, следовательно, также и не причина идеи Бога.

Принцип причинности применим не только к нашим идеям, но в такой же степени и к нашему бытию. Допустим, что причина его *не* есть совершенное существо, в таком случае ею должно быть менее совершенное: или я сам, или мои родители, или другие существа, будь их одно или несколько. Если бы я был своим собственным создателем, то я имел бы силу дать себе все те совершенства, которые я имею способность представить: тогда я сделался бы Богом. Я не обладаю этими совершенствами, они были,

значит, не в моей власти, я не был моим собственным создателем. Сохранять значит продолжать творить; *только* тот, кто может творить, может сохранять: я не имею силы сохранять себя, следовательно, не имел и силы создать себя. Продолжительность моего существования не в моей власти и не во власти моих родителей, поэтому и они также не были моими создателями. В качестве мыслящего существа, каковым я являюсь, я должен был бы *сознавать* это полномочие, если бы имел его; я сознаю противоположное, следовательно, я не причина моего существования. Так же мало мыслимо, чтобы божественные совершенства, представляемые мной, имели *более* одной причины, так как кроме единства этим причинам не хватало бы также истинного совершенства, они не были бы, следовательно, тем, чем должны бы быть. Поэтому остается только допустить, что это представление произвело *отличное* от нас и *единственное* существо, или происходящее от высшего, или существующее само по себе. Случай происхождения от высшего существа подлежит отрицанию, так как это значит допустить бесконечную регрессию причин, которой не может быть, ибо тогда невозможно дойти до самой творящей причины, следовательно, до

действия. То творящее существо, которое должно быть отличным от нас и единственным в своем роде, может существовать только *само собой*: это Бог. Отрицать бытие Бога в этом смысле значит объявить невозможными наше собственное существование и идею Бога в нас. "Только из того, что я существую и имею идею совершеннейшего существа, или Бога, следует с полнейшей ясностью, что Бог также существует"¹³⁵.

2. ИДЕЯ БОГА КАК ВРОЖДЕННАЯ ИДЕЯ

Мы получили идею Бога, и так как она не опосредствована ни чувствами, ни как-либо иначе, то мы имеем ее непосредственно от самого Бога, она дана нам изначально, то есть является *врожденной*: Бог запечатлел ее в нас – своем произведении – "как клеймо художника". Это клеймо в данном случае не отличается от произведения, а есть само произведение: Бог не только причина, но и *первообраз* нашего бытия. "Только потому, что Бог создал меня, – говорит Декарт, – я верю, что я создан по его образу и подобен ему. В этом подобии образа и состоит идея Бога. *Это подобие – я сам*. Поэтому я познаю идею Бога той же способностью, что и себя самого. Всякий раз, как я обращаю духовный взор внутрь себя, я вижу не только то, что я полное недостатков, зависимое существо, которое без конца стремится к высшему совершенству, к более великому и лучшему, но я вижу вместе с тем, что та первосущность, от которой я завишу, содержит в себе все совершенства – не только в возможности, как цель *бесконечного* стремления, а в действительности в *бесконечной* степени. Я

познаю бытие Бога. Принудительная сила доказательства заключается в том, что делает необходимым убеждение: я сам вместе с идеей Бога во мне никоим образом не мог бы существовать, если бы на самом деле не было Бога, причем я разумею *того* Бога, которого я представляю, который обладает всеми совершенствами, которых я не могу понять, а могу лишь издали коснуться моими мыслями, который исключает из себя всякого рода несовершенство"¹³⁶.

3. ДОКАЗАТЕЛЬСТВА ОНТОЛОГИЧЕСКОГО И АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ХАРАКТЕРА

Для обоснования бытия Бога Декарт привел несколько доказательств, отличных друг от друга. К философу относятся слишком поверхностно, когда, как это обыкновенно случается, выставляют только его онтологическое доказательство. Мы исследуем сперва содержание этих доказательств, затем их порядок, наконец их глубочайшие побудительные причины.

Правило достоверности гласит: все ясно и отчетливо познанное – истинно. Я познаю в чистой идее Бога ясным и отчетливым образом его существование, которое поэтому вне сомнения: таково умозаключение от понятия вещи к бытию вещи, так называемый *онтологический* аргумент, введенный Ансельмом в схоластическую теологию. Идея Бога дана нам как факт внутреннего опыта; в нашем мире представлений она есть факт, который может получить начало не от нас, а только от самого Бога; следовательно, Бог существует: это доказательство умозаключает от факта к причине, оно ведется а *posteriori* и должно поэтому

называться эмпирическим доказательством.

Факт нашего бытия и идеи Бога в нас можно выразить так: *мы существуем и одарены представлением о совершеннейшем существе.* Так как мы сами не можем быть причиной нашего существования, то ею должно быть такое отличное от нас существо, которое обладает всеми совершенствами, представляемыми нами, так как оно в противном случае не было бы в состоянии создать нас, имеющих идею их: поэтому есть такое совершеннейшее из всех существ, или Бог. Это доказательство идет от природы человека, поскольку она несовершенна и представляет совершенство, к существу и бытию Бога: в нем соединяются два предшествующих доказательства, онтологическое и эмпирическое. Это доказательство мы называем *антропологическим* и прибавляем, что без него не может быть ни понято в духе нашего философа, ни по достоинству оценено онтологическое или метафизическое доказательство: *оно, собственно, и есть картезианское доказательство бытия Бога.*

Достоинно внимания и то, в каком порядке Декарт развивает свои доказательства. Там, где он вводит нас в свои методические рассуждения, стремящиеся к отысканию истины, и потому

придерживается аналитического изложения, он выводит из антропологического доказательства онтологическое, как в сочинении о методе и в "Размышлениях": там – самым сжатым образом, здесь – во всей полноте. Там, где он, напротив, излагает найденные истины в синтетическом порядке, он дает сперва онтологическое, затем антропологическое доказательство, как в геометрическом очерке "Размышлений", включенном в его ответ на вторичные возражения, и в "Принципах". В "Размышлениях" он опирается прежде всего на антропологическое доказательство и только значительно позже, возвращаясь еще раз к идее Бога, развивает онтологическое доказательство¹³⁷.

4. АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО КАК ОСНОВАНИЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО

Онтологическое доказательство Декарта, несмотря на параллель его со схоластическим, в корне отличается от последнего; различие это настолько важно, что обычное оставление его без внимания равносильно полному непониманию учения нашего философа. Декарт должен был быть убежден, что возражения, разрушившие схоластическое доказательство, не касаются его доказательства, ибо он знал эти возражения и в Размышлении пятом разобрал их подробно. Укажем прежде всего ошибки обычного онтологического доказательства.

Из одной только идеи Бога бытие его должно следовать с такой же очевидностью, как из понятия треугольника то, что сумма его углов равна двум прямым, и как из понятия круга – равенство радиусов. Как мы не можем себе представить горы без долины, так точно нельзя мыслить Бога без бытия; как гора необходимо связана с долиной, так неразделимы понятие Бога и бытие его. Или он совершеннейшее существо, или его вообще нет – ибо совершеннейшее

существо не было бы тем, что оно есть, если бы ему чего-нибудь не хватало, а именно – ни много ни мало самой реальности. Тотчас же возникает следующее возражение: наша идея Бога есть такое же представление, как и всякое другое; нельзя допустить, чтобы к этому представлению было применимо то, что неприменимо к другим, а именно что мыслимое существование есть уже действительное. Во всяком другом случае представленный объект только возможен, но не действителен. Один Бог, согласно онтологическому доказательству, составляет исключение: он существует, потому что я его мыслю. А если я его не мыслю? Разве мое мышление не в моей власти? Разве мои мысли не произвольны? Тогда от меня зависело бы, должно ли существовать доказательство бытия Бога или нет! Поэтому следует требовать в качестве главного условия возможности онтологического доказательства, чтобы идея Бога в нас была не произвольной, а *необходимой* и неразрывно связанной с нашим существом мыслью. Если эта необходимость не может найти основания в существе человека, то онтологическое доказательство ошибочно и шатко уже в своем первом исходном пункте, так как ему не хватает солидного основания, на котором бы оно могло

покоиться. Из этого явствует, что оно должно быть обосновано и оправдано *антропологически*.

Между тем, даже если это первое условие исполнено, мы далеки еще от цели. Пусть идея Бога в нас будет необходимой идеей. Разве из этого уже следует бытие Бога? Если мы вынуждены представлять совершеннейшее существо, то, конечно, должны его мыслить действительным, но разве *мыслимая* действительность есть уже *реальная*? Непонятно, каким образом мое представление и мышление могут когда-нибудь выйти из самих себя и свидетельствовать о реальности существа, находящегося по ту сторону всех представляемых и представимых объектов. Поэтому до тех пор, пока идея Бога есть только мое представление, создана моим мышлением, – до тех пор, как бы необходимо ни было это мышление, существование Бога есть также только идея. Мыслимое существование есть и остается только возможным; независимая от меня и моего представления действительность отнюдь не может быть доказуема одним онтологическим путем. Если идея Бога во мне должна доказать бытие Бога, то она должна быть чем-то большим, чем только мое представление, она должна не только представлять бытие Бога, но в известном

смысле быть *им самим*. Допустим, что эта идея, которую я имею, есть выражение Богом своего собственного существа, его непосредственное действие – и в качестве такового она возвещается мне; тогда она, без сомнения, была бы прямым доказательством божественной причинности, следовательно, божественного бытия. Но как же я могу идею, которую нахожу, как представление, в числе других моих представлений, рассматривать как действие *Бога*? И не достаточно того, чтобы я имел право ее рассматривать таким образом, напротив, должно быть так, чтобы я не мог на нее смотреть иначе. Как достоверно то, что существую я сам, так же достоверно эта идея должна быть не моим созданием, а действием Бога во мне. Это и есть подлежащий доказательству пункт, к которому все сводится в учении Декарта о Боге. Если будет доказано, что идея Бога в нас 1) необходима, 2) невозможна в качестве нашего собственного создания, то вопрос будет решен.

Следовало бы показать, что несовершенное существо, подобное нам, не в состоянии создать представление о совершенном. Во всяком случае, познание нашего несовершенства и бессилия, стало быть, исследование собственного существа – наш *самоанализ* должен быть первым шагом на

пути к Богопознанию. Не только первым шагом, но также и *светом* на этом пути! Этого света, освещающего учение Декарта о Боге и его онтологический аргумент, совершенно нет у схоластического доказательства. В последнем главное дело в том, что мы представляем себе совершенное существо; главный же пункт доказательства Декарта – в том, что мы представляем совершенство, *которого мы сами не имеем и потому что мы его не имеем*. Поэтому онтологическое доказательство идет у него рука об руку с антропологическим, основывающимся на человеческом самопознании. Если из человеческой природы явствует, что она должна представлять совершенное существо, тогда только онтологическое доказательство имеет верный исходный пункт; если, равным образом, из человеческой природы явствует, что Божественная идея не ее создание, а проявление или действие Бога в ней, тогда только этот аргумент может достичь цели.

Условиями, которые должны сопутствовать нашей идее Бога для того, чтобы она имела силу доказательства бытия Божия, являются поэтому ее необходимый или изначальный замысел и ее божественное происхождение: и то, и другое Декарт соединяет в выражении "*врожденная*

идея". Не из простой идеи Бога выводится его существование, а из *врожденной* идеи, которая в качестве проявления или действия Бога есть выражение божественного бытия в нас. Из этой присущей нам от рождения идеи Бога вывести его существование значит то же, что из бытия Бога в нас познать бытие Бога. Это не опосредованное умозаключение, а непосредственный вывод, не силлогизм, а простая достоверность; мы переходим от понятия Бога к его бытию не как к чему-то новому, а в понятии открываем бытие не как признак в числе других – это понятие есть само божественное действие и бытие. Познание последнего не обусловлено поэтому никакими промежуточными членами, оно так же интуитивно, как наша самодостоверность; и то, и другое одинаково ясно, одинаково достоверно. Как из "cogito" непосредственно следует "sum", так же из "Deus cogitatur" следует непосредственно "Deus est"¹³⁸. Совершенно так же достоверно, как то, что я есмь, и то, что есть существо вне меня; совершенно так же достоверно, как и то, что я есмь, я знаю теперь, что я *не один*, что вне и независимо от меня есть еще другое самостоятельное существо. В положении "cogito ergo sum" дух был как бы погружен в себя монологически, он отвратился от

рассмотрения внешних вещей и из своего внутреннего мира не добыл никакой другой достоверности, кроме достоверности своего собственного существования. Производя смотр своим идеям, он открывает *одну*, превосходящую все остальные и обнаруживающую с первого же взгляда свое высшее происхождение; между тем как все прочие представления постоянно повторяют одинокому мыслителю: "*Ты существуешь, я только зеркало твоего существования, действие твоей способности!*" – только это одно возвещает ему: "*Я существую, я в тебе другое и несравненно лучшее существо, чем ты сам, и потому я возник не из тебя, а из своего первообраза!*" Относительно всех прочих объектов факт моего представления свидетельствует о возможности их существования и только в этом единственном случае – о необходимости его; для всех прочих объектов понятие и вещь, существо и бытие, "essentia" и "existentia"¹³⁹ суть два различных момента, для одного этого объекта то и другое тождественно.

II. САМОДОСТОВЕРНОСТЬ И БОГОДОСТОВЕРНОСТЬ

1. ДОСТОВЕРНОСТЬ НАШЕГО НЕСОВЕРШЕНСТВА

Положение "Deus cogitatur, ergo Deus est" должно стать столь же достоверным, как и положение "cogito ergo sum". Метод требует дедуктивного соединения истин, поэтому между обоими этими положениями должна существовать ясная непосредственная связь, и так как положение "cogito" незыблемо, то его следует понимать как основание положения "Deus cogitatur". Наше представление о Боге необходимо, если оно непосредственно заключено в представлении о нашем собственном мыслящем бытии и дано нам через него, если наше самосознание и Богосознание образуют две стороны одного и того же созерцания, которые относятся друг к другу совершенно так же, как правое и левое, вверх и вниз. Эта связь между "cogito" и "Deus cogitatur", между самодоверностью и Богодоверностью является подлежащим доказательству и

освещению пунктом, без которого учение Декарта останется непонятым.

Нельзя, как это обыкновенно происходит, понимать и излагать это учение так, что оно сначала обещает метод, затем не сдерживает своего обещания, а делает скачок от принципа самодоверности к принципу причинности и далее к онтологическому доказательству бытия Бога, из существа Бога выводит некоторые его свойства, в том числе и истинность, и затем смело переходит к познанию вещей. Если бы с развитием идей Декарта дело обстояло так, то в нем не заключалось бы никакого методического прогресса, и имело бы полную силу возражения Эпистемона, что с положением самодоверности не тронешься с места: "В самом деле, прекрасное познание! Вы обладаете методом, который позволяет все подвергнуть сомнению для того, чтобы не оступиться, и поэтому топчетесь на одном месте, не делая ни одного шага вперед!" Эпистемон говорит то, что влагает ему в уста Декарт! Философ знал это возражение¹⁴⁰.

Чтобы открыть методическую эволюцию мысли от самодоверности до Богодоверности, нужно положение первой – "cogito" или "sum cogitans" – понимать именно в

том смысле, какой имеет в виду философ. Потребность в истине требует самоанализа, приводящего к выводу, что мы действительно обманываемся в столь многих случаях – а потому возможно, что и постоянно, – что не имеем основания считать какое-либо из наших воззрений истинным, а, напротив, находимся в состоянии сплошной неуверенности и совершенно лишены истины. На *этом* самопознании основывается то всеобъемлющее сомнение, которое допускает возможность обмана во всех без исключения случаях и ясно познает, что нам недостает истины. Картезианское сомнение есть не что иное, как достоверность *этого недостатка, этого нашего сплошного интеллектуального несовершенства*. В одном и том же акте сомнение открывает нам и нашу мыслящую природу, и нашу несовершенную интеллигенцию. Не напрасно "cogito ergo sum" следует непосредственно из "de omnibus dubito"¹⁴¹. Существо, бытие которого мне непосредственно явствует, – *это я сам*; существо, в обладании которого истиной я всецело сомневаюсь, относительно умственного превосходства которого я совершенно заблуждаюсь, тоже *я сам*. Кто в картезианском "cogito", в этом самодостоверном выражении

собственного мышления, не усматривает вместе с тем (что относится к настоящему состоянию мышления) признания своей полной интеллектуальной нищеты, тот не понимает, каков смысл упомянутого положения, и не знает ни его темы, ни его происхождения. Самодостоверность собственного мыслящего бытия проистекает из сомнения и проникнута убеждением в том, что наше мышление лишено познания, не обладает истиной и несовершенно.

Познать собственное несовершенство значит стремиться к совершенству и потому представлять его. Идея совершенства поэтому необходимо и непосредственно связана с актом, который удостоверяет нас в нашем несовершенстве, и даже заключена в нем. Именно в этом состоит глубокая и теперь очевидная связь между картезианским "cogito" и "Deus cogitatur"¹⁴².

2. ИДЕЯ СОВЕРШЕННОГО И ЕЕ ИЗНАЧАЛЬНОСТЬ

Как необходимо мое представление о самом себе, так необходима и идея Бога; как необходима достоверность моего собственного несовершенного бытия, так необходимо и представление о совершенном. Это *представление* необходимо и неотделимо от нашего собственного мышления; но отсюда еще никоим образом не следует *существование* совершеннейшего существа. Напротив того, против этого вывода возникает в этом пункте целый ряд возражений. Если совершенное есть цель нашего стремления, то, сколь бы необходимым ни было представление такой цели, оно все же может быть только идеей, находящейся в нас и нами порожденной. Мы познаем недостаточность и границы наших возможностей с помощью наших же усилий; мысленно отменяя первые и увеличивая последние, мы приходим известной *via eminentiae*¹⁴³ к представлению совершеннейшего существа, которое есть не что иное, как наше собственное несовершенное, за вычетом всего того, что означает первый слог. Именно потому,

что идея совершенного вытекает из осознания несовершенной человеческой природы, она является только отображением совершенного, только *идеей*, но не *Богом*, и антропологическое доказательство, обещавшее поддержку онтологическому, по-видимому, его только изрядно расшатывает.

Совершенно верно, что из идеи несовершенного, если мы отбросим недостатки, может произойти идея совершенного и проникнуть в сознание. Но этим проблема еще не разрешается, появляется вопрос: *как возникает идея несовершенного?* Как доходим мы до познания нашего собственного несовершенства? Одно дело *быть несовершенным*, другое – *познать, что человек таков*. В первом случае несовершенство есть состояние, в котором я нахожусь, во втором – предмет, который я себе разъясняю. Это познание по меньшей мере не несовершенно, а так же совершенно, как истинно. Что я нахожусь в состоянии самообмана, это несомненное доказательство моих недостатков; что я прорываюсь за пределы этого состояния и *опознаю* свой самообман – это неопровержимое доказательство находящегося во мне совершенства, без которого я пребывал бы во мраке заблуждения и никогда не дошел бы до

идеи моего несовершенства.

Если речь идет о произведении искусства, то каждый знает, что тот, кому видны яснейшим образом недостатки этого произведения, знаток в искусстве, ибо ему известны те совершенства, которыми обладает искусство и которых требует природа данного произведения. Для идиота не существует недостатков; он или находит все хорошим, или ругает все сплеча. Несовершенства видит только знаток, они познаваемы только в свете совершенного; этот свет освещает ту "via eminentiae", на которой человек воображает найти впервые идею совершенства; неудивительно, что он ее находит, ведь он имел ее и должен был иметь, когда узрел свое собственное несовершенство. Без истины нет потребности в истине, нет самоисследования, нет заблуждения в самом себе и во всех наших представлениях, нет сомнения, нет самодостоверности, нет "cogito ergo sum".

3. ИЗНАЧАЛЬНОСТЬ, РЕАЛЬНОСТЬ И ИСТИННОСТЬ БОГА

Теперь отношение становится обратным, и то, что казалось следствием, на самом деле есть основание: из идеи совершенного проистекает идея несовершенного, первая *изначальнее* второй, следовательно, также *изначальнее* познания нашего собственного несовершенства, нашего собственного мыслящего бытия. В нашей Богодостоверности коренится наша самодостоверность. Идея Бога не есть только идея в числе других – она единственна в своем роде, ибо от нее исходит весь свет, она не только так же ясна и очевидна, как представление о нашем собственном существе, а гораздо яснее, ибо только она и освещает это представление: "*Из всех идей, которые мы имеем, она самая ясная и отчетливая, а потому и самая истинная*"¹⁴⁴. Это положение Декарта только теперь становится понятным.

Но раз *изначальность* идеи Бога, ее независимость от нашего мышления и бытия, то, что она является причиной нашего самопознания, становится очевидным, то вместе с этим сама собой ясна и *реальность* Бога. Доказано, что идея

совершенства, при ее изначальности, не только идея, но и сам *Бог*. Без действительности Бога невозможна никакая идея о нем, никакая идея о совершенном в нас, никакое познание нашего собственного несовершенства, никакое "de omnibus dubito" и никакое "cogito ergo sum". В этой связи мы познаем ход идей Декарта в его методической основательности.

И не только то, *что* существует Бог, теперь вне всякого сомнения (потому что бытие и идея Бога вообще только и делают возможным истинное сомнение), но также и то, *что* он такое. Идея, которая освещает для нас состояние нашего *интеллектуального* несовершенства, не может быть ничем иным, кроме самого *интеллектуального совершенства*, с которым несовместимы никакие недостатки. Этот Бог поэтому есть сама абсолютная истина и истинность, исключаяющая вместе с обманом и всякое намерение обманывать¹⁴⁵.

Вместе с этим устраняется последнее и самое сильное сомнение, стоявшее в нашем самоанализе на пути возможности истинного познания. Теперь я знаю, что никакой демон не загнал меня в призрачный мир и не поразил полной слепотой. Если бы я был безвыходно заключен в иллюзии, как в темной, подобной лабиринту тюрьме, то я

не мог бы *сомневаться*, так как сомнение уже доказывает, что я познаю обман и что мне присуща частица *истинного* света. Теперь сомнение разрешено: познание вещей возможно, мои представления не обманчивые образы, вещи таковы, какими я их представляю, когда созерцаю их в этом истинном свете, т. е. когда познаю их ясно и отчетливо.

Рассмотрев таким образом учение Декарта о Боге в его истинной целостности, мы должны прийти к выводу, что положения об идее, реальности и истинности Бога не назидательные утверждения, а *принципы*, обосновывающие познание, на которых зиждется дальнейшая часть системы.

Глава пятая
ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЗАБЛУЖДЕНИЯ.
УМ И ВОЛЯ.
ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СВОБОДА

I. ЗАБЛУЖДЕНИЕ КАК ВИНА ВОЛИ

1. ФАКТ ЗАБЛУЖДЕНИЯ

Возможность познания твердо установлена. С этой достоверностью возникает новое, противоположное первому сомнение, так как возможность познания, по-видимому, обоснована так, что исключается заблуждение. Сначала ничто не казалось очевиднее нашего заблуждения, теперь ничто не кажется проблематичнее его. Если наше мыслящее существо происходит от первоисточника света и истины, если мы не находимся во власти обмана и мир, представляемый нами, не ложный образ, а истинно действителен, – то откуда же происходит возможность заблуждения и то состояние ослепления, в котором мы находимся фактически? Основание их не может заключаться

ни в Боге, ни в природе наших представлений, следовательно, их следует искать только в нас самих. Не нас обманывают, а мы обманываем сами себя. Всякое заблуждение есть *самообман*. Вопрос гласит: в чем состоит самообман и из какого источника он проистекает?¹⁴⁶

Было уже раньше показано, что в нашем голом представлении заблуждение еще не имеет места и что возможность заблуждения впервые возникает вместе с суждением, объявляющим наше представление состоянием или свойством вещей. В суждении такого рода и совершается или выражается ошибка. Но это выражение ошибки не есть ее источник. То, что утверждается в суждении, Méd. IV, pg. 298. или истинно, или ложно; истинное или ложное утверждение еще не составляет моего заблуждения. Я заблуждаюсь лишь тогда, когда начинаю считать истинное суждение ложным, сомнительное – достоверным, достоверное – недостоверным. Считать истинное суждение ложным значит отрицать его; считать ложное суждение истинным значит утверждать его; когда я принимаю сомнительное суждение за достоверное, а достоверное за сомнительное, то в первом случае я отрицаю недостоверность, во втором – достоверность его. Из этого явствует, что не в суждении как таковом, а в нашем

принятии или устранении, в нашем *утверждении* или *отрицании* суждения состоит собственно заблуждение, а поэтому и источник его может заключаться только в нашей способности что-либо утверждать или отрицать, принимать или отклонять.

Эта способность требует более подробного определения. Если бы мы были *вынуждены* каждое истинное суждение утверждать, каждое ложное – отрицать, то мы не могли бы заблуждаться. Поэтому заблуждение может проистекать лишь из такой способности утверждения или отрицания, которая исключает принуждение и целиком зависит от нашего усмотрения. Эта необусловленная и свободная способность – как отрицать, так и утверждать одно и то же – есть *воля*, или свобода выбора (произвол). Суждение есть продукт ума, утверждение или отрицание его – дело *воли*: заблуждение заключается в том, что мы предпочитаем истинному суждению ложное, что мы охотнее имеем последнее; оно возможно только благодаря тому, что выбор между обоими находится вполне в нашей власти. Поэтому ясно, что в заблуждении участвуют сообща обе способности – и ума, и воли, когда воля в силу своей свободы является виновной в заблуждении

при посредстве ума, или, что то же, когда воля отклоняет ум от пути к познанию¹⁴⁷.

2. ВОЛЯ И УМ

Чтобы полнее исследовать источник заблуждения, надо подробнее исследовать соотношение обеих этих способностей. Если бы воля была вынуждена утверждать истинное суждение, отрицать ложное, считать таковым недостоверное, то она была бы связана с умом, находилась бы под его властью и руководством и была бы по своему значению так же ограничена, как он. Но, как только что было указано, дело обстоит не так. Наш ум ограничен: существует много такого, что либо совсем недоступно его пониманию, либо доступно не в ясной и отчетливой форме, но нет ничего, к чему бы воля не могла относиться утвердительно или отрицательно, принимая или отвергая, или индифферентно, т. е. ни утвердительно, ни отрицательно; сфера ее действия поэтому больше сферы действия ума, она распространяется на познанное так же, как и на непознанное, и может относиться и к тому, и к другому как утвердительно, так и отрицательно. "Воля поэтому *больше, чем ум*".

Она не только больше; так как воля простирается на *все* – тогда как последний в

своем познании ограничен определенной сферой, – то воля является *неограниченной*, между тем как ум ограничен. Эта безусловная величина воли есть наша свобода или наше Богоподобие. "Воля, или свобода воли, – говорит Декарт, – есть единственная из всех способностей, которая, по моему опыту, так велика, что я не могу себе представить большей. Эта способность и есть главным образом то, благодаря чему я считаю себя подобием Бога". Но если воля и ум так относятся друг к другу, что последний подчинен естественному пределу, между тем как первая совершенно свободна, то ясно, что ни одна из обеих способностей, взятая сама по себе, не может быть источником заблуждения: им не может быть один ум, ибо, как наша естественная (зависящая от Бога) способность познания, он не способен к обману; им не может быть одна воля, ибо она, как наша безусловная способность к свободе, божественна в собственном смысле этого слова¹⁴⁸.

Та совокупная деятельность обеих способностей, благодаря которой рождается заблуждение, должна, следовательно, состоять в том, что человеческая воля в силу своей свободы искажает ум и превращает истинный свет в блуждающий огонь. Заблуждение не может быть

ничем иным, как вменяемым в вину неразумием.
Это положение нужно пояснить.

3. ВМЕНЯЕМОЕ В ВИНУ НЕРАЗУМИЕ

В силу своей неограниченности воля простирается как на познанное, так и на непознанное, как на сферу, освещенную умом, так и на темную; в силу своей свободы она может как одну, так и другую и утверждать, и отрицать. Но если она утверждает или отрицает независимо от ясного и отчетливого познания, то она поступает *неосновательно*, т. е. она судит без основания и потому заблуждается в каждом случае независимо от того, как она судит и какое суждение она утверждает или отрицает. Значит, заблуждение простирается гораздо дальше, чем мы определили вначале. И утверждение истинного суждения есть заблуждение, если оно безосновно. Я делаю некое утверждение, не зная того, что оно истинно и почему оно истинно, я сужу во мраке, ищу ощупью и наудачу истину и отношусь к ней, как слепой петух к зерну. Если я хочу быть правдивым перед самим собой, то должен признать, что я не знаю, как обстоит дело с данной вещью, мне это неясно, и потому я уклоняюсь от всякого положительного утверждения. Но раз я сужу, я воображаю себе уверенность, которой не имею, следовательно, я

обманываю самого себя, т. е. я заблуждаюсь. Или я хочу выставить напоказ уверенность, которой у меня нет и о которой я знаю, что ее у меня нет, следовательно, я ввожу в заблуждение других, т. е. я обманываю. Если утверждаемое суждение по своему содержанию ложно, то явное заблуждение будет двойным, одновременно фактическим и психологическим, я обманываюсь и в предмете, и вместе с тем в себе самом. Повторяя ранее приведенный пример, можно сказать: нет заблуждения в том, что солнце представляется мне движущимся диском; я заблуждаюсь тогда, когда начинаю утверждать, что солнце есть такой движущийся диск; я заблуждаюсь фактически и психологически, когда утверждаю геоцентрическую систему; я заблуждаюсь, когда без уразумения оснований отрицаю эту систему и считаю истинной противоположную.

II. ВОЛЯ К ИСТИНЕ

1. ПРЕДОТВРАЩЕНИЕ ЗАБЛУЖДЕНИЯ

Заблуждение состоит в безосновном утверждении, источником его является произвол, безосновная способность утверждать и отрицать. В этой же способности заключается и сила ни утверждать, ни отрицать, т. е. воздерживаться от всякого безосновного утверждения или, что то же, устранять всякое заблуждение. Если я правдив по отношению к самому себе, то я должен познать состояние моей личной неуверенности и недостаток моего понимания, а в силу этого познания я буду в состоянии удержаться от всякого суждения и призрачного знания. Но если в *каждом* случае, когда мы заблуждаемся, возможность не заблуждаться нам доступна, то всякое заблуждение, в которое мы впадаем, является нашим собственным делом и виной; мы не заблуждались бы, если бы наше познание было совершенно, но оно несовершенно, это несовершенство не наша вина, а недостаток или ограниченность нашей природы; без этого недостатка не было бы

никакой возможности заблуждаться, но и имея его, мы все-таки могли бы избежать заблуждения, если бы предусмотрительно воздерживались от суждения и никогда не желали бы казаться знающими более того, что в действительности уразумели ясно и отчетливо, – *если бы мы обоснованному суждению никогда не предпочитали необоснованного*. Такой выбор порождает заблуждение, наша свобода воли делает возможным выбор. Обоснованных суждений мало, необоснованных много, казаться более знающим, чем на самом деле знаешь, очень соблазнительно, и это дает повод к злоупотреблению свободой, благодаря которому мы оказываем предпочтение необоснованным суждениям перед обоснованными. Теперь можно сказать точнее, что вносит в заблуждение ум и что – воля: вклад ума заключается в его ограниченности, вклад воли – в ее вине; ограниченность ума – естественный недостаток, вина воли – нравственный, это изъян в личной правдивости, в истинном самопознании и самоанализе¹⁴⁹.

Из данного объяснения следует, что мы повинны в заблуждении, когда трактуем непознанное как познанное. К непознанному относится также непознаваемое. Намерения Бога

мы не в состоянии познать, поэтому также не имеем права хотеть что-либо познавать при помощи этих намерений: теологическое объяснение естественных вещей есть, стало быть, заблуждение. "Уже на этом основании весь род причин, заимствованных из понятия цели, не должен, по моему мнению, иметь места в объяснении природы, так как я считаю безумной отвагой домогаться узнать намерения Бога". Тут Декарт сходится со *Спинозой*, и тот, и другой отрицают значение понятия цели для объяснения вещей: первый вследствие непознаваемости божественных намерений, второй – вследствие их невозможности. Переход от непознаваемости к невозможности не так велик и является необходимым требованием в духе рационализма¹⁵⁰.

То, что мы заблуждаемся, является виной не Бога, а нашей. Раз наша воля является причиной заблуждения, то ясно, что последнее не относится к числу деяний Бога. Но и несовершенство нашей интеллектуальной природы не наносит никакого ущерба божественному совершенству. Последнее требует совершенства божественных творений, состоящего *в целом* и не только не страдающего от недостатка единичных вещей, а, напротив, вытекающего из него. Несовершенство нашего

ограниченного бытия является, принимая во внимание целое, а следовательно, также и Бога, совершенством. "То, что, существуя оно в отдельности, быть может, вполне справедливо должно было бы считаться несовершенным, может быть очень совершенным, будучи рассматриваемо как часть целого". Здесь сходятся Декарт и Лейбниц. Оправдание совершенства целого несовершенством индивидуального составляет основную мысль лейбницевской теодицеи, равно как недействительность целей и понятия цели – основную мысль учения Спинозы¹⁵¹.

2. НИЗШАЯ И ВЫСШАЯ СВОБОДА ВОЛИ

Наше заблуждение есть вина нашей воли, оно проистекает из свободы воли и устранимо с ее же помощью. Поэтому в сфере последней мы должны различать известные состояния или ступени, на которых она в зависимости от собственного поведения является виновной в заблуждении или устраняет его; существуют, стало быть, различные ступени свободы, низшие и высшие, и самой низкой должна считаться та, которая непосредственно порождает заблуждение. Последнее состоит в безосновном утверждении или отрицании и вытекает из безосновного отношения воли, т. е. из чистого произвола, не руководствующегося никакими разумными основаниями в выборе своих суждений или в своих действиях. Поэтому индифферентность воли есть низшая ступень свободы. Свобода тем выше и воля тем свободней, чем яснее основания, по которым она утверждает или отрицает, т. е. чем разумнее она действует. Безразличие, которое я проявляю, когда никакие доводы разума не влекут меня в одну сторону более, чем в другую, составляет

низшую ступень свободы и доказывает не ее совершенство, а только отсутствие познаний. Если бы я всегда ясно знал, что истинно и что хорошо, я никогда не сомневался бы, как судить и что выбрать, и относился бы ко всему вполне свободно, но не индифферентно"¹⁵². Так отличается от низшей высшая, от индифферентной и безосновной разумная, от непознающей и слепой просветленная свобода. Только благодаря последней возможны нравственные поступки. Отсюда явствует основная мысль учения Декарта о нравственности.

3. СВОБОДА ОТ ЗАБЛУЖДЕНИЯ

В этом месте вновь освещается самым ясным образом начало всего учения. Чтобы прозреть от укоренившегося в нас самообмана, есть только одно единственное средство: мы должны усомниться в самих себе, подвергнуть сомнению достоверность и реальность всех наших представлений, привыкнуть к этому сомнению и укрепить в себе этот *самоанализ* так же прочно, как укоренился в нас *самообман*. Такое интеллектуальное превращение может произойти только при помощи *воли* – воли к истине. Теперь мы видим сущность нашего самообмана и сомнения, направляющегося против него. Заблуждение заключается не в наших представлениях, а в наших суждениях, причем не в суждениях как таковых, а в их безосновном утверждении или отрицании, следовательно, в волевом акте, от которого мы свободны воздержаться. Таким образом, в последней инстанции именно воля затемняет рассудок и ввергает нас в заблуждение; равным образом воля же оберегает нас от заблуждения и освобождает от него.

Мы хотим утверждать или отрицать, еще не

подумав и не познав: в этом заключается наша, неправда по отношению к самим себе, наш самообман, наше заблуждение. Мы хотим утверждать или отрицать только после того, как познали ясно: в этом заключается правда по отношению к самим себе, сомнение в правильности наших представлений, уразумение нашего незнания, твердая решимость мыслить ясно и отчетливо и не судить до тех пор, пока мы не познаем ясно. Соблюдать это решение как непреложный закон – это дело воли и характера. "Так приобретаем мы свободу не заблуждаться, как род привычки, и в этом заключается величайшее и самое главное совершенство человека"¹⁵³.

Глава шестая

ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ МЕЖДУ ДУХОМ И ТЕЛОМ. ПЕРЕХОД К НАТУРФИЛОСОФИИ

I. СУБСТАНЦИАЛЬНОСТЬ ВЕЩЕЙ

1. БЫТИЕ ТЕЛ

После того, как доказана возможность познания и объяснена возможность заблуждения, следует теперь перейти к вопросу: как обстоит дело с реальностью предметов, представляемых нами в качестве *вещей вне нас*. Чувственная вера утверждает эту реальность, самоисследование и сомнение потрясли веру в истинность чувственного представления. Идея Бога дала мне возможность познать, что я не один в мире; из совершенства Бога должно мне стать ясным, что несовершенство моего бытия принадлежит к совершенству целого; я несовершенен, потому что ограничен, я ограничен, потому что я не целое, а только часть его, не единственное существо, кроме Бога, а только одно из многих существ:

следовательно, кроме меня в мире есть и другие существа.

Мои представления истинны, поскольку я не обманываю сам себя; вещи таковы, какими я их представляю, если я мыслю ясно и отчетливо. Они являются мне как *тела*. Не самообман ли это явление? Существуют ли тела в действительности?

Достоверно, что представления или образы тел имеются налицо перед моим духом, что я *воображаю* себе бытие последних. Если мое мышление может быть единственной причиной этого воображения или, что то же, если мышление и воображение совершенно идентичны, то нет основания объяснять внешней причиной тот факт, что я представляю себе тела. Но воображение, по-видимому, отлично от чистого мышления. Я ощущаю это различие, коль скоро к одному и тому же объекту отношусь мысля или воображая его; довольно трудно образно представить тысячеугольник, тогда как его так же легко мыслить, как и треугольник. Так как сущность духа состоит в мышлении, то, очевидно, способность воображения не только зависит от духовной природы, но и требует связи ее с телесной; видимо, без тел невозможно было бы наше воображение тел. Поэтому факт этого

воображения должен иметь силу основания, из которого должно явствовать бытие тел. Все доказательство зиждется на недоказанном предположении, что мышление и воображение отличны друг от друга и что воображение нечто иное, чем простая модификация мышления. Этим путем бытие тел в лучшем случае можно сделать вероятным, но не достоверным¹⁵⁴.

Искомое доказательство, как кажется, с гораздо большей уверенностью может опереться на факт *нашего чувственного восприятия*. Как возможны без действительности тел такие аффекты, как удовольствие и скорбь, такие позывы, как голод и жажда, такие настроения, как радость и печаль, такие ощущения, как твердость и мягкость, теплота и холод, цвета и тона, ощущения запаха и вкуса? Достоверно, что мы имеем такие представления, что они самые живые и самые сильные из всех, что они возникают без нашего содействия, следовательно, по-видимому, происходят от вещей, вне нас находящихся, что о последних мы не можем получить никаких сведений иначе, как через наши чувственные впечатления, почему мы считаем их выражением самих вещей, их вернейшими отпечатками. Непроизвольно относим мы наши чувственные представления к

телесным причинам, как бы побуждаемые к этому естественным инстинктом; мы смотрим на эти представления, так как они суть первые, получаемые нами, как на элементы всех остальных, и приходим таким образом к воззрению, что в наш интеллект все идеи входят через чувства и что все чувственные впечатления производятся телесными причинами. Однако мы ведь знаем, как мы сильно обманываемся относительно истинности наших чувственных представлений, и не только во сне, во время которого они не имеют никакой реальности, но также и бодрствуя, когда восприятие являет нам один и тот же предмет то таким, то иным, а подчас и совершенно нас обманывает. Четырехугольная башня издали кажется круглой; после ампутации боль ощущается в том члене, который уже отнят от тела. Поэтому бытие тел так же трудно сделать достоверным, основываясь на нашем ощущении, как и основываясь на нашем воображении¹⁵⁵.

Достоверно лишь то, что мы имеем чувственные представления, что они должны иметь причину и что производящая их способность существует или в нас, или вне нас. Тем, что производит впечатления, в нас может быть только ум или воля; тогда мы должны были

бы либо мыслить, либо желать этих впечатлений; но ни того, ни другого нет, впечатления появляются без содействия мышления и хотения, часто даже против воли, поэтому причиной их не может быть наш дух, т. е. не можем быть мы сами. Следовательно, причина существует *вне нас*: или в Боге, или в вещах иной природы, чем Бог и чем наше собственное духовное существо. Допустим, что Бог – причина наших чувственных представлений, тогда последние должны были бы созидаться им или непосредственно, или посредством промежуточных причин высшего порядка; они возникали бы способом, от нас совершенно скрытым и остающимся таковым, тогда как сама наша природа побуждает нас искать источник этих представлений совершенно в другом направлении. Истинный источник остался бы тогда для нас не только скрытым, мы не только были бы по отношению к нему в положении слепых, но были бы опутаны полнейшим *обманом*, который являлся бы не самообманом, а без нашей вины проистекал бы из свойств нашей природы; тогда сам Бог вводил бы нас в заблуждение, а это противоречит божественной правдивости (интеллектуальному совершенству). Достоверно, следовательно, что причина наших представлений о телах – не мы

сами, не Бог, а сами тела. Так называем мы отличные от Бога и духа естества. *Тела существуют.* Ближайший вопрос теперь: *что такое тела?*¹⁵⁶

2. СУБСТАНЦИИ. БОГ И ВЕЩИ

Теперь нам ясно, что тела существуют действительно, как причины наших представлений о телах, что они существуют независимо от нашего мышления и для своего бытия не нуждаются в нашем существовании. Такое самостоятельное существо Декарт называет субстанцией. "Я говорю: две субстанции в действительности отличны друг от друга, если каждая из них может существовать без другой". "В том именно и заключается сущность субстанций, что они взаимно исключают друг друга". Такое определение приложимо к телесной и к духовной природе: каждая из них существует независимо от другой, каждая в этом отношении субстанция. Но только в этом отношении. Так как если субстанция есть существо, не нуждающееся для своего существования *ни в каком другом,* следовательно, совершенно независимое, то, строго говоря, субстанциальным могло бы быть только такое существо, которое само ни от чего не зависит, но от которого зависит все остальное. Если бы таких субстанций было несколько, то они должны были бы исключать взаимно друг

друга, а потому ограничивать и обуславливать друг друга; поэтому абсолютно независимым существом, субстанцией в истинном смысле слова может быть только *одно-единственное* существо.

Эта единственная субстанция есть Бог. Он субстанция в абсолютном смысле, дух и тело – субстанции в смысле относительном; Бог бесконечен, дух и тело, напротив, конечны, так как они взаимно исключают и ограничивают друг друга. Таким образом, существуют двоякого рода субстанции: Бог и вещи; Бог – бесконечная субстанция, вещи – конечные. Мы не можем назвать их двумя *видами* субстанции, так как они не имеют общего родового понятия. Декарт говорит вполне определенно, что слово "субстанция" не может быть употребляемо в одном и том же смысле ("univoce") в приложении к Богу и вещам. Духи и тела по отношению к Богу – зависимые существа, потому что они нуждаются для своего бытия в существовании и активности Бога. Поэтому по отношению к миру, или совокупности конечных вещей, понятие субстанции следует ограничить тем, что оно должно обозначать такие существа, которые нуждаются для своего бытия только в божественном содействии. "Под субстанцией, не нуждающейся ни в каком отношении в другом

существе, можно понимать только одну-единственную, а именно *Бога*; все другие, напротив, могут, разумеется, существовать только при помощи Бога. Поэтому название субстанции "univoce", как выражается схоластика, неприложимо к Богу и к другим существам, т. е. нет такого значения слова "субстанция", которое могло бы применяться к одному и том же смысле и к Богу, и к созданиям"¹⁵⁷.

В этом объяснении имеют важное значение два понятия: *единственность* субстанции, в противоположность которой вещи (духи и тела) могут быть названы субстанциями только не в собственном смысле, стало быть, собственно не суть субстанции, и *содействие Бога*. Первое понятие содержит мотив спинозизма, второе – окказионализма.

3. АТТРИБУТ И МОДУС

Субстанции различаются коренным образом. Что они такое – это познаваемо только из их внешних проявлений или качеств; свойство, составляющее характерную особенность субстанции, необходимо ей подобающее или присущее, называется *атттрибутом*. Атрибут есть качество, без которого субстанция не может ни быть, ни мыслиться; в пределах его возможны различные и изменяющиеся определения; атрибут остается, но он может принимать различные виды и выражаться многообразно: эти виды и способы выражения называются *модусами* или *модификациями*. Субстанция и атрибут могут быть мыслимы без модусов, но последние без первых немислимы, поэтому модусы суть не необходимые, а случайные свойства субстанции, и в этом смысле они называются *акцидентиями*. Так, дух не может существовать без мышления, но, конечно, может существовать, не воображая того или другого объекта и не желая его: мышление есть атрибут духа, воображение и желание суть модификации мышления. Фигура немислима без пространства, пространство же мыслимо без фигуры; фигуры суть модификации

пространства, которое само составляет необходимый атрибут телесной природы. Субстанция не может изменять своего существа, а может изменять лишь свои модусы; перемена в ее состояниях и вместе с тем всякое изменение вообще охватываются понятием модуса. В Боге невозможна никакая перемена, поэтому он имеет только атрибуты, а не модусы¹⁵⁸.

В этих понятиях заключены все виды различий. Последние имеют место либо между различными субстанциями; либо между субстанцией и атрибутом, равно как и между различными атрибутами; либо между субстанцией и модусом, равно как между различными модусами: первый вид различия Декарт называет *реальным*, второй *рациональным*, третий *модальным*. Реально, например, различие между духом и телом, рационально различие между духом и мышлением, телом и протяжением, протяжением и делимостью, модально различие между телом и фигурой или фигурой и движением¹⁵⁹.

II. АТРИБУТЫ ВЕЩЕЙ

1. ЛОЖНЫЕ АТРИБУТЫ

Мы познаем сущность вещей из их необходимых свойств, или атрибутов. Вопрос, в чем они состоят, может теперь служить формулировкой проблемы познания. Что такое вещи *сами по себе*? Что они такое как объекты нашего ясного и отчетливого представления? На этот вопрос можно было бы ответить просто, если бы вещи не были вместе с тем и объектами нашего неясного и неотчетливого представления. В рассмотрении этих обоих родов мышления заключается труднейший и критический пункт, задача, без разрешения которой не может быть и речи о познании самих вещей. Что мы представляем в вещах ясно и отчетливо, то составляет их истинный атрибут; что мы представляем в них неясно и неотчетливо, то составляет их ложный атрибут.

Речь идет, стало быть, о критическом обособлении одного от другого. Если от нашего созерцания вещей мы отвлечем ложные атрибуты, то останутся истинные. Какие же атрибуты

являются ложными и воображаемыми? Очевидно, это все те свойства, которые мы приписываем вещам как таковым, тогда как они присущи нашему субъективному характеру представления. Когда мы считаем свойствами вещей то, что есть свойство только нашего мышления, то мы приписываем телам то, что принадлежит нам. Тогда наше представление основательно запутано, и невозможно проникновение в сущность вещей. Чем привычнее и произвольнее этот ложный способ рассмотрения, тем больше путаница и тем труднее в ней разобраться.

Мы принимаем то, что вещь *длится во времени*, за свойство, заключающееся в ее природе, и говорим: эта длительность вещи во времени выражается в стольких-то днях, месяцах, годах и т. д. Эти определения не обозначают ничего, кроме известного количества движений Земли или Луны. Вещь, пребывающая в продолжение стольких-то месяцев, как таковая не имеет ничего общего с Луной. Мы сравниваем ее бытие с движением небесных тел, мы вычисляем это движение, мы измеряем этим числом длительность пребывания вещи и создаем таким образом то определение времени, которое вещь должна иметь как свое свойство: мы создаем это

свойство, т. е. наше мышление. Время есть не свойство вещи, а свойство нашего мышления, оно есть "modus cogitandi" (способ мыслить). Исчисление и измерение суть виды мышления. Что приложимо ко времени, то приложимо в такой же мере к числу и ко всем тем общим предикатам, которые создает мышление, сравнивающее предметы, а следовательно, ко всем родовым и видовым понятиям, к так называемым *универсалиям*, которых Порфирий различал пять (*quinques voces*, как называет их схоластическая логика): род, вид, различие, особенность, случайное качество. Треугольник есть родовое понятие, прямоугольный треугольник есть вид и специфическое отличие, пифагоровское отношение его сторон есть его особенность (*proprium*), покой или движение – его случайное свойство (*accidens*)¹⁶⁰.

Абстрактные признаки вещей суть наши способы мышления, чувственные качества их – наши *способы восприятия*. Мы думаем, что вещь жестка или мягка, холодна или тепла, горька или сладка, ясна или темна, что она имеет тот или другой цвет, тот или другой тон и т. д. Все эти определения – не качества вещей, а ощущения наших органов чувств. Чтобы познать так называемые чувственные качества ясно и

отчетливо, мы должны проводить четкое различие между нашей природой и природой вещей и не приписывать второй того, что принадлежит первой. Ощущения находятся в нас, не в вещах. Коль скоро мы начинаем примешивать к вещам свою природу, представление о вещах становится темным, и познание спутывается. Нам кажется, что свет и цвет действительно присущи вещи, которую мы видим, а боль или щекотка – тому члену нашего тела, где мы их чувствуем. И мы не заблуждаемся, пока просто утверждаем, что это так кажется.

Только суждение, что это так *есть*, составляет заблуждение: это суждение, которое основывается на *видимости*. Если мы позволяем этой видимости обманывать нас, то мы находимся во власти самообмана. Что мы имеем определенные ощущения – верно; что мы представляем их себе как свойства вещей – неправильно. Ощущение как состояние нашего чувства ясно; как свойство вещей оно неясно. Что в природе вещи отвечает этому нашему ощущению или вызывает его, то сначала неясно; поэтому если мы чувственные качества приписываем самим вещам, то мы представляем нечто, о чем не знаем, что оно такое, т. е. мы имеем неясное представление. Ясно и отчетливо мы познаем в телах

протяжение, фигуру, движение, но не так ясно – цвета и тона, теплоту и холод и т. п. Наше ощущение в качестве свойства вещи есть совершенно неясное представление. Мы судим: вещи таковы, какими мы их ощущаем. Теперь ясно, какова цена этому суждению. Это совершенно то же самое, как если бы мы сказали: вещи таковы, каковыми мы их представляем, когда мы их представляем неясно и неотчетливо. Такое суждение ложно в корне. Не ощущение ложно, а необдуманно и некритически основанное на нем суждение. Тут не хватает самоанализа: такой недостаток в таком пункте есть "первая и главнейшая причина всех наших заблуждений"¹⁶¹.

2. ГЛАВНЫЙ ИСТОЧНИК НАШИХ ЗАБЛУЖДЕНИЙ И МНОГОЧИСЛЕННОСТЬ ИХ.

Для того, чтобы отделить истинные атрибуты вещей от ложных, необходимы осмотрительность, внимательный самоанализ и умственная зрелость, которых мы в детском возрасте еще иметь не можем. При первом воздействии на нас вещей мы не в состоянии отличить их существенных свойств от кажущихся и поэтому отождествляем их. Так начинается путаница. Мы полагаем, что вещи таковы, какими мы их представляем, мы судим о реальности тел по роду и степени нашего ощущения: чем сильнее впечатление, тем большей кажется нам реальность, чем слабее впечатление, тем меньшей силой, думается нам, обладает вещь; где нет впечатления, там для нас ничего и не существует. Так, мы считаем звезды маленькими огоньками, Землю считаем неподвижной, ее поверхность – плоской, воздух – менее реальным, чем камни и металлы, и т. д. Мы живем только в объектах, представляемых нами внешне и чувственно, не думая о нашей собственной представляющей деятельности, не осознавая ее; это самозабвение или недостаток

самоощущения скрывает от нас нашу собственную духовную природу; мы верим, что вообще нет других объектов, кроме чувственно представляемых нами, нет никаких других субстанций, кроме тел, никаких тел, кроме чувственно нами воспринимаемых. В такой вере живет большая часть людей, руководствуясь ею в своих мыслях и поступках; поэтому неудивительно, что эти люди в течение всей своей жизни мыслят неясно и поступают так же.

За привычными представлениями идет и язык. Заблуждение свивает себе гнездо в речи и получает благодаря словам общепринятое и стереотипное выражение, оказывающее, в свою очередь, обнаруженной истине самое упорное сопротивление. Вопреки Копернику и Галилею в обычной речи людей Солнце никогда не перестанет вращаться вокруг Земли. При помощи языка происходит обмен мыслями. Таким образом, заблуждения с помощью слов не только закрепляются, но и передаются, распространяются из рода в род; понятия постепенно так тесно срастаются со словами, что их отделение делается очень трудным; большинство держится только слов, не сознавая смысла понятий. Слово является заместителем вещи. "Так как мы легче вспоминаем слова, чем

вещи, то понятие вещи почти никогда не бывает у нас столь отчетливым, чтобы мы были в состоянии отделить его от всех значений слова. И мышлению почти всех людей приходится иметь дело больше со словами, чем с вещами, поэтому они обыкновенно относятся одобрительно к непонятным словам, так как думают, что они их когда-то поняли или восприняли от заслуживающих веры авторитетов". Поэтому-то книжная ученость и школьная мудрость так бедна истинным познанием и так бесплодна: она зиждется на вере в слова.

Слова запечатлеваются в памяти, и если они сохраняются здесь в течение некоторого времени, то возникает видимость того, что вместе с ними представления и вещи – также давно знакомые нам объекты и что исследование их вовсе не нужно. Слово делается вполне обычным и известным объектом памяти, знакомое слово считается известной нам вещью, т. е. *неизвестное считается известным, а известное – познанным*: вместе с этим готово и заблуждение в его основной форме. Просто нам знакомое обыкновенно менее всего нами познано, ибо оно менее всего исследовано, так как исследование его кажется нам ненужным; видимость известного – величайший враг познания и

сильнейшее прикрытие для самообмана. Таким образом, заблуждение достигает своего полного выражения в самой худшей, ибо самой враждебной к самоанализу форме и становится хроническим. "Чаще всего мы заблуждаемся потому, что думаем о многих вещах, что мы их знаем давно, и потому предоставляем их памяти и считаем их вполне знакомыми объектами, между тем как на самом деле они никогда не были нами познаны".

Не чувственное представление есть заблуждение, а наша вера в него. Из этого заблуждения вытекают все остальные; язык и память всячески способствуют тому, чтобы закрепить и распространить заблуждения и допустить такое господство самообмана, что воля к самоисследованию совершенно исчезает. "Чтобы философствовать серьезно и исследовать истину всех познаваемых вещей, – так заканчивает Декарт первую книгу своих "Принципов", – мы должны освободиться от всех предрассудков и тщательно остерегаться принимать на веру традиционные мнения, если мы их не исследовали и не нашли истинными; затем нам нужно исследовать наши собственные воззрения методически и внимательно и считать истинным лишь то, что мы понимаем ясно и

отчетливо. При таком исследовании мы впервые познаем, что мы сами мыслящие существа, что есть Бог, от которого мы зависим и из которого, как из причины всех вещей, следует возможность истинного познания последних, что, кроме того, мы носим в себе вечные истины, например, закон причинности; что мы представляем телесную или протяженную, делимую или подвижную природу как действительный объект, что мы обладаем известными аффектами и чувствами, причины которых нам еще неизвестны. В этих немногих положениях заключены, как мне кажется, все основные принципы человеческого познания". "Философ не должен считать ничего истинным, пока он в этом не убедился; если он без критики верит чувствам, то он доверяет детскому воображению больше, чем прозрениям зрелого рассудка".

Глава седьмая

НАТУРФИЛОСОФИЯ.

А. МАТЕМАТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП ОБЪЯСНЕНИЯ ПРИРОДЫ

I. ПРОТЯЖЕНИЕ КАК АТРИБУТ ТЕЛ

1. ТЕЛО КАК ПРЕДМЕТ МЫШЛЕНИЯ

По мере развития методического исследования реальность нашего духа, Бога и тел стала несомненной; мы познаем ясно и отчетливо, что вне нас находятся вещи, существующие независимо от нашего мышления, следовательно, являющиеся *субстанциями*: *конечные* – как мы, в отличие от Бога, *телесные* – в отличие от нас, субстанций духовных. Это уразумение противоположности между духом и телом составляет заключительный пункт метафизики и исходный пункт натурфилософии, переход от теории познания к учению о телах. Основной вопрос физики гласит: что такое тела сами по себе? в чем заключается их атрибут?

Из противоположности обеих субстанций

следует, что к представлению о телах не должно примешиваться ни одно свойство духовной природы, что все исключительно субъективные способы представления, в особенности все наши виды ощущений, должны быть вычтены. Тела суть то, что от них остается по отвлечении от них их чувственных свойств; они существуют, если даже мы их не воспринимаем, поэтому их воспринимаемые и чувственные качества не принадлежат к их существу как таковому. Камень является твердым, когда мы его касаемся; будучи превращен в пыль, он не перестает быть камнем, но перестает быть твердым. Что верно относительно твердости, то имеет место и по отношению к теплоте и к холоду, цвету, тяжести и т. д. Цвет не принадлежит к существу камня, так как существуют прозрачные камни, тяжесть не относится к существу тела, ибо существуют такие тела, которые не тяжелы, как, например, огонь.

При рассмотрении и анализе понятия телесной природы Декарт, следует точно такому же методу, как и при исследовании духовной. При самопознании речь шла о *чистом* понятии нашего существа, при познании внешнего мира речь идет о *чистом* понятии тела. При самопознании нужно было отделить от нашего

существа все, не принадлежавшее к нему необходимо, все, реальность чего была под сомнением. По отвлечении всего такого не осталось ничего, кроме мыслительной деятельности, она и оказалась атрибутом духа. Точно таким же образом нужно от существа тела отделить все то, что не принадлежит ему необходимо, все, что можно отделить, не уничтожая самостоятельного бытия, или субстанции, телесной природы; таким образом, останется только чистая материальность, или *протяжение*: оно и есть атрибут тела.

Если мы смешаем эти два противоположных атрибута, рассматривая наши способы мышления и ощущения как свойства тел, то возникнет двойная путаница, и мы начнем заблуждаться как относительно существа материальной природы, так и относительно нашего собственного существа. Представлять тела носителями общих понятий и чувственных свойств – это значит превращать их в мыслящие естества, *антропоморфизировать*. Именно против этого направлена принципиально картезианская натурфилософия; она стремится освободить физику от всякого рода антропоморфизма и познать телесную природу по отвлечении от нее духовной природы человека. Мы произвольно

переносим наши особенности на тела, и тот способ, которым мы их рассматриваем, есть вместе с тем завеса, скрывающая от нас тела. Необходимо поэтому снять с них покров – это первое условие их познания. Если спадет покров, как бы сотканный из материи духовной природы, то раскроется не что иное, как тело в своей наготе, в своей противоположной духу природе: оно есть голое протяжение. Дух есть самосознательная и вместе с тем самодеятельная внутренняя природа, всякая самодеятельность духовна; вполне противоположно ей инертное состояние только наружу направленного бытия, т. е. протяженности или материи. Поэтому протяжение есть атрибут тела; противоположность между духом и телом тождественна противоположности мыслящей и протяженной субстанций.

Так как от этого понятия протяжения зависят все дальнейшие выводы и проблемы учения Декарта, то обоснование его следует пояснить еще подробнее. Следует уяснить себе, что с точки зрения картезианского учения о духе невозможно никакое иное понимание тела, что тело, как предмет мышления и как противоположность духа, не имеет никакого иного атрибута, кроме протяжения. Тело должно рассматривать чисто

физически, т. е. как простой объект познания, что может иметь место только тогда, когда наш способ рассмотрения соблюдает условия, при которых вообще только и есть предметы. Обыкновенно думают, что последние даны без всяких условий и что нам стоит только раскрыть чувства, чтобы воспринять их и получить от них впечатления; они суть модели, а мы – навощенная доска. Дело не так просто. Нет предмета без противоположности, без того, чтобы я не отличал себя от вещи и вещь от себя, т. е. не отделял моего существа от ее существа и не противопоставлял себя, как самосознательное, мыслящее существо, внешнему миру: нет объекта без субъекта, нет "ты" без "я". Нет субъекта без самодостоверности, без самосознательного различения, без мышления.

Только мышление имеет объекты, так как оно дает им возникнуть; объекты так же мало даны, как и само мышление, которое не есть наличная готовая вещь, а есть деятельность, простирающаяся лишь настолько, насколько мы уверены в ней, насколько освещает ее сознание. Без мыслящей самодостоверности, без "cogito ergo sum" нет никаких объектов, нет и тел в качестве объектов. В нашем ощущении вещи не противопоставляются нам, а входят в

соприкосновение с нами и вызывают нашу реакцию, они не предметы нашего исследования, а наши состояния и аффекты, мы не свободны от них, а находимся под впечатлением их и потому не знаем, что они такое, а знаем только, как мы их ощущаем. Рассматривать тело как объект, чего требует познание, значит то же самое, что относиться к телесной природе не ощущая, а *мысля*, противопоставлять ее духу и отделять т всякой *духовной* сущности, т. е. противопоставлять ее духу и рассматривать как его *антитезу*, как лишенную самости, инертную, только протяженную сущность. Если дух только мыслящ, то тело только протяженно; если дух по своему существу бестелесен, то тело бездушно: оба эти понятия требуют и поддерживают друг друга¹⁶²

2. ТЕЛО КАК ПРОСТРАНСТВЕННАЯ ВЕЛИЧИНА

Тело есть протяженная субстанция и ничего более. Как дух без мышления ничто, так и тело без протяжения ничто; между субстанцией и атрибутом нет реальной разницы: поэтому тело и протяжение тождественны, тело без протяжения есть или бессмысленное выражение, или спутанное понятие. В протяжении различаются длина, ширина и глубина, оно не имеет никаких других различий, кроме пространственных измерений, оно только пространственно: поэтому протяжение и пространство тождественны. Следовательно, тело, представленное отчетливо, есть не что иное, как *пространственная величина*, а значит, физическое понятие его тождественно *математическому*. Пространство относится к телу как общее протяжение к ограниченному. Каждое тело есть *ограниченная* пространственная величина, кроме него существуют другие, из них некоторые непосредственно его окружают; пространство, занимаемое телом, есть его *место* и по отношению к окружающему – его *положение*; видимое место есть пространство (поверхность), в

котором окруженное и окружающие тела соприкасаются друг с другом; внутреннее место есть пространство, заполняемое телом, поэтому (внутреннее) место и величина тела идентичны¹⁶³

Против положения, что тело и пространственная величина (протяжение) тождественны, может возникнуть двоякого рода возражение: одно – вызываемое фактом разрежения тел, другое – фактом существования *пустого* пространства. Если бы тело и протяжение были тождественны, то одно и то же тело должно было бы иметь всегда одно и то же протяжение и не могло бы быть то более, то менее протяженным, что случается, когда тело разрезается или сгущается. Возражение это неправильно. Разрежение не есть увеличившееся протяжение, ибо протяжение как материя состоит из некоторого количества частиц, разрежение же не состоит в увеличении количества частиц тела, а состоит в том, что увеличились промежутки между ними или что в них вошли другие тела. Так, напитанная водой губка увеличивается не потому, что частицы губки увеличились в числе, а потому, что в промежутках между ними находится больше воды, чем прежде. Разрежение и сгущение тела состоит, значит, не в увеличении

или уменьшении его протяжения, а в увеличении или уменьшении его пор¹⁶⁴.

Но пустые промежутки суть *пустое пространство*; последнее есть протяжение без тел, а следовательно, фактическое доказательство того, что тело и протяжение не тождественны. Но и это возражение ничтожно и опирается на смутные понятия. Пустота принимается либо в относительном, либо в абсолютном смысле: в первом случае она не пуста, во втором бессмысленна. Кружка от воды, рыбный садок, торговое судно называются пустыми, если в первой нет воды, во второй рыбы, в третьем товаров, хотя в них находятся другие тела, наполняя вместилища. Пустым называют пространство, в котором недостает известных тел, которые ожидают там либо найти, либо вообще чувственно воспринять. Однако это обыкновенное (относительное) понятие пустоты породило философское (абсолютное). Между сосудом и его содержанием нет необходимой связи; в теле может быть и вода, и воздух, и песок, и может ничего не быть. Если нет *никакого* содержания, то сосуд абсолютно пуст. Абсолютная пустота есть ничто, пространство есть нечто; пустого пространства так же нет, как не существует нечто, которое было бы ничем.

Сосуд может быть без того или иного содержания, без того или другого тела, но не может быть абсолютно пустым, в противном случае он был бы сам невозможен. При абсолютной пустоте не было бы буквально ничего, что отделяло бы вогнутые стенки сосуда друг от друга, они должны были бы совпадать, а потому не было бы ни конфигурации, ни сосуда. В действительности нет никакой пустоты, а есть только видимость пустоты. Всякое тело протяженно, и в той же мере, в какой оно протяженно, оно полно; оно не может быть ни более, ни менее протяженным, следовательно, не может быть ни более, ни менее полным, чем оно есть, независимо от того, будет ли сосуд наполнен золотом или свинцом, водой или воздухом или же будет совсем пустым¹⁶⁵.

II. ТЕЛЕСНЫЙ МИР

Тело и протяжение тождественны; нет ничего пустого: где есть пространство, там есть и тела, но и только тела; они простираются по всему пространству, насколько простирается само пространство, а оно простирается настолько, насколько простирается протяжение. В пределах протяжения нет ничего непротяженного или неделимого. *Не существует атомов*; самые малые частицы тела все еще делимы, следовательно, они не атомы, а молекулы или корпускулы. Точно так же протяжение не может где-нибудь прекратиться или ограничиться; за этой границей должно было бы начаться непротяженное, следовательно, сама граница не могла бы быть протяженной. Поэтому абсолютно невозможно заключить протяжение в границы, оно безусловно *беспредельно*: следовательно, телесный мир бесконечен.

Так как протяжение нигде не может быть пустым и не может прерываться, то оно цельно и образует непрерывность: поэтому не существует различных родов протяжения или материи, следовательно, нет различных материальных миров. Телесный мир только протяжен,

беспределен и единствен. Вне мышления не существует иных миров, кроме телесного¹⁶⁶

Глава восьмая

НАТУРФИЛОСОФИЯ.

В. МЕХАНИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП ОБЪЯСНЕНИЯ ПРИРОДЫ

І. ДВИЖЕНИЕ КАК ОСНОВНОЙ ФЕНОМЕН ТЕЛЕСНОГО МИРА

1. ДВИЖЕНИЕ КАК МОДУС ПРОТЯЖЕНИЯ

Все явления или события внутреннего мира суть модификации мышления; все явления и события внешнего мира суть модификации протяжения, которое мы признали атрибутом телесной субстанции. Протяжение делимо до бесконечности, части его могут быть связываемы и отделяемы, отчего происходят различные образования и формы материи. Такое связывание и отделение происходит посредством приближения и отдаления частей, т. е. посредством движения: протяжение, следовательно, делимо, способно принимать формы, подвижно. Его возможные изменения состоят в делимости, в принятии формы, в

движении; других модификаций протяжения нет. Этим объяснением Декарт заключает вторую часть своих "Принципов": "Говорю открыто, что в природе телесных вещей я не признаю никакой другой материи, кроме той, которая может быть делима самым различным образом, может принимать форму и двигаться, которую математики называют *величиной* (количеством) и делают предметом своих демонстраций; что в этой материи я рассматриваю *только* ее деления, фигуры и движения и не принимаю ничего за истину, что не вытекает из этих принципов так же явственно, как достоверность математических положений. Этим путем можно объяснить все явления природы. Поэтому я держусь того взгляда, что в физике и не нужны, и недопустимы другие принципы, кроме здесь изложенных"¹⁶⁷.

Эти принципы могут быть упрощены. Всякое деление и формирование материи происходит посредством движения; поэтому все модификации протяжения могут быть сведены к последнему. Изменения в телесном мире, все без исключения, суть *явления движения*, всякое изменение материи и все различия ее форм обусловлены движением¹⁶⁸. Теперь точка зрения картезианской натурфилософии совершенно ясна:

существо тел состоит в пространственной величине, изменение их – в движении: первая понимается математически, второе – механически; Декартово объяснение природы покоится всецело на *математико-механических* принципах.

2. ДВИЖЕНИЕ КАК ПЕРЕМЕНА МЕСТА

Всякое движение состоит в пространственном изменении. Пространство, занимаемое телом по отношению к другим телам, есть его место или его положение. Если тело движется, то оно изменяет это свое место; поэтому всякое движение *есть переменна места*: "Оно есть действие, посредством которого тело перемещается из одного места в другое"¹⁶⁹.

Это понятие требует более точного определения, чтобы защитить его от того возражения, что одно и то же тело в одно и то же время может вместе быть и не быть в движении. Тело может изменять свое место, находясь в покое, подобно человеку, сидящему на корабле, который движется вместе с течением: человек перемещается относительно берегов реки, но не относительно пространства корабля, на котором он находится, он остается в том же положении по отношению к окружающим его телам: он покоится. Так как движение имеет исключительно значение модуса подвижного тела или свойственного ему изменения, то о теле, которое не совершает своего собственного действия, даже если меняет свое местоположение,

нельзя сказать, что оно движется. Какое-нибудь тело, или (так как все тела суть части одной и той же материи) часть материи, движется только тогда, когда оно меняет свое положение по отношению к *соседним* частям, т. е. если оно из окружения тех тел, которые соприкасаются с ним непосредственно, перемещается в соседство других. Только то изменение местоположения, которое имеет характер подобного перемещения, или трансляции (транспортировки), является движением в собственном смысле.

Но и это понятие также нуждается в более точном определении, чтобы вновь не встретить вышеприведенного возражения. Перемена места всегда *относительна*. Если тело *A* перемещается относительно соседних частиц материи *B*, то и *B* перемещается относительно *A*. Возможно, что оба тела одновременно активны и движутся; но есть случаи, когда при перемещении относительно друг друга непосредственно соседствующих частей материи понятие движения применимо только к одному телу и не может быть в такой же степени применено к другому. Два тела, *A* и *B*, движутся по поверхности Земли непосредственно навстречу друг другу. Это движение взаимно и одинаково совершается каждым из них; вместе с тем оба тела меняют свое местоположение по

отношению к соприкасающимся с ними частицами поверхности Земли, и это движение тоже взаимно; стало быть, и Землю следовало бы считать движущейся по отношению к *A* и *B*, т. е. она должна была бы двигаться в одно и то же время в противоположных направлениях, что невозможно. Поэтому масса Земли считается по отношению к земным и гораздо меньшим телам, движущимся по ее поверхности в ту или в другую сторону, находящейся в покое.

Отсюда явствует, что тело только тогда движется, когда оно меняет свое положение относительно тех частиц материи, которые с ним непосредственно соприкасаются и по отношению к нему должны быть рассматриваемы как находящиеся в покое; если оно не оставляет этого своего места, то оно находится в покое. Корабль, движимый течением вперед и отгоняемый ветром с той же силой назад, остается по отношению к берегу на одном и том же месте, он не изменяет своего места, а находится в покое, между тем как частицы воды и воздуха, окружающие его, непрерывно движутся. "Если мы хотим знать, – говорит Декарт, – что такое на самом деле движение, то для того, чтобы определить его точно, мы должны сказать следующее: "Движение есть перемещение (транспортировка) одной части

материи или одного тела из соседства тех тел, которые непосредственно соприкасаются с ним и считаются находящимися в покое, в соседство с другими. Под телом, или частью материи, я понимаю совокупность движущейся массы, независимо от частей, из которых она состоит и которые могут одновременно иметь еще и другие движения. Я говорю: движение есть перемещение, а не сила или деятельность, которая производит эту перемену, чтобы указать этим выражением на то, что движение постоянно имеет место в подвижных объектах, а не в движущих причинах, так как, по моему мнению, обыкновенно этих двух вещей не различают с необходимой точностью. Как сформованная и находящаяся в покое вещь обладает в качестве свойства некоей фигурой, так, полагаю, и движение является свойством подвижной вещи, а не сущностью самой по себе, или субстанцией¹⁷⁰.

Из данного объяснения можно сделать некоторые выводы по отношению как к простому, так и к *комплексному* и *сложному* движению.

Ближайший вывод тот, что каждое тело – так как перемена места имеет значение только по отношению к соседней с ним и покоящейся материи – в одно и то же время имеет и может

иметь только *одно* ему свойственное движение. Но в качестве части большего тела, движущегося свойственным ему образом и опять-таки составляющего часть еще большего и тоже по-своему движущегося тела, оно может без ущерба для своего собственного движения принимать участие в бесконечно многих движениях. Так движутся колеса часового механизма свойственным им образом, между тем как они в составе часов в кармане какого-нибудь моряка, качающегося на судне вверх и вниз, принимают участие в движениях последнего, вместе с моряком – в движениях судна, вместе с судном – в движениях моря, а вместе с морем – в движениях Земли вокруг оси и т. д. Колеса этих часов имеют свое собственное, только им принадлежащее движение, между тем как они принимают участие в комплексе бесконечно многих иных движений. Не отличая в точности собственного движения тела от движений, в которых оно опосредованно участвует, мы не имели бы возможности определить, движется ли и как движется тело. Но это особенное движение хотя в каждое данное время и является только этим, а не другим движением, т. е. кажется простым, тем не менее может слагаться или вытекать из различных движений; так, например,

экипажное колесо во время движения вращается вокруг своей оси и движется вперед по прямой линии, или точка, движимая одновременно в различных направлениях, движется по направлению диагонали.

Дальнейший вывод из понятия движения таков, что ни одно тело само по себе не может двигаться, тогда как все другие находятся в покое. Нет пустого пространства, поэтому нет и пустого места. Поэтому если тело покидает свое место, то тотчас же другое тело должно занять его, между тем как оно само с нового места, занятого им, вытесняет находящиеся в нем тела и заставляет их, в свою очередь, принуждать другие тела менять их прежнее положение. Поэтому вместе со всяким движущимся телом нам дано и *перемещение тел*, образующее цепь, последнее звено которой соединяется с первым, так что всегда приходит в движение комплекс тел, составляющий круг или кольцо¹⁷¹.

II. ПРИЧИНЫ ДВИЖЕНИЯ

1. ПЕРВАЯ ПРИЧИНА И КОЛИЧЕСТВО ДВИЖЕНИЯ

Закон причинности требует, чтобы ничто не происходило без причины. Движущая причина есть *сила*, противоположность движения есть *покой*. Покой есть прекратившееся или задержанное движение. Никакое тело не может двигаться без силы, никакое движение не может быть задержано без силы. Поэтому и покой невозможен без силы. Противоположное воззрение есть детское заблуждение, основывающееся на детском опыте, который говорит, что мы нуждаемся в силе и напряжении для того, чтобы двигать собственное тело, но не нуждаемся в них, чтобы оставаться в покое. Но коль скоро у человека появится желание задержать или привести в состояние покоя движущееся тело, то он тотчас же почувствует, нужна ли для этого сила или нет¹⁷².

Движение и покой суть два противоположных модуса, или состояния, телесной природы. Тела только протяженны и подвижны, но они не могут

ни двигаться, ни останавливаться своей собственной силой, так как они сами по себе лишены силы. Откуда же, в таком случае, происходят движение и покой в телесном мире, если они не порождаются им? И покой, и движение должны иметь свою причину. Так как они не могут быть производимы ни телами, ни духами, то их первой причиной может быть лишь Бог. По отношению к мыслящим существам он принцип познания; по отношению к телам он принцип движения и покоя: он освещает первые и движет вторые или делает их неподвижными. Материя создана как обладающая и состоянием движения, и состоянием покоя, оба подобают ей изначально; поэтому мы должны понимать телесный мир как изначально частью движущуюся, частью покоящуюся массу.

Если тела сами по себе не могут ни произвести, ни задержать свое движение, то они не имеют также силы ни увеличивать, ни уменьшать его. Поэтому количество движения и покоя в телесном мире остается постоянно одним и тем же. Если в одной части материи движение увеличивается, то оно должно уменьшиться в другой части настолько же; если движение в одной форме исчезает, то оно должно возникнуть в другой форме. *Количество движения в мире*

остается постоянным. Декарт выводит этот закон из неизменности божественного существа и действия; закон необходим, так как его противоположность невозможна как вследствие божественной, так и вследствие телесной природы¹⁷³.

2. ВТОРИЧНЫЕ ПРИЧИНЫ ДВИЖЕНИЯ, ИЛИ ЗАКОНЫ ПРИРОДЫ

Из неизменяемости Бога следует, что все изменения в телесном мире происходят по постоянным правилам. Эти правила Декарт называет *законами природы*. Так как все изменения материи суть движение, то все законы природы суть законы движения; так как Бог для Декарта есть первая причина движения, то эти законы названы им *вторичными причинами* (causae secundae) его. Тела по своей природе лишены силы, поэтому ни одно из них не может изменить состояния, в котором тело находится: оно имеет данную конфигурацию и положение, пребывает в данном состоянии своего покоя и движения, пока внешняя причина не произведет в нем изменения.

1). В этом заключается первый закон природы. Все изменения в телесном мире вытекают из *внешних* причин. Этот закон можно назвать законом инерции или косности; но под этим не следует понимать только *покой* и думать, например, что тело само по себе имеет стремление к покою, стремление пребывать в покое, возвращаться из состояния движения в

состояние покоя. Как будто тело больше предрасположено к покою, чем к движению, или к бездействию, чем к действию! Такое представление в корне неправильно. Если бы такое стремление имело место, то всякое тело, коль скоро внешняя причина его движения перестала бы действовать, тотчас же приходило бы в состояние покоя. Тогда тело, которое мы отталкиваем рукой, остановилось бы в тот самый момент, когда наша рука удалилась бы от него; напротив, оно продолжает свое движение до тех пор, пока внешние причины, т. е. другие на его пути находящиеся тела, не помешают ему и не остановят его. Так как мы не видим этих причин, то мы думаем, что тело пришло в покой не по внешним причинам, а по собственному стремлению. Это суждение, основанное на незнании, есть заблуждение¹⁷⁴.

Если вообще можно говорить о стремлении тела, то таковое может быть только *стремлением к косности*; оно заключается не в том, что одно из его состояний достигается за счет другого, а в том, что то состояние, в котором тело находится, – безразлично, покоится оно или движется. – *сохраняется*, т. е. что тут оказывается *сопротивление* всякой внешней причине, приходящей с ним в соприкосновение. Это

стремление к косности совпадает с бытием тела. Каждая вещь хочет сохранить свое бытие и обороняется против своего уничтожения; каждое тело, благодаря своей инерции, или косности, защищается от уничтожения имеющегося состояния, т. е. сопротивляется всякой внешней причине, изменяющей это состояние. Без такого сопротивления количество движения в телесном мире не было бы постоянным. Поэтому сопротивление необходимо. Но всякое действие есть выражение силы, поэтому можно говорить о *силе сопротивления* телесной природы и в этом смысле уделить понятию силы место в телесном мире. Тела не имеют никакой первоначальной силы для действия, но имеют силу сопротивляться внешним воздействиям. "Способность всякого тела оказывать воздействие на другое тело или сопротивляться его воздействию состоит в том, что каждая вещь, насколько может, стремится, согласно первому закону природы, пребывать в том состоянии, в котором она находится". Этой силой обладает каждая частица материи; чем больше поэтому частиц в теле, тем больше у него силы. Множество частиц называется *массой*, величина движения – *скоростью*. Чем больше поэтому движущаяся масса, тем больше работа,

следовательно, и сила. Отсюда мера силы равна произведению массы на скорость¹⁷⁵.

2). Из закона косности следует, что каждое движущееся тело продолжает свое движение, и притом в том направлении, которое остается неизменно тем же самым. Если тело описывает кривую, то направление изменяется в каждый момент, что может случиться только при постоянном влиянии какой-нибудь внешней причины. Неизменно одинаковое направление есть *прямая линия*. Поэтому всякое движущееся тело должно само по себе стремиться продолжать свое движение по прямой линии, а если оно в силу внешней причины (как камень в праще) движется по кругу – то по касательной к нему. Каждое тело должно сохранять свое состояние движения, поэтому оно должно стремиться двигаться вперед по прямой линии, так как всякое отклонение от нее может быть только следствием внешних причин. В этом состоит второй закон природы¹⁷⁶.

3). Пустого пространства не существует, поэтому всякое движущееся тело, стремящееся продолжать свой путь по прямой линии, должно встречаться с другим телом, с которым оно сталкивается. Столкновение происходит либо в *противоположном*, либо в *том же* направлении.

В первом случае или оба тела движутся, или одно из них находится в покое. Если предположить, что оба находятся в движении, то можно различить три возможных случая, смотря по тому, равны ли с обеих сторон массы и скорости, или при неравных массах равны скорости, или при равных массах неравны скорости. Если предположим, что одно из тел находится в покое, то опять-таки возможны три различных случая, смотря по тому, будет ли покоящаяся масса больше, или меньше, или равна по величине движущейся массе. Во втором из вышеупомянутых случаев – если встречающиеся тела направляются *в одну и ту же сторону*, – меньшая и быстрее движущаяся масса должна нагонять большую и движущуюся медленнее, причем в зависимости от отношения различия масс к различию скоростей есть опять-таки три возможности, которые не должны быть, однако, рассматриваемы как отдельные случаи. В общей сложности Декарт различает при столкновении тел *семь* случаев и соответственно этому семь правил, согласно которым должно происходить изменение, вытекающее из столкновения тел¹⁷⁷.

Эти правила выводятся при следующих предположениях: 1) что у различных тел

противоположны не движения, а лишь *движение и покой*, поэтому среди движущихся тел невозможна никакая иная противоположность, кроме противоположности их *направлений*; 2) что сталкивающиеся тела вполне *тверды и прочны*; 3) что совершенно не принимается во внимание всякое воздействие окружающих тел, могущих увеличить или уменьшить движение сталкивающихся тел, в особенности влияние *жидких тел*. При этих допущениях в каждом из различаемых случаев должно быть определено правило, по которому тела вследствие столкновения изменяют свое движение и направление. Изменение вызывается силой сопротивления тел и вычисляется по ее величине. Большая сила сопротивления, так считает Декарт, преодолевает меньшую или препятствует ее действию¹⁷⁸.

Если поэтому тело *B* движется по прямой линии и встречается с другим телом *C* большей силы сопротивления, то оно не может его ни сдвинуть, ни столкнуть с его места, так как *C*, согласно предположению, совершенно твердо, *B* же, вследствие сопротивления, не может продолжать своего пути, а должно пойти назад в противоположном направлении, оно теряет поэтому свое направление, но не движение, ибо

противоположны друг другу направления, а не движения. Если же тело *B* имеет большую силу сопротивления, то оно будет продолжать идти своим путем вместе с телом *C*; оно изменит не свое направление, а только величину своего движения, из которой оно потеряет столько, сколько сообщит другому телу. Так как количество движения (движущейся массы), т. е. произведение массы на (простую) скорость, остается постоянно одной и той же, то скорость должна уменьшаться в той же мере, в какой увеличивается или возрастает движущаяся масса; она может возрасти только благодаря *сообщенному* движению, поэтому всякое тело, приводящее в движение другое тело, должно потерять от собственного движения столько, сколько оно сообщило последнему¹⁷⁹.

Если мы назовем движение, сообщаемое одним телом другому, его действием, а потерю движения, испытываемую им самим от этого, – противодействием, то в каждом сообщаемом движении *действие постоянно равно противодействию, акция – реакции*. И так как в самой природе движение не создается, а всякий раз ей сообщается, ибо оно может быть только следствием внешних, т. е. телесных, причин, то это равенство имеет значение основного закона

механически движущегося телесного мира. Что Декарт рассматривает этот закон, выводимый им из постоянства или сохранения количества движения в мире¹⁸⁰, как особенный случай, а не распространяет его на все виды столкновения, – это ошибка, обусловленная ложными предположениями его теории движения. Если все изменения телесных состояний вытекают из внешних причин, то и потеря телом своего движения должна рассматриваться как действие внешней причины: ею является сила сопротивления того тела, которому оно сообщило движение, независимо от того, велика или мала его сила сопротивления. Неверно, что меньшая действующая сила не оказывает воздействия на большую силу или что последняя может совершенно парализовать действие первой¹⁸¹; неверно, что при столкновении тел одно из них сообщает удар, а другое удар только воспринимает и что все зависит от того, больше ли или меньше первое, чем последнее; наконец, неправильно считать абсолютной противоположность между покоем и движением и вовсе не признавать противоположности между движениями.

Из принципов Декарта следует, что тела сами по себе не обладают силой, что так как они

должны стремиться сохранить то состояние, в котором пребывают, то имеют силу сопротивления, что все изменения в телесном мире вытекают из внешних причин, а потому любое движение должно быть сообщено – с помощью удара или толчка, что поэтому в телесном мире нет никаких внутренних, скрытых причин, никаких тайных сил, вообще никаких так называемых *qualitates occultae*¹⁸². Такой присущей телу и изначальной силой является *тяжесть*. Декарт отрицает ее: в этом состоит противоречие между ним и Галилеем; вместе с тяжестью он должен отрицать тяготение и силу притяжения: в этом состоит позднейшее несогласие Ньютона с Декартом. Он принужден поэтому отрицать так называемые центральные силы, как и всякую *actio in distans*¹⁸³, и объяснять падение тел, так же как и планетные орбиты, толчком или каким-нибудь отдаленным или непосредственным воздействием других тел. Так как указанные до сих пор правила имеют в виду только взаимное столкновение твердых тел, то все движения, не выводимые только из них, должны быть познаны из различия твердых и жидких тел, в особенности из свойства, движения и воздействия последних¹⁸⁴.

III. ГИДРОМЕХАНИКА. ТВЕРДЫЕ ТЕЛА И ЖИДКИЕ

1. РАЗЛИЧИЕ ИХ

Так как в телах нет других противоположных состояний, кроме движения и покоя, то ясно, что лишь из этого можно выводить противоположные состояния сцепления твердых и жидких тел. Уже наглядный опыт учит нас, что твердые тела оказывают сопротивление всякому проникновению в них, всякой попытке переместить или разделить их части, чего нет в телах жидких. По известному положению Декарта, движению противопоставляется не движение, а покой. Поэтому то, что делает тело твердым или делает его частицы способными сопротивляться проникновению, стремящемуся переместить их или отделить друг от друга, может быть объяснено только тем, что эти частицы находятся в состоянии совершенного покоя, в то время как легкая перемещаемость и отделимость частей жидких тел является результатом того, что они целиком, вплоть до мельчайших частиц, находятся в движении.

Ничто не может сильнее связать или сцепить их материальные частицы, чем покой, – в противном случае их должен бы был соединять и связывать особый род клея; этот медиум мог бы быть только субстанцией или модусом, но субстанции суть сами частицы, и модус их есть покой; из всех состояний тела он является самым сильным противодействием движению. Способность текучих тел, таких как вода и воздух, растворять некоторые твердые тела своим воздействием доказывает, что их частицы должны находиться в постоянном движении, так как иначе они не могли бы разлагать эти тела¹⁸⁵.

2. ТВЕРДОЕ ТЕЛО В ЖИДКОМ

Частицы материи находятся или в движении, или в покое; поэтому состояние сцепления тел может быть или жидким, или твердым. Так как нет пустого пространства, то всюду, где нет твердых тел, должны быть жидкие, следовательно, ими должны быть наполнены все промежуточные пространства и окружены все твердые тела. Предположим, что жидкая материя, частицы которой движутся непрерывно, одновременно и притом так, что стремятся по всем возможным направлениям, окружает твердое тело, – в таком случае последнее всюду приходит в соприкосновение с частицами жидкого тела и, будучи подвижно равномерно по противоположным направлениям, плавает или покоится в окружающей его жидкой материи. Нет причины, благодаря которой тело могло бы начать перемещаться скорее в ту, чем в эту сторону. Коль скоро появится такая внешняя причина, хотя бы она заключалась в самой малой силе, способной дать телу определенный импульс, – она приведет тело в движение. Достаточно малейшего усилия, чтобы сообщить движение твердому телу, окруженному жидкой

материей¹⁸⁶.

Допустим, что жидкая материя, в которой плавают или тонет твердое тело, всей своей массой движется в определенном направлении, подобно морскому течению или воздуху, движимому на запад восточным ветром; в этом случае твердое тело, захваченное силой течения, будет нестись далее вместе с жидкими частями, соприкасающимися с ним и окружающими его; двигаясь вместе с течением, оно поэтому будет постоянно оставаться в соседстве с одними и теми же частицами, следовательно, не изменяет своей среды или своего места: *оно покоится* в жидкой материи, которая его окружает и совокупная масса которой движется в определенном направлении¹⁸⁷.

3. НЕБО И ЗЕМЛЯ. ДВИЖЕНИЕ ПЛАНЕТ. ГИПОТЕЗА ВИХРЕЙ

На учении о движении и покое, о твердой и жидкой материи и воздействии последней на первую Декарт строит свои воззрения на покой и движение *небесных тел*. Они не покоятся на колоннах, не висят на канатах и не укреплены на прозрачных сферах, а носятся в пространствах неба, которые не могут быть пустыми, а состоят из жидкой материи, окружающей со всех сторон небесные тела. Последние различаются в отношении величины, света и движения; одни из них самосветящиеся, как неподвижные звезды и Солнце, другие темные, как планеты, Луна и Земля; Солнце аналогично неподвижным звездам, Земля – планетам; одни, по-видимому, не изменяют своего положения в отношении друг друга и неподвижны, другие меняют свои места и считаются блуждающими звездами: первые тела называются неподвижными звездами, вторые – планетами. Система небесных тел, в особенности планет, является поэтому специальным случаем и вместе с тем грандиознейшим примером того, как жидкая материя окружает со всех сторон другие

тела¹⁸⁸.

Для того, чтобы объяснить движение планет, следует прежде всего определить ту точку зрения, с которой оно будет рассматриваться и обсуждаться. Ибо все дело в том, будет ли эта точка по отношению к планетам сама неподвижной или подвижной. Существуют три гипотезы, пытающиеся объяснить движение планет: гипотеза Птолемея в древности и гипотезы Коперника и Тихо в новое время.

Птолемеяевская отвергнута наукой, ибо она противоречит достовернейшим фактам, установленным новейшим наблюдением и исследованием, в особенности открытым с помощью телескопа фазам Венеры, похожим на фазы Луны. Поэтому вопрос может касаться только гипотез Коперника и Тихо, которые согласны относительно гелиоцентрического движения планет, но не согласны относительно движения Земли, утверждаемого Коперником и отрицаемого Тихо.

Покоится Земля или движется? В этом состоит спорный вопрос, в решении которого Декарт не соглашается ни с одним из обоих астрономов. Хотя коперниковская гипотеза признается проще и яснее гипотезы Тихо, все же она не делает достаточно строгого различия

между движением и покоем, в то время как Тихо отрицает движение Земли в смысле, противоречащем истине. Так как Тихо не выяснил в достаточной степени, в чем собственно состоит движение, то он хотя на словах и утверждает неподвижность Земли, на самом же деле заставляет ее двигаться еще более, чем даже Коперник. Надо поэтому рассуждать осторожнее, чем Коперник, и правильнее, чем Тихо. "Я отличаюсь от этих двух астрономов только тем, – говорит Декарт несколько двусмысленно, – что, относясь к вопросу внимательнее, чем Коперник, отрицаю движение Земли и стараюсь обосновать свой взгляд на это правильнее, чем Тихо; я изложу здесь гипотезу, которая мне представляется самой простой из всех и самой пригодной как для познания явлений, так и для исследования их естественных причин. Между тем я не хочу, о чем и заявляю прямо, никоим образом выдавать мой взгляд за совершенную истину, а считаю его только гипотезой или допущением, которое может быть и ошибочным"¹⁸⁹.

Декарт пытается вывести свое объяснение на основании двух существенных предположений: неизмеримости Вселенной и несуществовании пустого пространства. Из первого предположения

следует, что мир не является шарообразным телом и не состоит из концентрических сфер, к которым прикреплены звезды; что поэтому по ту сторону самой верхней планеты (Сатурна) нет никакой сферы неподвижных звезд и что Солнце не лежит на одной сферической поверхности с неподвижными звездами. Из второго предположения следует, что небесные пространства наполнены жидкой материей, а небесные тела окружены ею со всех сторон и находятся под ее воздействием. Вот тот пункт, где Декарт применяет гидромеханические принципы к движению небесных тел, т. е. к планетам и Земле. Земля окружена текучей небесной материей и, подобно твердому телу в жидком, движется равномерно по всем направлениям или уносится вместе с ее течением; она покоится в небе, как корабль на море, который, не будучи приводим в движение ни ветром, ни рулем и не будучи удерживаем на месте якорем, спокойно движется вместе с течением моря. То же самое относится к другим планетам: "Каждая планета покоится в небесном пространстве, где она находится, и всякая перемена места, наблюдаемая нами в этих телах, происходит исключительно от движения небесной материи, окружающей их со всех

сторон".

Усвоив себе истинное понятие движения, нельзя поэтому сказать, что планеты и сама Земля движутся: так было бы, если бы они изменяли свою среду, т. е. если бы окружающее их небесное пространство оставалось неподвижным, в то время как планета пересекала бы его. Но это небесное пространство есть само во всех частях жидкая, постоянно движущаяся материя, не перестающая как таковая окружать небесные тела, хотя приходящие в соприкосновение с ними частицы постепенно сменяются, т. е. хотя с поверхностью этих тел соприкасаются то одни, то другие частицы той же материи. Так на поверхности Земли вода и воздух находятся в непрерывном движении, а между тем Земля по отношению к частицам воды и атмосферы не считается движущейся. Она *покоится* в своем движущемся небесном пространстве, в этой текучей материи, которая окружает ее и относительно которой она *не изменяет* своего места; но, покоясь, она изменяет свое положение относительно других небесных тел. Если, говоря обычным языком, мы будем приписывать Земле движение, то она движется так же, как человек, спящий на корабле в то время, как он идет из Кале в Дувр¹⁹⁰.

Предположим теперь, что поток небесной материи, окружающей планеты и уносящей их с собой, подобно вихрю, описывает окружность, в центре которой находится *Солнце*, и что Земля является одной из этих планет, – тогда станет ясно, в каком смысле Декарт учит, подобно Копернику, гелиоцентрическому движению Земли, не отрицая вместе с ним ее покоя и еще менее, чем Тихо, утверждая, что она покоится в центре космоса; становится ясным, как он объясняет движение Земли и планет не тяжестью и силой притяжения, а исключительно движущей силой непосредственно окружающей их и соприкасающейся с ними материи¹⁹¹ Кругообразный поток или движение материи вокруг центра Декарт называет *вихрем* (tourbillon)¹⁹² и объясняет им движение блуждающих звезд (планет, Луны, комет). С движением небесной материи дело обстоит так же, как и с водоворотами, которые кружатся все более расширяющимися кругами около центра и увлекают за собой всякое плавающее тело, попадающее в них. Чем ближе к центру, тем быстрее вращение, тем ускореннее обращение; чем дальше от него, тем оно медленнее. "Подобно тому как движущаяся вода, если она принуждена к обратному течению, образует водоворот и

увлекает в вихреобразное движение легкие плавающие в ней тела, например, солому, подобно тому как затем эти тела, захваченные водоворотом, часто вращаются вокруг собственного центра и повсюду более близкие к центру водоворота завершают свое обращение раньше, чем более отдаленные от него, подобно тому как, наконец, водовороты хотя и совершают круговое движение, но почти никогда не описывают точного круга, протягиваются иногда больше в ширину, иногда больше в длину, вследствие чего их периферия бывает отдалена от центра на неодинаковое расстояние, – подобно этому легко можно представить себе, что и с движением планет дело обстоит так же и что нет необходимости в каких-либо других условиях, чтобы объяснить все относящиеся к ним явления"¹⁹³.

Из них в особенности важны движение и время обращения планет и солнечных пятен, Земли и Луны, наклонение орбит Земли и планет (эклиптика), эллиптическая форма этих орбит, обусловленное ею неравномерное отдаление планеты от Солнца, обусловленная последним неравномерность в скорости обращения планеты. "Мне нет необходимости объяснять далее, как исходя из этой гипотезы можно объяснить смену

дня и ночи, времен года, фаз луны, затмения Солнца и Луны, стояние и обратное течение планет, предвидение равноденствий, изменение в наклонении эклиптики и подобные им явления, так как все они легко понимаются, если только человек немного сведущ в астрономии"¹⁹⁴.

Теперь мы знаем, от каких предпосылок зависит и в чем состоит картезианская гипотеза. Мы удалились бы слишком далеко от системы, если бы захотели проследить подробнее те пути, которыми Декарт идет к обоснованию своей гипотезы и старается показать, каким образом из хаоса по законам движения возникает именно так устроенный мир, жидкая и твердая материя, кругообразные движения жидкой материи, виды ее и небесных тел. Он предполагает, что материя в ее первоначальном состоянии была разделена известным равномерным образом, что в некоторых областях ее частицы имели вращательное движение, из чего образовались жидкие массы, вращавшиеся вокруг общего центра, между тем как каждая из частиц двигалась вокруг своего собственного центра, отчего произошло различие центральных и периферических масс; что вращающиеся и разнообразные по форме молекулы вследствие взаимного соприкосновения и трения изменяли

свою конфигурацию, притупляли свои углы и постепенно закруглялись таким образом, что приняли сферическую форму маленьких шариков; так возникли интервалы, которые должны были заполняться и заполнились еще меньшими и еще быстрее двигавшимися частицами, отпавшими во время упомянутого взаимного притупления и округливания молекул; излишек этих отломков был унесен в центр кругообразных течений и стал материалом, из которого образовались *центральные массы (неподвижные звезды)*, между тем как окружающие массы, движущиеся в концентрических сферах и принявшие в своих мельчайших частицах шарообразную форму, образовали *небесные области*. Из законов движения следует, что каждое кругообразно движущееся тело, подобно камню в праще, всегда стремится отдалиться от центра и пойти по прямой линии; это центробежное стремление имеет всякая частица центральной массы и небесной материи; в этом стремлении состоит *свет*. По отношению к свету различаются между собой и виды материи и небесных тел. Последние бывают самосветящимися, прозрачными и темными; самосветящиеся тела суть центральные тела (неподвижные звезды и Солнце), прозрачные тела – небо, темные тела – блуждающие звезды

(планеты, кометы, Земля и Луна). Существует, таким образом, три рода материи или элементов: первый род составляют те мельчайшие и быстрейшие подвижные тела, из которых образованы самосветящиеся тела; второй род состоит из сферических телец, образующих материал неба; к третьему относится такая материя, которая в силу величины и формы менее подвижна и более груба и образует материал для блуждающих звезд. Самая легкая, самая подвижная, совершающая самое быстрое движение тонкая материя есть *мировой эфир*, наполняющий всякое кажущееся пустым пространство¹⁹⁵.

Если Декарт прямо говорит, что его гипотеза для объяснения мироздания не только может быть ложной, но в известном смысле даже такова и есть, то этим он хотел, конечно, избежать участи Галилея. Ибо, судя по опыту последнего, было отнюдь не достаточно выдать свое мировоззрение за простую гипотезу; нужно было положительно объявить, что оно ошибочно. Декарт сказал это добровольно наперед, чтобы не быть вынужденным сказать после. Он сознавался в своем заблуждении, так как его объяснение не согласовалось с библейской историей творения. Последняя утверждает, что система мировых тел

сотворена, между тем как он для того, чтобы сделать ее понятной человеческому познанию, рисует картину ее постепенного *возникновения* по чисто механическим законам¹⁹⁶.

Такой поворот должен быть отнесен на счет его времени и его личности и после подробных объяснений, данных нами по этому поводу в истории жизни философа, не нуждается ни в каком дальнейшем оправдании и осуждении. В попытке *объяснить возникновение мира чисто механически* состоит значение его натурфилософской системы. Такова была цель его первого сочинения, которое осталось неизданным по известным нам причинам и из которого пропало все, за исключением трактата о свете; существенное из него содержится в последних двух книгах "Принципов", и можно допустить, что после издания этого сочинения издание "Le monde" фактически явилось бы лишним.

Что касается отношения нашего философа к новой астрономии, в особенности к Копернику и Галилею, то теперь можно высказать на этот счет окончательное суждение. Великие открытия Кеплера оставлены им без упоминания и, по всей вероятности, не были ему известны. Геоцентрическую гипотезу Тихо он отверг. Если допустить вращение неба вокруг Земли и

понимать движение в его относительном и взаимном значении правильно, то, согласно воззрению Тихо, Земле придется приписать гораздо больше движения относительно неба, чем утверждал даже Коперник¹⁹⁷.

Декарт учит, что движение планет *гелиоцентрично* и что Земля – планета, он учит суточному вращению ее вокруг оси и годовому движению ее вокруг Солнца по эллиптическому пути: следовательно, в этом он согласен с Коперником и Галилеем. Но он, в отличие от Галилея, обосновывает свое воззрение механическими законами иного рода; обоснование это, как мы знаем, вытекает из его принципов и, как бы ни обстояло дело с ценностью и правильностью его, разница между ним и Галилеем в том, что касается этого пункта, никоим образом не искусственна. Что Декарт отрицает также в известном смысле движение Земли, следует из понятия самого движения, установленного им и примененного к небесным телам. Во всех этих пунктах не может быть речи ни о какой *аккомодации* философа, если знаешь дело. Картезианское отрицание движения Земли не имеет ничего общего с церковным; более того, оно полностью противоположно ему.

Декарт утверждал такое движение Земли,

которое церковь, Библия, Птолемей и обычное воззрение отрицают; он даже сам говорил: "Можно видеть, что на словах я отрицаю движение Земли, а на деле держусь системы Коперника". Он утверждает гелиоцентрическое движение Земли, а это и есть тот пункт, о котором только и идет речь. Было бы более чем лицемерием, если бы он придал своему учению *видимость* того, что оно утверждает неподвижность Земли в противоположность учению Галилея, ради согласия с церковью или из угодничества перед ней. Быть может, для Декарта не было бы неприятным, если бы мир и именно церковные авторитеты обманулись относительно этого пункта его учения. Но что *он сам* пытался ввести в заблуждение кого-нибудь относительно содержания своего учения – это неверно и может прийти в голову только тем, кто не знает его сочинений. Поэтому от аккомодации, которая приписывается ему, остается только то, что Декарт, изложив и обосновав открыто и честно свое учение, объявляет, что его гипотеза неверна в той мере, в какой она противоречит вере. Он поступил, как Галилей, только предварил отречение, чтобы избежать неприятностей¹⁹⁸.

4. ПУСТОТА И АТМОСФЕРНОЕ ДАВЛЕНИЕ

Убеждение в невозможности пустого пространства и в необходимости для всякого движения в природе наличия внешней телесной причины и ее непосредственного воздействия, т. е. давления или толчка, должно было привести Декарта к принципиальному отрицанию вместе с пустотой и так называемого "horror vacui"¹⁹⁹ природы, одного из доминирующих представлений у физиков его века, и объявлению его одним из величайших заблуждений. Так же неправильно утверждать реальность пустого пространства, как и отрицать его вместе с перипатетиками потому только, что природа боится пустоты и потому ее не терпит. Но было уже соединением обоих заблуждений стремление позднейших физиков времен Декарта ограничить "horror vacui" известной мерой, чтобы вопреки ему все-таки существовала известная пустота в природе. Гипотезами подобного рода стремились объяснить поднятие жидкостей, например воды в насосе и ртути в трубке. Декарт противопоставил допущению пустоты свою гипотезу о тончайшей материи (эфире), в силу которой нигде не может

быть пустоты. Этот пункт явился спорным вопросом между ним и Блезом Паскалем, оспаривавшим существование такой тонкой материи и утверждавшим реальность пустоты на основании умеренного "horror vacui".

Если мы воспринимаем движение или противоположное ему и при этом не можем воспринять телесные причины, вызывающие или задерживающие его, то мы склонны полагать, что вообще нет налицо никаких причин. Так, движение атмосферного воздуха, толчки и давление, производимые им на все окруженные им тела, являются постоянно действующей силой, как бы мало мы ее ни чувствовали. Декарт требовал, чтобы для действительного объяснения известных явлений движения жидких тел вместо пустого пространства и боязни его принималось во внимание *атмосферное давление* (тяжесть воздуха). Даже в диалоге Галилея он встретил допущение "horror vacui" там, где причину явления следовало искать в тяжести воздуха, и порицал это заблуждение в критических заметках об этом сочинении, сделанных им в одном из писем в октябре 1638 года. Девять лет спустя, беседуя с Паскалем, он советовал ему убедиться при помощи наглядного опыта в несуществовании пустоты и в действительном

существовании атмосферного давления, сравнив высоту ртути в трубках у подножия и на вершине очень высокой горы: он-де найдет тогда, что по мере постепенного возвышения местности ртутный столб, вследствие уменьшения давления воздуха, будет падать. Паскаль может легко провести этот эксперимент на родине, в Оверни. Опыт был сделан на Puu-de-Dome и подтвердил то, что Декарт предсказывал, не производя его. Однако Паскаль оставил это обстоятельство без упоминания и также не сообщил ничего об удачном опыте философу. Последний приписал такое дурное отношение к себе враждебному влиянию Роберваля, который был другом Паскаля и сделал своей профессией быть врагом Декарта.

Что касается самого дела, то первенство открытия не может быть признано за Декартом. Опыт, рекомендованный им Паскалю летом 1647 года, состоит в барометрическом измерении высот, а барометр был изобретен Торичелли несколькими годами раньше (1643). Однако сам закон, на котором зиждется открытие, Декарт знал раньше, как это доказывают письма 1631 и 1638 годов. И нет надобности ни в каких письменных подтверждениях этого, так как закон, как мы видели, вытекает с

необходимостью из его принципов. Применяя его к движению плавающих тел (твердых тел в воде), легко произвести и объяснить действием и изменением атмосферного давления то открытие, которое известно под именем картезианского водолаза²⁰⁰.

Глава девятая

СВЯЗЬ МЕЖДУ ДУШОЙ И ТЕЛОМ. СТРАСТИ ДУШИ. ЕСТЕСТВЕННАЯ И ПРАВСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕКА

I. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

1. ЗНАЧЕНИЕ И ОБЪЕМ ПРОБЛЕМЫ

После того, как разрешены основные метафизические вопросы, остается еще одна проблема. Коренные вопросы касались сущности Бога, духа и тел и требовали ясного и отчетливого познания их, т. е. установления их реальности и существенной особенности, которая выясняется только тогда, когда она освобождена от всякой примеси противоположного ей. Сущность Бога требовала познания его независимо от всех конечных и несовершенных вещей, сущность духа – независимо от тел, сущность последних – независимо от духа; и то, и другое нужно было рассматривать поэтому как совершенно противоположные субстанции: дух – как только

мыслящую природу, тело – как только протяженную, факты духовной природы – только как модусы или виды мышления, явления телесной природы – только как модусы или виды протяжения, т. е. как движение. Бог, как реальное основание всех вещей, по отношению к духу должен был иметь значение первоисточника познания, по отношению к телам – первоисточника движения.

Если существуют процессы духовного характера, соединенные с физическими движениями настолько, что без них не могут иметь места, то перед нами факт, заключающий в себе *новую* проблему. Такой факт нельзя объяснить, исходя из дуализма духа и тела, из этого основного понятия учения Декарта о принципах: поэтому новая проблема не метафизическая. Связь духа с телом может иметь место только в существе, состоящем и из того, и из другого. Такими существами являемся *мы сами*, причем из всех конечных субстанций – *только мы*, ибо мы являемся мыслящими натурами и как таковые познаем непосредственно, а потому с несомненной достоверностью нашу сущность и бытие; вместе с тем мы связаны с телом, которое мы представляем как *наше*. Наши внешние

чувственные восприятия доказывают существование тел вне нас, наши аффекты и естественные инстинкты доказывают, что одно из этих тел есть наше. "Ничему меня природа не учит так явственно, как тому, что я имею тело, которому бывает худо, когда я ощущаю боль, и которое нуждается в пище и питье, когда я испытываю голод или жажду. Я не могу сомневаться в том, что в этих ощущениях есть нечто реальное. Мои аффекты и инстинкты делают для меня ясным, что я нахожусь в собственном теле не как пловец в лодке, а связан с ним самым тесным образом и как бы смешан, так что мы некоторым образом образуем *одно* существо. Иначе я в силу моей духовной природы не ощущал бы боли при повреждении тела, а только опознавал бы это повреждение как объект познания, подобно тому как корабельщик усматривает, когда что-либо в судне ломается. Когда тело нуждается в пище и в питье, я знал бы об этих состояниях и не имея неясных ощущений голода и жажды. Эти ощущения в самом деле неясные представления, происходящие от соединения и как бы смешения духа с телом". В такой фактической связи с телом из всех познаваемых духов находится только человеческий дух: новая проблема поэтому –

проблема *антропологическая*²⁰¹.

Сущность духа состоит в мышлении, истинное познание состоит в ясном и отчетливом мышлении; абсолютной силой воли можно как стремиться к такому мышлению и достигать его, так и препятствовать ему и не достигать его. Истинная свобода воли ищет истинного познания и поступает сообразуясь с ним: этим завершает человеческий дух свое существо и назначение²⁰². В связи с телом ясность духа омрачается и его свобода ограничивается; следовательно, он сам находится в состоянии, *не* соответствующем его сущности. Тут свобода воли и ясность мышления, т. е. *истинная духовная свобода*, является целью, которой нужно достичь, предстоящей работой, подлежащей решению и лишь с помощью надлежащей энергии воли решаемой задачей. Таким образом, антропологическая проблема заключает в себе *этическую*.

Но это связанное с телом духовное состояние в своем роде также естественно, так как оно обосновано порядком вещей; поэтому мы не имеем права рассматривать нашу телесную жизнь, подобно Платону, как рок или как наказание за отпадение от духовного мира или влечение к земным наслаждениям, а должны

рассматривать ее как нечто возникшее согласно естественным законам. Но если связь духа и тела соответствует естественным законам, то и по отношению к духу она не может быть противоестественной, как бы мало ни согласовалась она с сущностью; более того, вместе с естественностью следует признать и правильность такой связи и всех тех явлений, которые необходимо вытекают из совместной жизни духа и тела, т. е. инстинктов, склонностей, страстей и т. п. Все эти движения человеческой природы как таковые хороши и являются полезными условиями или орудиями духовной жизни. Если они препятствуют ей и затемняют ее, то это не следствие природы, а вина воли. Не их первоначальное направление ложно, а отклонение от него есть наше заблуждение; плох не естественный характер, а вырождение его под влиянием нашей воли. Что встречается в двойственной человеческой природе, то нужно объяснять естественно и оценивать морально, т. е. познать в его ценности по отношению к освобождению духа.

В особенности к *страстям* прилагает Декарт точку зрения чистого естественного познания, будучи вполне убежден, что он этим пролагает совершенно новый путь в исследовании страстей.

Насколько велики недостатки наук, переданных нам древними, нигде нельзя видеть так отчетливо, как в трактовке страстей; ибо хотя этим предметом очень много занимались, хотя его так легко познать, так как каждый может открыть природу страстей в самом себе, без дальнейших наблюдений над внешними вещами, все-таки учения древних о страстях до такой степени скудны и в большей своей части до такой степени шатки, что я вынужден совершенно отбросить обычные подходы, чтобы с некоторой уверенностью приблизиться к истине. Мне приходится поэтому писать так, как будто я имею дело с темой, которой до меня еще никто не касался". Этими словами Декарт начинает свое сочинение о страстях души. "Мое намерение, — говорит он в письменном предисловии, — отнестись к страстям не как оратор и не как моральный философ, а как физик"²⁰³.

2. КАРДИНАЛЬНЫЙ ПУНКТ ПРОБЛЕМЫ

Если Декарт берет страсти в качестве главного объекта своих антропологических изысканий, то он должен видеть в них характерное выражение человеческой (духовно-телесной) жизни, основание познания двойственной человеческой природы. Объяснение этого факта является для него кардинальным пунктом психологической проблемы. Как относится движение к телу, так страсть относится к человеку; как там следовало прежде всего определить понятие движения, так и здесь следует установить, в чем состоит сущность страсти.

Сразу же очевидно, что все страсти имеют пассивную, страдательную природу. Однако не всякое страдание есть уже страсть. В противоположность телесной природе сущность духовного естества состоит в самодеятельности, источник и сила самодеятельности заключены в воле, поэтому все происходящее в нас помимо нашего желания имеет страдательный характер в самом широком объеме. Сюда относятся все произвольные функции, а также восприятия или перцепции, создаваемые или испытываемые

нами, независимо от какого бы то ни было акта самоопределения и произвола. Некоторые из этих восприятий являются внутренними и относятся только к духу, как произвольные перцепции нашего мышления и воления. Пассивна не наша мыслящая природа, а ее восприятие, поскольку оно навязывается нам само собой, и мы принуждены создавать его. Существуют другие восприятия, относящиеся только к телам, – все равно, к внешним или к нашему собственному; к ним принадлежат чувственные ощущения или впечатления, такие как цвета, тона и т. д., телесные аффекты, такие как удовольствие и боль, телесные позывы, к каковым относятся голод и жажда. Все подобного рода восприятия, внутренние и внешние, суть виды страдания, но не страсти в собственном смысле; мы относимся к ним страдательно, но не страстно²⁰⁴.

Существует третий род страдательных состояний, которые относятся не к одному духу и не к одному телу, а к *обоим вместе*, – состояния, при которых вследствие влияния и одновременного с душой действия тела *страдает сама душа*: она может оставаться равнодушной в зрении и слухе, в голоде и жажде, но не может оставаться спокойной в радости и гневе; только душа способна возбуждаться к радости и печали и

быть движимой любовью и ненавистью, но она не могла бы проявить себя таким образом, если бы была бестелесна. В *таком* виде страдания и состоит страсть. Наши страсти не были бы в состоянии так сильно, как это бывает, возбуждать, оживлять, потрясать, если бы они не были духовными силами; они не были бы в состоянии так сильно, как это случается, затемнять и вводить в заблуждение наш дух, если бы они не были вместе с тем и телесной природой. Они суть состояния духа, но не такие, которые создаются свободной энергией его, а такие, которые охватывают его и завладевают им непроизвольно. Они суть состояния ощущения, но такие, которые находятся не в теле, а в душе; одним словом, они суть *движения души* (*émotions de l'âme*), смешанные из обоих естеств – телесного и духовного. "Можно определить их как восприятия, как ощущения или как движения души, которые принадлежат собственно ей и вызываются деятельностью жизненных духов, поддерживаются и усиливаются ею"²⁰⁵.

3. СТРАСТИ КАК ОСНОВНОЙ ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ

Отсюда становится ясным значение, приписываемое Декартом страстям. Они суть *основной феномен*, третий наряду с мышлением (волеием) и движением и самый важный из них. Ум и воля возможны только в духовной природе, движения – только в телесной, а страсти – только в *человеческой*, соединяющей в себе дух и тело. Чтобы мыслить, нужна только духовная субстанция; чтобы двигаться, нужна только телесная субстанция; напротив, чтобы иметь страсти, необходимо соединение обеих субстанций. Двойственная природа человека есть *единственное реальное основание* страстей; они, в свою очередь, – *единственное основание познания* первой, которая менее очевидна из факта ощущений и естественных инстинктов.

Чтобы понять, почему Декарт придает такое значение именно страстям, а чувственные восприятия и вожеления, напротив, считает только телесными явлениями, нужно хорошо усвоить себе основоположение его учения. С его точки зрения, существует, насколько мы в состоянии познать, только одно тело, связанное с

духом, или одушевленное: это *человеческое* тело; все прочие тела лишены духа и души, все они, даже и тела животных, просто машины. Душа есть дух; реальность последнего становится очевидной только из его самодостоверности и совпадает с ней: без самосознания нет мышления, нет духа, нет души. Животные лишены самосознания, а поэтому лишены и души, следовательно, они не что иное, как движущиеся тела или автоматы; однако они обладают чувственными ощущениями и инстинктами, почему последние должны иметь значение телесных движений, которые происходят по чисто механическим законам и объясняются ими.

Животные ощущают, но они бездушны: первое является неоспоримым фактом, второе – необходимым выводом в системе Декарта. Достоверно, что животные видят и слышат, ощущают голод и жажду; не менее достоверно, что они лишены ясного и отчетливого познания, самосознания, следовательно (согласно принципам Декарта), не имеют ни духа, ни души. Остается поэтому считать ощущения и влечения вообще, а значит, и по отношению к человеку, механическими явлениями, не имеющими ничего общего с психической деятельностью. Таким образом, Декарт, за исключением страстей, не

находит других фактических данных, которые давали бы ему возможность познать совместную жизнь духа и тела.

Можно задать вопрос, не животной ли природы также и страсти и не *психической* ли природы также ощущения и инстинкты, можно оспаривать картезианские положения, отрицающие и то, и другое, и даже сомневаться, остался ли философ и мог ли оставаться неизменно верным этим положениям, но нельзя сомневаться в том, что он этому учил и должен был учить в силу своих принципов. Исследование этих вопросов не составляет нашей задачи в данное время; мы имеем дело пока с изложением и обоснованием системы и следуем по пути, которым шел Декарт; как только мы коснемся критического разбора его учения, мы вернемся еще раз к этим вопросам и тогда войдем в детальное рассмотрение их.

II. СВЯЗЬ МЕЖДУ ДУШОЙ И ТЕЛОМ

1. МЕХАНИЗМ ЖИЗНИ

Поскольку человеческая жизнь походит на жизнь животных, постольку ее должно объяснять чисто материальными и физическими причинами, в особенности движением и теплотой. Ошибочно полагали, что душа движет и согревает тело и потому является также физическим жизненным принципом. Между тем любая огонь есть свидетельство того, что не душа сообщает телу движение и теплоту. Если же человеческое тело после смерти делается неподвижным и холодеет, то подобное изменение оно претерпевает не потому, что перестает быть одушевленным, или не потому, что душа его оставляет. Живое тело не есть тело одушевленное, иначе животные были бы одушевлены, что противоречит принципам учения Декарта. Жизнь не состоит в связи души и тела, смерть не является разъединением их; жизнь есть не произведение души, а условие, при котором душа вступает в связь с телом, условие, без которого такое соединение не может иметь места. На деле положение вещей противоположно

тому, как его обыкновенно представляют себе: тело живо не потому, что оно одушевлено, но оно может быть одушевленным, потому, что оно живет; не потому, что душа отделяется от тела, оно становится недвижимым и холодеет, но потому, что оно умирает, душа его оставляет.

Смерть есть уничтожение жизни и необходимое следствие физических причин; жизнь есть механизм, смерть – разрушение его; она наступает, если одна часть живого тела испытывает такое повреждение, что вся машина останавливается. Против заблуждения, по которому душа является принципом жизни, Декарт выставляет следующее объяснение: "Смерть наступает всегда не вследствие того, что душа отходит, но вследствие того, что разрушается один из главных органов тела; поэтому можно сказать, что тело живого человека отличается от тела мертвого так же, как часы (или автомат другого рода, т. е. какая-нибудь самодвижущаяся машина), которые, наряду со всеми необходимыми для их деятельности условиями, носят в себе физический принцип движений, которые они должны совершать, и идут, когда их заводят, – отличаются от сложного часового механизма, в котором движущий принцип перестал действовать"²⁰⁶.

Душа может быть связана *только* с живым телом. Так как она духовна, а следовательно, среди конечных существ, насколько они нами познаваемы, она по своей природе исключительно человеческая, то подобная связь может иметь место только в *человеческом* теле.

Человеческое тело, как и тело животных, есть машина. Его жизненный принцип есть тот огненный очаг в нем, который готовит жизненную теплоту и сообщает ее всему организму: огонь, топливом для которого является *кровь*, а очагом *сердце*. Великое достижение Гарвея – открытие движения сердца и кровообращения у животных – объяснило это основное условие жизненного механизма и составило эпоху в истории биологии. Декарт познакомился с этим открытием, когда, занятый переработкой своего "Мира" и углубленный в исследование человеческого тела, он дошел самостоятельно до аналогичного воззрения. Это учение показалось ему таким важным, таким великим и таким очевидным триумфом механической физики и научного метода вообще, что он изложил его в качестве примера научного метода в пятом отделе своего "Discours" и здесь объяснил движение сердца и циркуляцию крови по артериальным и венозным сосудам, указав на

знаменитое открытие Гарвея²⁰⁷.

После этих основных условий Декарт объясняет остальные части и функции машины животно-человеческого тела. Органы движений суть мускулы, органы ощущений – нервы; центральный орган крови и движения есть сердце, центральный орган нервов – мозг. Между ними Декарт помещает деятельный промежуточный член, возникновение и деятельность которого он отмечает как достойное удивления жизненное явление. Тончайшие, подвижнейшие и самые горячие частицы крови, производимые в сердце как бы дистилляцией, поднимаются вверх по механическим законам через артерии в мозг и отсюда по нервам проводятся к мускулам; они-то и производят в этих органах ощущение и движение, следовательно, заведуют подлинными жизненными функциями: поэтому-то Декарт называет их *жизненными духами* (esprits animaux). "Самое замечательное в этих вещах – возникновение жизненных духов, которые походят на очень легкий ветер или, лучше сказать, на чистое и живое пламя, непрерывно поднимающееся в большой массе из сердца в мозг, отсюда через нервы входящее в мускулы и сообщающее движение всем членам. Но почему

подвижнейшие и легчайшие кровяные частицы, составляющие как таковые наиболее пригодный материал для жизненных духов, идут главным образом в мозг, а не в какое-либо другое место, – это объясняется просто тем, что артерии, ведущие в мозг, прямее всех других выходят из сердца; если же несколько вещей стремятся одновременно по одному и тому же направлению, между тем как для всех не находится достаточно места, как это бывает с кровяными частицами, стремящимися из левой полости сердца в мозг, – то по законам механики, которые тождественны законам природы, следует, что слабые и менее подвижные должны уступить сильным и что поэтому только последние достигают цели"²⁰⁸.

Таким образом, все наши произвольные движения, как вообще все действия, общие у нас с животными, зависят исключительно от устройства наших органов и движения жизненных духов, которые, будучи вызваны к действию теплотой сердца, совершают свой естественный бег в мозг и отсюда в нервы и мускулы, точно так же, как движение часов производится только силой их пружин и формой их колес"²⁰⁹.

2. ОРГАН ДУШИ

Человеческое тело есть сложная машина, части которой, каковы сердце, мозг, артерии, вены, мускулы, нервы и т. д., находятся в полном взаимодействии, поддерживают взаимно друг друга и образуют сообщество, в котором каждый член служит другому и страдает вместе с другим. Эта машина образует целое; каждая часть его есть орудие целого; поэтому ее элементы не только соединены, но и сочленены: совокупность или комплекс органов составляет организм, сложную машину. Организм поэтому есть особый вид механизма; он есть такая машина, части которой образуются и соединяются сами собой, почему и составляет не просто агрегат, а нечто единое, цельное.

К этому определению, к этому признаку организма Декарт относится так серьезно, что прямо говорит о живом теле: "Оно *едино* и известным образом *неделимо*". Поэтому если душа связана с человеческим телом, то она не может пребывать только в одной из его частей, а должна проникать *весь* организм. Так как каждая часть живого тела находится в связи с другой частью, то ни одна из них не может отдельно

вступить с душой в связь; и так как душа, в силу своей сущности, не имеет ничего общего с протяжением и делимостью, то она не может вступить в исключительное общение ни с одной частью организма²¹⁰.

Но душа может быть связана с одним из органов *преимущественно*; при коренном различии обеих субстанций, не допускающем непосредственного общения их, должен даже существовать особый орган, через который душа сообщается со всем организмом. Так как по отношению к обеим субстанциям вопрос главным образом касается того, каким образом движения органов превращаются в ощущения и представления и обратно, то не трудно видеть, что жизненные духи должны являться такими факторами ощущения и движения, опосредующими общение между душой и телом. В их движении существует два центра: сердце и мозг; в сердце они рождаются, в мозг они поднимаются и воздействуют отсюда на органы. Поэтому душа, если она приходит в соприкосновение с организмом через жизненных духов, должна быть соединена с одним из центральных органов *преимущественно*. Более точное решение вытекает само собой. Так как подлинная деятельность жизненных духов

исходит из мозга, то он и должен быть этим привилегированным органом, и только в нем, как выражается Декарт, следует искать "*местопребывание души*".

Местоположение подлинного органа души является в центральном органе нервов опять-таки центральным, это сердцевина мозга, где жизненные духи обеих частей его – передней и задней полости – сообщаются друг с другом, так что здесь он легче всего может быть приводим ими в движение и в свою очередь двигать их. Декарт считает истинным *органом души* именно *мозговую железу*, или *конарион* (glans pinealis). Он указывает еще на одно особенное основание для подкрепления этой гипотезы. Чувственные впечатления нашего зрения и слуха, как и сами органы, которыми впечатления эти воспринимаются, даются в двух экземплярах, между тем как чувственный объект сам однороден, как и наше представление о нем, что не было бы возможно, если бы в центральном органе не происходило соединения двух впечатлений. Таким образом, по-видимому, необходимо, чтобы в мозгу существовал один орган, воспринимающий двойные впечатления и являющийся единственным в своем роде. Такой орган Декарт видит в мозговой железе; поэтому

он считает ее главным местопребыванием (*principal siège*) души, поскольку она та часть человеческого тела, с которой душа теснее всего (*etroitement*) связана. Центральное положение и единственность этой части мозга были основаниями, дававшими философу возможность локализовать в этом месте физическую деятельность, поскольку ею воспринимаются и создаются телесные ощущения²¹¹.

Выясненной теперь нами взаимной связью между душой и телом объясняется естественное происхождение страстей. Воспринятое впечатление в силу психической деятельности превращается в представление и мотив. Если такое ощущение воспринимается как нечто угрожающее нашей жизни, например, если мы видим дикое животное набрасывающимся на нас, то одновременно с представлением объекта возникает и представление опасности; непроизвольно стремится воля защищать тело бегством или борьбой; непроизвольно поэтому приводится в движение орган души, и течению жизненных духов дается тот импульс, который настраивает тело или на борьбу, или на бегство. Воля к борьбе есть храбрость, желание бежать есть трусость. Храбрость и трусость суть не чувственные ощущения, а волевые побуждения;

они не просто представления, а движения души, или *страсти*. Движение, ощущаемое при таких эмоциях в сердце, столь же мало доказывает, что страсти гнездятся в сердце, как болезненное ощущение в ноге доказывает, что боль коренится в ноге, или как вид звезд на небесном своде указывает истинное место их²¹².

3. ВОЛЯ И СТРАСТИ

Такое объяснение страстей духовно-телесной природой человека весьма характерно для учения Декарта – как по допускаемому им предположению, так и по его принципиальному направлению. При помощи жизненных духов и органа души, каковым является мозговая железа, философ пытается обосновать происхождение страсти *чисто механически*. В этом центр тяжести и *новизна* его попытки. Новизну ее Декарт и имеет в виду, когда говорит в самом начале своего сочинения, что в учении о страстях он должен совершенно покинуть обычный путь и будет трактовать их не как оратор и философ, а исключительно как физик. Раньше человеческие страсти рассматривались только как *психические* факты, причем не видели, что они содержат факторы, которые можно приписать только телу. Так как страсти овладевают духом и поработают его свободу, а потому противоречат его сущности, то психологическое объяснение не нашло ничего лучшего, как разделить душу на высшие и низшие силы, на высшие и низшие способности вождения, на разумную и неразумную душу и приписать страсти последней. Таким образом,

душа была расщеплена на разные части; выходило, что она как бы состоит из разных личностей или душ, терялось ее единство и неделимость, а вместе с этим совершенно отрицалась ее сущность. На этот-то пункт и нападает Декарт, называя его заблуждением, опутавшим все прежнее учение о душе.

Совершенно верно, что разум борется со страстями, что он может в этой борьбе победить или подчиниться, что здесь в *человеческой* природе вступают в борьбу две силы, из которых большая одерживает победу. Но совершенно неправильно объяснять этот факт так, что эта борьба имеет место в *духовной природе* человека и что последняя как бы восстает против самой себя. На самом деле происходит конфликт между двумя противоположными по своему направлению движениями, которые сообщаются органу души: одно – телом через жизненных духов, другое – душой через волю; первое движение произвольно и определено исключительно телесными впечатлениями, второе движение сознательно и мотивировано намерением, устанавливаемым волей. Телесные впечатления, возбуждаемые жизненными духами в органе души, а через него и в самой душе, превращаются здесь в чувственные

представления, которые или оставляют волю в покое, как это происходит при обыкновенном восприятии объектов, или тревожат и возбуждают своим непосредственным отношением к нашему бытию: представления первого рода лишены страсти, и нет никакого основания бороться с ними, представления второго рода, напротив того, имеют своим необходимым последствием возбуждение страсти, так как они обрушиваются на волю и вызывают с ее стороны противодействие.

Воздействие вытекает из телесных причин; оно происходит с естественно-необходимой силой и совершается по механическим законам; в его интенсивности заключается сила страстей; противодействие свободно, оно действует духовной, бесстрастной самой по себе силой, оно может поэтому бороться и победить страсти: крепостью этой силы обусловлена власть над последними. Душа, осаждаемая впечатлениями жизненных духов, может начать испытывать страх, но, ободренная собственной же волей, может сохранить мужество и побороть страх, внушенный вначале страстью; она может дать противоположное направление органу души, а с ним вместе *жизненным духам*, благодаря чему члены побуждаются к борьбе, между тем как

боязнь побуждала их к бегству. Теперь ясно, какие силы борются в страстях друг с другом. То, что считают борьбой между низшей и высшей природой души, между вожделением и разумом, между чувственной и мыслящей душой, на самом деле есть конфликт между телом и душой, между страстью и волей, между естественной необходимостью и разумной свободой, между природой (материей) и духом²¹³. Даже самые слабые души посредством воздействия на орган души могут овладеть движением жизненных духов и тем самым направить страсти таким образом, чтобы быть в состоянии добиться полного господства над ними²¹⁴.

Механическое происхождение страстей не мешает моральному следствию, а, напротив, обосновывает его. Духовная свобода должна быть достигнута, а это может произойти только посредством подчинения враждебных сил; эти враждебные силы суть страсти, являющиеся поэтому необходимыми условиями для освобождения человеческого духа: в этом состоит их значение и ценность. Они не были бы *враждебными* силами, если бы не имели своего начала в противоположной духу природе: отсюда необходимость их механического возникновения; они не были бы *враждебными силами*, если бы не

были сильны, т. е. не могли бы воздействовать на волю, что возможно только в том случае, если дух и тело соединены, как в человеческой природе: поэтому человеческая природа есть необходимое и единственное основание для объяснения страстей. Теперь совершенно понятно основоположение, на которое в картезианской системе опирается теория страстей. Ближайший за этим вопрос: в чем состоят страсти?

III. ВИДЫ СТРАСТЕЙ

1. ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ

Мы уже указали на различие между бесстрастными чувственными представлениями и проникнутыми страстным возбуждением. Не в объекте как таковом заключается основание страстного ощущения, а в том участии, которое принимает воля в его бытии, или в том, как объект относится к нашему бытию и как мы ощущаем это отношение. Характер последнего бесконечно разнообразен, ибо он зависит от различия индивидуальностей и наших временных душевных состояний: что одному кажется страшным, к тому другой относится презрительно, третий безразлично. При изменчивости наших состояний и настроений один и тот же предмет производит на одну и ту же личность то радостное, то противоположное этому впечатление, то совсем не производит никакого. Потому-то многообразие страстей бесконечно. Но из сущности страстного возбуждения можно вывести вообще известные простые и необходимые формы, относящиеся ко

всем остальным как основные формы к модификациям или как (данные в теории соединений) элементы к вариациям.

Основные формы Декарт называет первоначальными или *примитивными*, выводимые из них или комбинируемые формы – особенными или *партикулярными* страстями. С этой точки зрения можно различать и классифицировать наши страсти. То, что возбуждает в нас страсть, есть не вещь, а *ценность* ее, т. е. польза или вред, который мы получаем или думаем, что получаем от вещи. Возможно, по-видимому, что третий случай, когда объект не воспринимается ни как полезный, ни как вредный, исключает всякую ценность объекта и поэтому всякое возбуждение страсти. Однако это не так. Есть объекты, которые привлекают с неудержимой силой нашу душу мощью и новизной впечатления, нимало не возбуждая нашего вожделения. С представлениями этого рода, вследствие их произвольного и мощного действия, соединяется страстное возбуждение, которое Декарт обозначает словом "удивление". Мы познаем тотчас же, что это ощущение аффективно и не обладает ни обычным характером вожделения, ни еще менее – равнодушия.

То, что мы представляем полезным или способствующим нашему бытию, кажется достойным желания, или благом; противоположное ему есть зло, уничтожения которого мы желаем. Благом хотим мы обладать, от зла хотим избавиться: в первом случае мы желаем приобрести объект, во втором – освободиться от него, тогда как объект, вызывающий в нас удивление, мы только рассматриваем, следовательно, не хотим ни обладать им, ни освободиться от него. Поэтому можно пока различить две основные формы страстей: *удивление* и *вожделение*. Последнее относится к своему объекту или позитивно, или негативно, оно хочет иметь благо и сохранить его, избавиться от зла и уничтожить его. В первом случае оно есть *любовь*, во втором ненависть. Но вожделенные объекты принадлежат или будущему, или настоящему. Предстоящее благо манит, предстоящее зло угрожает; в обоих случаях вожделение напряжено и состоит в ожидании или *желании* (*desir*) достичь блага и избежать зла.

Так как в обоих случаях может произойти противоположное (можно не достигнуть блага, претерпеть зло, которого мы избегали), то желание сопровождается надеждой и страхом,

т. е. является одновременно и позитивным, и негативным. Если вожделенные объекты налицо, то мы или обладаем желаемым благом, или терпим лишение: в первом случае мы испытываем ощущение радости, во втором – ощущение *печали*. Сообразно с этим существуют следующие примитивные страсти, лежащие в основе всех остальных: *удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль*. Удивление – единственная страсть, которая не позитивна и не негативна, желание – единственная страсть, являющаяся одновременно и той и другой, все прочие страсти суть вождения или одного, или другого вида²¹⁵.

2. ПРОИЗВОДНЫЕ ИЛИ СОСТАВНЫЕ ФОРМЫ

Теперь мы рассмотрим сперва вождения и затем вернемся к удивлению. Укажем на главные формы этих партикулярных страстей и покажем, что они либо составлены из некоторых данных элементов, либо суть виды их.

Главные ценности объектов, которые мы обозначили как польза и вред, по степени своей бесконечно различны. Существует масштаб для определения силы и величины наших вождений и для отличия известных главных степеней. Мы любим или ненавидим то, что кажется *нам* полезным или вредным: поэтому наша *любовь к себе* является мерой, с помощью которой можно сравнивать наше вождение вещей и определять его величину. Мы можем любить другие существа или меньше, или так же, или еще больше, чем самих себя. Наша любовь к объекту может быть, по сравнению с любовью к самим себе, слабее, столь же сильна или сильнее: в первом случае она есть *склонность* (*affection*), во втором дружба, в третьем *преданность* (*dévotion*). То, что мы любим в высшей степени, т. е. с готовностью к самопожертвованию, – суть силы, от которых

зависит и которыми обусловлено наше бытие, каковы Бог, отечество, человечество и т. д. Между объектами, возбуждающими в нашей душе любовь и ненависть, следует в особенности указать на прекрасное и безобразное как на предметы чувственного восхищения и отвращения: любовь к прекрасному есть *удовольствие* (*agrément*); противоположное ощущение есть *отвращение* (*horreur*); так как обе эти страсти возбуждают чувство, то они являются сильнейшими видами любви и ненависти, но также более всего обманывающими²¹⁶.

Мы определили желание как вожделение, возбужденное предстоящим благом или злом, как страстное, еще неуверенное ожидание. В зависимости от степени его неуверенности это ожидание есть или *надежда* (*espérance*), или *боязнь* (*crainte*); высшая степень надежды есть *уверенность* (*sécurité*), высшая степень боязни – *отчаяние* (*désespoir*). В числе прочего ревность Декарт называет одним из видов боязни. Если последствие, на которое мы надеемся или которого боимся, зависит не от внешних обстоятельств, а от нас самих и нашей собственной деятельности, если мы можем приобрести благо и избежать зла исключительно своими собственными силами и должны выбрать

средства для достижения этой цели, выполнить известные действия и бороться при этом с трудностями, то сообразно с этим модифицируются надежда и боязнь. Опасение ошибиться при выборе средств не приходит из-за множества сомнений и соображений ни к какому выводу и превращается в *нерешительность* (*irrésolution*); большая надежда на возможность бороться и преодолеть все трудности есть *храбрость* (*courage*) и *отвага* (*hardiesse*); противоположное ощущение, которое боится трудностей дела и страшится их, есть трусость (*lâcheté*) и *ужас* (*épouvante*)²¹⁷.

Представление наличных благ и зол возбуждает в нас радость (*joie*) или печаль (*tristesse*). Если это благо или зло касается не нас, а других, то нас радуется или печалит чужое счастье или несчастье. Сообразно с этим модифицируются радость и печаль, любовь и ненависть. Радость по поводу чужого счастья есть *благожелательство*, сочувствие чужому несчастью есть сострадание (*pitié*); если нас опечаливает счастье другого, то мы испытываем *зависть* (*envie*), если нас радуется его несчастье, то мы испытываем *злорадство*. Эти ощущения Декарт поставил в зависимость от морального условия, которое не должно было бы иметь места

при естественном объяснении страстей: он допускает, что чужое счастье и несчастье может быть заслуженным или незаслуженным, что испытывающие их лица могут заслуживать или не заслуживать их, так что они по справедливости могут испытывать что-нибудь хорошее или дурное. В таком случае мы обращаем внимание не столько на чужое счастье или несчастье, сколько на *заслуженность* их, и радуемся справедливому течению вещей. Только заслуженное счастье другого человека возбуждает наше благожелательство, а незаслуженное – нашу зависть; только заслуженное несчастье возбуждает наше злорадство, незаслуженное – наше сострадание. Теперь эти душевные движения кажутся справедливыми, кажутся известными видами нашего естественного правового чувства, удовлетворение которого доставляет нам радость, а оскорбление – страдание.

Зависть и сострадание относятся к роду печальных, благожелательство и злорадство – к роду радостных возбуждений, только различие между последними ощущениями состоит в том, что радость по поводу заслуженного счастья настраивает нас серьезно, к радости же по поводу заслуженного несчастья примешивается

презрение и насмешка (*moquerie*)²¹⁸. Легко заметить, что в объяснении этих страстей Декарт недостаточно отделил друг от друга естественные и моральные мотивы. Чувство права может усилить наше благожелательство и сострадание, но не имеет ничего общего с злорадством и завистью. Философ в этом месте уклонился от естественного объяснения, которое следовало дать, и заговорил о страстях не как "физик", вопреки своему желанию.

Добрые и злые дела людей составляют особый вид полезных и вредных объектов; они суть поэтому особые предметы нашей радости и печали, которые принимают различные формы, смотря по тому, мы ли сами или другие являются виновниками этих действий и относятся ли к нам чужие поступки или нет. Радость по поводу своего собственного доброго дела есть *довольство самим собой* (*satisfaction de soi-même*), противоположное ему есть *раскаяние* (*repentir*). Уважение, заслуженное нами во мнении других, есть *слава* (*gloire*), противоположное ей есть *стыд* (*honte*). Чужие заслуги пробуждают в нас *благорасположение* (*faveur*) к другим и, если они способствуют нашему личному благу, – *благодарность* (*reconnaissance*); напротив, злодей возбуждает наше *негодование* (*indignation*) и, если

им нанесен вред нам, наш *гнев* (colère). Благо и зло, доставшееся нам на долю, бывает или продолжительным, или непродолжительным; долгая привычка притупляет ощущение и превращает под конец насытившуюся радость в *пресыщение* (dégoût), в то же время постепенно умаляя печаль от наших потерь и страданий. И хорошие, и плохие времена, переживаемые нами, проходят; мы с *сожалением* (regret) смотрим, как исчезают первые, и с *радостью* (allégresse) ощущаем конец вторых²¹⁹.

Среди всех примитивных страстей Декарт отметил *удивление* (admiration) как самую первую и по отношению к остальным возвышенную страсть. Рассмотрим теперь несколько подробнее характер, разновидности и особые свойства этой страсти. Она постоянно вызывается новым и необычайным, редким и из ряда вон выходящим объектом, впечатление от которого захватывает нашу душу и ощущается как *неожиданность*. Его сила не растет постепенно, а, так как оно прерывает все обычные впечатления, проявляется тотчас же во всей своей полноте: поэтому удивление – самая сильная из всех страстей; как и всякая неожиданность, оно действует внезапно. Во всех движениях души мы бываем захвачены произвольно, но нигде состояние такого

увлечения предметом не выражается так чисто и так полно, как в удивлении, сущность которого оно и составляет; поэтому удивление некоторым образом связано со всеми страстями или, другими словами, известная доза этого рода ощущения заключается в каждой из них. Сила удивления бывает так велика, что исключает всякое сопротивление и не только возбуждает, но завораживает и сковывает душу до такой степени, что все жизненные духи устремляются в мозг к месту впечатления и здесь концентрируются, тогда как все тело становится недвижимым и мы как бы застываем в созерцании объекта; затем удивление переходит в *изумление* (étonnement) и вырождается через экстаз²²⁰.

Пока мы возбуждены силой нового и непривычного впечатления, мы совершенно не ощущаем полезности или вредности объекта, что составляет основную тему всех других страстей; поэтому удивление предшествует им, оно есть первая из страстей и не имеет ничего общего с допускающей противоположное природой остальных. Его истинной противоположностью было бы такое душевное состояние, которое чуждо какому бы то ни было возбуждению и совершенно бесстрастно в своей невосприимчивости к силе впечатлений: поэтому

не существует противоположной удивлению страсти, т. е. удивление не имеет контраста. Однако существуют различные виды удивления в зависимости от объекта, исключительность которого нас поражает, смотря по тому, состоит ли его необычный характер в величии или ничтожестве, смотря по тому, являемся ли этим объектом мы или другие свободные существа. Декарт называет обе основные формы удивления *уважением* (estime) и *презрением* (mépris): в соответствии с этим самооценка является или *великодушием* (magnanimité) и *гордостью* (orgueil), или *малодушием* (humilité) и *приниженностью* (bassesse), между тем как поражающее впечатление чужого величия или ничтожества возбуждает в нас *почтение* (vénération) или *пренебрежение* (dédain)²²¹.

Среди этих видов удивления наиболее достойна внимания наша собственная самооценка. Ничто так не бросается в глаза в поведении человека, в выражении лица, в жестах и походке, как необычайно приподнятое или подавленное чувство своей личности. В наших самооценках бывает истинный и ложный взгляд на свое достоинство, как бывает истинное и ложное умаление его. Истинное самоуважение Декарт называет *великодушием* (magnanimité), не

высокомерием, а именно *великодушием* (générosité); ложное самоуважение, напротив, – гордостью. Истинное смирение он называет *humilité* (humilité vertueuse), ложное, напротив, *bassesse*.

Теперь следует определить критерий, который отличает в силе и направлении наших самочувствий истинное от ложного. Вообще только *свободные* существа могут служить предметами уважения и презрения; есть только *один* объект, поистине достойный уважения, как достойна презрения его противоположность: это наша свобода воли, благодаря которой в нашей природе господствует разум, а страсти подчиняются. В этом свободном и разумном господстве над собой состоит все нравственное достоинство человека, единственное благо, которого не может дать благорасположение судьбы и которое можно заслужить только работой и дисциплинированием воли, применяемым каждым к себе самому. Кто достиг над самим собой господства, тот обладает тем величием души, из которого вытекает истинно высокое и единственно верное самоощущение, великодушное настроение, называемое Декартом *générosité*.

Ничто не имеет большей ценности, чем это

благо, но и ничто не достигается с таким трудом, как оно, так как для этого нужны обычные блага жизни считать ничем и подняться высоко над слабостями человеческой природы. Кто борется серьезно с собственными слабостями и стремится отвоевать у них свою свободу, только тот узнает, как они многочисленны и как хрупка человеческая природа; поэтому мелочность и ненасытность ее ощущается в той же мере, в какой проявляется стремление к величию души и в какой оно достигает ее: истинное уважение к себе идет поэтому рука об руку с истинным смирением. Всякое уважение к себе самому, не проистекающее из чувства величия души и свободы, ложно, как и всякое смирение, основывающееся на ощущениях иных, чем чувство бессилия своей воли. Ложное самоуважение есть высокомерие или гордость, ложное смирение есть униженность и низменное настроение. Как с великодушием не только согласуется, но и необходимо связано истинное смирение, так же точно с гордостью – раболепство. "Гордость так неразумна и так нелепа, что я едва мог бы себе представить, как могут до нее доходить люди, если бы не было расточаемо столько незаслуженных похвал; но лезть – такая обычная вещь, что даже всякий

полный недостатков человек видит себя превозносимым без всякой заслуги и даже за свои дурные стороны: поэтому и получается, что самые невежественные и самые глупые бывают гордыми". "Люди самые низменные чаще всего самые амбициозные и самые заносчивые, тогда как великие души – самые скромные и самые смиренные. Последние и в счастье, и в несчастье остаются одинаковыми, тогда как мелкие и низкие души зависят от капризов случая и бывают такими же надутыми в счастье, как и приниженными при неудачах. Случается даже часто, что эти люди унижаются самым постыдным образом перед теми, кто может быть им полезен или вреден, и вместе с тем ведут себя бесстыдно с теми, от кого им нечего ожидать или кого нечего бояться". Заслужить уважение может всякое существо с сильной или свободной волей: поэтому ни один человек как таковой не заслуживает презрения, в особенности в том случае, если у него нет некоторых внешних достоинств и благ, таких как талант, красота, почет, богатство и т. д. Когда другой заслуживает нашего уважения, то мы ощущаем к нему почтение, являющееся смесью робости с удивлением, между тем как при обоснованном презрении к другому человеку мы считаем его

настолько ниже себя, что его негодность хотя и возбуждает в нас удивление, но не возбуждает ни малейшего страха²²².

IV. ПРАВСТВЕННЫЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ

1. ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ И ОТРИЦАТЕЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ СТРАСТЕЙ

В этом пункте учение о душе переходит в учение о нравственности и вполне выясняется тема последнего. Быть свободным – это все. Свобода воли, высшее достояние в нас, определяет направление и цель. Возвышение нашей духовной природы над чувственной, свобода духа, подчиняющая себе влечения и страсти, – вот что является конечной целью человеческой жизни, высшим благом, обладание которым составляет наше блаженство, единственную нравственную ценность, единственное основание самоуважения. Декарт не изложил своего учения о нравственности в особом сочинении, а коснулся лишь главных пунктов его – частью в сочинении о страстях, частью же в письмах к принцессе Елизавете и королеве Христине Шведской. Первые касаются счастливой жизни (в них он критикует и исправляет Сенеку), последние – высшего блага. Нам уже известна прямая связь между этими

письмами и возникновением, равно как и окончанием сочинения о страстях души²²³.

Если высшее благо состоит в свободе, господствующей над страстями, то оно не может быть достигнуто без борьбы с последними, следовательно, немислимо без существования их. Если высшее благо есть самое ценное из всех, то оно должно в известном смысле быть предметом нашего вожделения, и потому должна существовать страсть, которая сама по себе определяет нравственный образ жизни. Вот те два пункта, где в объяснении душевных движений психология и мораль соприкасаются друг с другом.

Все наши страсти можно свести к шести примитивным, простейшими формами которых являются удивление и вожделение. Но и удивление, поскольку в нем есть стремление к представлению или рассматриванию его предмета, есть вожделение. Поэтому, в сущности, все без исключения наши страсти суть вожделения и как таковые являются естественными побудительными причинами поступков. Всякий человеческий поступок обусловлен тем, что нечто является предметом хотения или вожделения, правильный поступок состоит в *правильном* вожделении; если мы

можем определить последнее, то основное правило, составляющее тему всей морали, найдено.

Это основное правило очень просто и ясно. Обладание всеми достойными желания благами или всецело, или только отчасти зависит или совсем не зависит от нас, т. е. от нашей собственной способности. Тем, что мы не можем приобрести в силу собственной деятельности, мы не можем действительно обладать, а потому оно и не может быть предметом разумного вожделения. Поэтому наше вожделение неразумно, если мы стремимся достигнуть чего-нибудь такого или приобрести что-нибудь такое, для чего не хватает одной нашей силы и что, напротив, зависит от условий, вполне или отчасти находящихся вне нашей власти. Наши желания неразумны, если их исполнение невозможно; оно, строго говоря, невозможно, если для этого нужны способности значительно большие, чем наши. Так неразумны по большей части обычные желания человека, это страстное желание того, что менее всего зависит от собственной энергии, – внешних жизненных благ, каковы красота, почет, богатство и т. д.

Правило познания говорит: мысли ясно и отчетливо, только ясно и отчетливо познанное истинно. Правило воли говорит: желай ясно и

отчетливо, только желаемое таким образом есть благо; не желай ничего, чего ты не можешь достигнуть – достигнуть сам; твое высшее достояние есть свобода, она не может тебя сделать красивым, богатым, уважаемым, сильным и счастливым в глазах всего мира, а может только сделать свободным; она делает тебя не господином вещей, а господином тебя самого. Не желай ничего другого. Пусть единственным благом, которого ты желаешь, будет это господство над собой, пусть оно будет единственной целью твоих стремлений, единственным объектом твоего удивления! Все прочие желания суетны²²⁴.

2. ЦЕННОСТЬ УДИВЛЕНИЯ

Соответственно этому правильные поступки обусловлены истинным познанием нашей силы и бессилия. Из познания первой рождается чувство нашего истинного и достижимого величия, из познания второго – истинное смирение. Ничто так не способствует последнему, как созерцание неизмеримой Вселенной, где человек является не центром и целью вещей, а еле заметной частицей, слишком бессильной, чтобы изменить ход вещей по своему желанию. "Так как страсти побуждают нас к действию посредством возбуждаемого ими желания, то следует регулировать наше желание, и в этом состоит главная польза морали". "Существует два средства против наших суетных желаний: первое состоит в высоком и истинном самоощущении (*générosité*), о котором я буду говорить позже, второе – в рассуждении, к которому мы должны чаще прибегать: что божественное провидение предвечно определяет ход вещей, подобно року или неизменной необходимости, которую следует противопоставлять слепой судьбе, чтобы разрушить эту химеру, этот призрак нашего воображения. Ибо мы можем желать только того,

что, по нашему мнению, входит в области наших возможностей; что, напротив, не зависит от нашей собственной силы, то мы можем считать возможным только в том случае, если считаем, что оно зависит от этой слепой судьбы, и думаем, что оно могло бы случиться и что подобное ему некогда уже случилось. Мы верим в случай, так как не знаем действующих причин. Если событие, которое, по нашему мнению, зависит от случая, не наступает, то ясно, что недостает одной из производящих его причин, что оно поэтому не могло случиться и что подобного никогда не случилось, т. е. не случилось чего-нибудь без причины. Если бы мы ясно осознавали ранее этот необходимый ход вещей, то не принимали бы желаемое за возможное, а потому и не желали бы его"²²⁵. Все суетные желания суть заблуждения, истинные, напротив, суть необходимые последствия нашей истинной самооценки и основанного на ней возвышенного настроения (*générosité*); поэтому Декарт и называет последнее "как бы ключом всех прочих добродетелей и главным средством против опьянения страстей"²²⁶.

Самоуважение есть род удивления. Это движение души самостоятельно избирает нравственный путь и указывает его всем другим.

Ибо удивление есть желание, которое находит удовлетворение не в обладании, а в представлении или созерцании вещей и потому направляет душу на стезю, предшествующую познанию и подготавливающую его. Когда мы находимся во власти поражающего нас впечатления, нового, необычайного и редкого объекта, то мы как бы растворяемся в созерцании его; в данный момент ничто не может быть естественнее желания завершить это созерцание или уяснить его подробным исследованием. В этом уяснении состоит познание. Из влечения к созерцанию вытекает естественным образом влечение к познанию.

Из всех наших страстей ни одна не является столь теоретической и столь подходящей для познания, как удивление. Оно находится на пути к цели, оно стоит у начала этого пути: положение Аристотеля, что философия начинается удивлением, значимо и в учении Декарта, не противореча собственному объяснению последнего, что началом философии является сомнение. Воля к познанию – одно, его достоверность – другое: первая рождается из удивления, второе – из сомнения. Мы знаем, какое значение приписывает учение Декарта воле по отношению к познанию истины и устранению

заблуждения. Удивление непроизвольно дает воле теоретическое направление и склоняет ее к познанию: поэтому в глазах нашего философа оно не только первая среди примитивных, но и самая важная из всех страстей.

Здесь речь идет о естественном и здоровом удивлении, возбуждающем, а не сковывающем человеческую душу, пробуждающем, а не задерживающем влечение к познанию. Тут Декарт различает (что сделал Аристотель по отношению к естественным инстинктам вообще) обе ошибочных крайности: *слишком мало* и *слишком много* – недостаток и избыток, притупленность и неумение сопротивляться силе впечатления, неспособность к удивлению и манию удивления. Первый род чувства состоит в совершенном равнодушии, которого никто не может затронуть и задеть, второй – в слепом любопытстве, гонящемся за новыми впечатлениями и отдающемся каждому из них без побуждения к исследованию: этот род удивления есть не движение души, а душевное спокойствие, собственно, не удивление, а, как Декарт сказал уже раньше, изумление.

Ценность удивления состоит именно в том, что оно в сильнейшей степени ощущает не полезный или вредный, а редкий и необычайный

характер впечатлений и запечатлевает его в душе, обеспечивая интеллектуальную разработку их и вызывая нас на размышление. "Другие страсти могут служить тому, чтобы заставить нас обратить внимание на полезные и вредные объекты, одно только удивление обращает внимание на редкие объекты. Мы видим также, что люди, лишены всякой естественной склонности к этому движению души, обыкновенно очень невежественны.... Но гораздо чаще встречается противоположный случай, что удивление распространяется на слишком многое, и человек изумляется вещам либо мало заслуживающим, либо вовсе не заслуживающим внимания. Этим, конечно, разумность этой страсти или вовсе уничтожается, или превращается в свою противоположность. При недостатке может помочь намеренная и особенная внимательность, к чему наша воля всегда может обязать ум, как только мы начинаем прозревать, что наблюдение объекта стоит труда; но против крайнего удивления не помогает никакое другое средство, кроме ознакомления со многими вещами и познания разницы между редкими и обыкновенными предметами. Хотя только тупые и глупые люди не способны по природе к удивлению, однако способность к нему

не всегда идет рука об руку с духовной даровитостью, а свойственна, главным образом, только людям, обладающим хорошим природным умом, но не воображающим себя благодаря этому превзошедшими все. Конечно, инстинкт удивления уменьшается вследствие привычки; чем больше человек видел редких объектов, которые возбуждали в нем удивление, тем более он привыкает больше не удивляться им и считать все последующие обыкновенными; если же инстинкт удивления превосходит всякую меру и останавливает свое внимание постоянно только на первом впечатлении от каждого объекта, не стремясь к дальнейшему познанию его, то из этого рождается привычка гоняться за все новыми впечатлениями. Это и есть причина, делающая хронической болезнью слепого любопытства; тогда ищут редкостей только ради того, чтобы им удивляться, а не для того, чтобы познавать их, и люди постепенно становятся такими любителями удивляться (*admiratifs*), что пошлые вещи приковывают их внимание в такой же степени, как и самые важные"²²⁷.

3. СВОБОДА ДУХА

Без страстей душа не принимала бы участия в своей телесной жизни, без них не существовало бы для человеческой природы в этом мире ни добра, ни зла; одни они являются источником нашего радостного и страдальческого бытия. Чем сильнее они нас возбуждают и потрясают, тем восприимчивее мы к радостям и страданиям жизни, тем слаще кажутся нам первые и тем горше последние; последние при этом ощущаются тем больнее, чем менее мы можем управлять нашими страстями и чем враждебнее складывается наша внешняя судьба. Но существует средство обуздать наши страсти и умерить их настолько, чтобы зло от них сделалось сносным и чтобы все они сами превратились в источник радостной жизни. Это единственное средство есть *мудрость*. Этим объяснением Декарт заканчивает свое сочинение о страстях души²²⁸.

Естественный импульс к тому, чтобы идти по пути, цель которого составляет мудрость, дает удивление; оно освобождает от уз инстинкт познания, который не может удовлетвориться без самопознания, без понимания нашего

самообмана, без радикального сомнения, ведущего к достоверности, к истинному самопознанию, а потому и к истинной самооценке, на которой основывается просветленное самоуважение, истинное чувство свободы, совпадающее с истинным познанием и определяющее нравственную ценность. Таким образом, из инстинкта удивления рождается влечение к познанию, из последнего вытекает сомнение и самодостоверность, а отсюда при свете разума – то удивление, объектом которого является величайшая и самая возвышенная из всех возможностей – *свобода воли*. Отсюда проистекает то движение души, которое Декарт назвал величием души (*magnanimité* или *générosité*) и которое держит в своих руках узду нравственной жизни.

Перед этим познанием исчезают воображаемые ценности вещей, кажущиеся прелести мира, вожделения, ослепленные видимостью, могущество всех страстей, основой которых является этот род вожделений или эгоизм. Пока душа отдается этим страстям, до тех пор она является их игрушкой, она может преодолеть одни, подчинясь в то же время другим, и таким образом меняет одного господина на другого. Такой триумф призрачен;

торжествует не душа, а одна из ее страстей, она же сама остается несвободной. Если, напротив того, она силой своей воли и свободы, при посредстве ясного и отчетливого познания, поднялась над уровнем этих вожделений, то только тогда она побеждает "своим собственным оружием", и потому ее победа истинна.

Такая победа есть торжество свободы духа. "То, что я называю его собственным оружием (*ses propres armes*), суть незыблемые и достоверные суждения о добре и о зле, сообразно с которыми душа решила поступать. Только самые слабые души, не платя дани познанию, позволяют своей воле следовать за различными страстями то в одном, то в противоположном направлении; эти страсти обращают волю против самой себя и доводят душу до самого бедственного состояния, в каком только она может очутиться. Так, с одной стороны, страх являет нам смерть величайшим злом, которого можно избежать только при помощи бегства, с другой стороны, честолюбие заставляет нас смотреть на такое постыдное бегство как на худшее зло, чем смерть. Обе страсти влекут волю по различным направлениям, и она, попадая то под влияние одной, то под влияние другой, постоянно борется сама с собой, делая таким образом положение

души рабским и бедственным"²²⁹.

На этом заканчивается учение Декарта, возвращаясь к своим глубочайшим основоположениям. То, что лежит в основании сомнения, есть воля, стремящаяся разрушить самообман и пробиться к достоверности; достоверность состоит в ясном и отчетливом самопознании и Богопознании, откуда вытекает ясное и отчетливое познание бытия и природы вещей вне нас. Мы познали при свете разума полную противоположность между душой и телом. Но наши страсти убеждают нас в их связи, ибо только она может быть их источником: они отрицают то, что утверждает ясное познание. Таково противоречие между нашим разумным убеждением и произвольными движениями души. Заключаящаяся в этом противоречии проблема разрешается тем, что мы познаем страсти, прозреваем воображаемые ценности объектов и сокрушаем их силу.

Противоположность между душой и телом не препятствует их связи в человеческой природе; такая связь несколько не мешает их противоположности друг другу, напротив, последняя находит свое истинное и энергичное выражение в возвышении души над телесным бытием, в освобождении от страстей и

вожделений, одним словом, в духовной свободе. Страсти относятся к нашей мыслящей природе так же, как неясные представления к ясным; в этой их неясности заключается их бессилие. Если воля силой сомнения могла разрушить самообман и силой мышления могла достигнуть ясного и отчетливого познания, то она может посредством этого познания совладать и с силой страстей, ибо вожделения суть также самообманы, ослепляющие нас призрачной ценностью вещей и держащие нас в этом ослеплении. Сомнение поражает и колеблет каждый из наших самообманов, а также и силу страстей, и духовная свобода, т.е. познанием просветленная воля, побеждает каждый из них.

Глава десятая

ПЕРВОЕ КРИТИЧЕСКОЕ ИСПЫТАНИЕ. ВОЗРАЖЕНИЯ И ОТВЕТЫ

I. ВОЗРАЖЕНИЯ

1. ТОЧКИ ЗРЕНИЯ И НАПРАВЛЕНИЯ АВТОРОВ

Мы изложили философское учение Декарта в совокупности всех его существенных частей и теперь обращаемся к его критике. Здесь мы сразу встречаемся с возражениями, направленными против первого из основных сочинений его; возражения эти были вызваны самим философом, рассмотрены им и изданы вместе с его собственными ответами на них. Это было первым критическим испытанием, которое новая система должна была выдержать перед своим творцом и перед миром. Декарт желал подвергнуть свое учение подобному испытанию при первом его появлении в свет и, в качестве лучшего знатока его, быть его истолкователем и защитником. Потому-то эти критические заметки имеют

историческое значение²³⁰.

Когда возражения, как это обыкновенно бывает, смешаны с изложением учения и разбросаны произвольно в разных местах его, то общее впечатление от учения совершенно теряется, а общее впечатление от системы без необходимости разбивается. Нет другого источника, из которого можно было бы лучше познать первое впечатление, произведенное новым учением на философское настроение эпохи, и первую реакцию ее, чем эти сомнения, высказанные с различных сторон присяжными и неприсяжными критиками и возникшие под свежим впечатлением от рукописного еще сочинения. Здесь встречаются главные направления философского сознания эпохи, и представителями некоторых из них являются знаменитейшие люди. Поэтому достойно труда сделать внимательный и вместе с тем краткий обзор этой группы первых критиков Декарта.

Независимо от общего отчета Мерсенна, рассмотренного Декартом во втором и шестом пункте, он получил возражения *Катеруса*, *Гоббса*, *Арно*, *Гассенди*, *Бурдена* в указанном порядке и в том же порядке ответил на них. Позднейшие возражения, которые можно назвать восьмым и девятым, не могли уже быть

включены в издание "Размышлений" и были разобраны в письмах. Сюда относятся возражения от имени некоего *Гиперасписта* и английского философа *Генриха Мура*; первые едва заслуживают упоминания, так как они повторяют лишь то, что уже было сказано; вторые вновь выставляют против Декарта теософическую точку зрения; они оспаривают голую материальность протяжения и утверждают нематериальное протяжение, которое должно относиться к духовным существам и объяснить существование Бога в мире, равно как и души в теле²³¹.

Второе и шестое Возражения, в которых собраны сомнения различных философов и теологов и в которые Мерсенн, конечно, вставил много своих возражений, носят дилетантский характер; но ими все-таки не следует из-за этого пренебрегать, так как в такую подвижную и чуткую в философском отношении эпоху, какой была картезианская эпоха, подыгрывающие дилетанты оказываются немаловажной силой. Возражения Катеруса относятся только к понятию Бога, в особенности к онтологическому доказательству, поэтому не касаются главного направления и основоположений нового учения.

Для того, чтобы уразуметь принципиальные и

достойные внимания антитезы, мы должны вспомнить фундаментальные мысли, на которых зиждется вся картезианская система. Методическое познание вещей в естественном свете разума, или мышления, было задачей и главной темой философа. Поскольку свет познания – *естественный свет* и стремится быть им (*les lumieres naturelles*), мы называем его направление натуралистическим; поскольку этот естественный свет есть *разум*, или чистое (ясное и отчетливое) мышление, мы обозначаем это натуралистическое направление познания *рационализмом*. В способе, каким этот свет открывается и создается в мышлении так, что освещает вещи, состоит *метод*.

Таковы основные идеи. Кто на них нападает, тот оспаривает принципиально новое учение. Эта оппозиция может быть троякого рода. Можно утверждать естественный свет познания, но отрицать вместе с тем, что он возникает и действует в мышлении; этот свет следует искать не в разуме, а в чувствах: в этом случае оспаривают не натурализм, а рационализм Декарта, не философское (естественное), а метафизическое (рациональное) познание вещей, противопоставляя ему эмпирическое или сенсуалистическое познание. Этот сенсуализм так

же стар, как атомистский характер мышления, и так же нов, как бэконовская философия. Ренессанс воскресил древнее учение Демокрита, подновленное Эпикуром, а после него Лукрецием еще в древности. Такую оппозицию Декарту представляет *Гассенди*, в лице которого мы можем видеть запоздалого мыслителя эпохи Ренессанса, так как он брал за образец Эпикура. Из обновления философии Бэконом, положившим начало эмпиризму, должно было родиться сенсуалистическое направление, уже несшее в себе материализм: в такой оппозиции против Декарта стоит *Гоббс*. Мы имеем перед собой ту антитезу, возникновение которой мы видели при первом же обзоре хода развития новой философии²³². Эта антитеза – первая из перечисленных.

Но и естественный свет познания не остается неоспоренным. Враждебной натурализму силой является сверхъестественный свет веры и откровения, освещающий царство благодати и церкви: *теологическая* и, точнее, *августиновская* система, которую Реформация возродила как мощное оружие против римской церкви и которую хотел восстановить в последней янсенизм; он возник одновременно с учением Декарта и должен рассматриваться как ярчайшее

выражение религиозного сознания времени. С этой стороны выступает против новой философии настроенный на августиновский лад *Арно*, один из значительнейших теологов тогдашней Франции, впоследствии глава янсенистов.

Существует церковный рационализм, который был создан схоластикой и задача которого заключалась не в том, чтобы находить новые истины, а в том, чтобы догматически доказать имеющиеся. Нет большей противоположности, чем между картезианским и схоластическим методом, между не задающимся гипотезами, очищенным сомнением мышлением и мышлением, догматически связанным и вышколенным, между эвристической дедукцией и бесплодной силлогистикой, наряжающейся в "barbara" и "celarent"²³³. С этим методом Декарт познакомился рано через иезуитов, новых схоластов этого столетия, умевших пользоваться в особенности диалектическим искусством старой школы, и совершенно самостоятельно дошел до презрения к нему. Теперь же его метод делается специальной мишенью, в которую метит иезуит *Бурден*, автор седьмого возражения, стремясь ниспровергнуть само новое учение. Насколько эта полемика имела мало значения по существу, настолько является характерным то, что этот

метод оспаривал именно иезуит и именно тем способом, каким он это делал.

2. АНТИТЕЗИСЫ И ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ

Среди направлений, находившихся в противоречии с учением Декарта, наиболее противоположны друг другу осмысленная на августиновский лад теология и сенсуалистическая (материалистическая) философия: *Арно* и *Гоббс*. И та, и другая одновременно нападают на новую систему; с противоположных сторон они оспаривают метафизические основоположения учения, принципы, найденные методическим мышлением и имеющие притязание не только на большую достоверность, чем все прежние, а на абсолютную достоверность и несомненность. Теологическая точка зрения отрицает эти основоположения, так как она не признает иного фундамента, кроме фактов религии и откровения; сенсуалистическая точка зрения равным образом отвергает их, так как она не допускает никакого другого фундамента для человеческого познания, кроме фактов чувственного мира и опыта.

Такая теологическая и сенсуалистическая антитеза учению Декарта неизбежна и вместе с тем освещает основные черты всей системы с ее натуралистическим и рационалистическим

характером. Потому-то возражения, сделанные Гоббсом, Гассенди и Арно против "Размышлений", являются для нас достойными внимания и поучительными. Хотя Гоббс имеет большее значение и явился позже, чем Гассенди, однако он отнесся к спорному вопросу несколько поверхностно и обсудил его не так строго и подробно, как последний, вследствие чего Декарт прекратил спор с ним и продолжал его до конца с Гассенди. По этим соображениям мы должны смотреть на Арно и Гассенди, двух соотечественников философа, как на более важных противников, от которых надо было защищать новое учение.

Не меньшее значение, чем антитезы, имеют точки соприкосновения между философией Декарта и теологией августиновского направления, между ней и материалистически направленным сенсуализмом. Как только мы устраним метафизическое (рациональное) обоснование, тотчас с обеих сторон ясно выступают черты сходства. Сенсуалистическое учение по своему характеру склоняется к материалистическому и механическому объяснению природы: Декарт дал такое объяснение, оно не могло бы быть выдержано строже. Гоббс, сразу же заметивший эту сторону

нового учения, думал уже, что оно вполне согласуется с его учением. Между тем картезианское объяснение природы было необходимым следствием известных нам дуалистических принципов, его чисто материалистическое и механистическое направление вышло из совершенно другой области, чем у философов-сенсуалистов.

Последние думали: так как природа материальна, то материален и дух; так как она может быть объяснена только материалистически, то и духовная деятельность должна быть объясняема так же. В учении же Декарта дело обстоит наоборот: так как дух совершенно нематериален, то лишь телесный мир материален; так как явления духовного мира совершенно не могут быть выведены из материальных условий, то явления телесного мира объяснимы только такими условиями; так как дух есть антитеза материи, то и материя также есть антитеза духа. В этом заключался спорный вопрос между нашим философом с одной стороны и Гоббсом и Гассенди – с другой.

В противопоставлении духовного естества телесному, в решительном дуализме того и другого заключался центр тяжести новой системы. Именно это место, которое

оспаривалось сенсуалистами, невольно привлекало теолога августиновского направления. Декарт сам чувствовал свою большую родственность ему, чем своим противникам-философам; он видел, что Арно гораздо лучше понимал его, чем Гоббс и Гассенди, весь образ мыслей которых его отталкивал, и считал возражения, сделанные ему Арно, гораздо более важными, чем все остальные. Нам известно его глубокомысленное исследование понятия Бога и решающее значение результата этого исследования для всей системы. Когда философ объявил, что этим направлением своего учения он способствует делу религии и придает ей внутреннюю крепость, то это не были пустые или лишь предусмотрительно-консервативные слова. Он честно принял сторону религиозных интересов. Именно этому симпатизировал Арно. К этому присоединилось и буквальное согласие с Августином, которое должно было прийти по сердцу теологу и казаться тем более значительным, что оно обнаруживалось как раз в том месте, которое Декарт называл архимедовским пунктом своей философии, – в принципе достоверности. Для доказательства бытия Бога Августин берет в своем сочинении о свободной воле нашу

самодостоверность своим исходным пунктом; его Алипий обращается к Еводию с следующими словами: "Я хочу начать с несомненной вещи; поэтому я спрашиваю тебя прежде всего, существуешь ли ты, или в твоём ответе на этот мой вопрос ты боишься заблуждения, хотя здесь невозможна никакая ошибка, так как если бы ты не был, то и не мог бы заблуждаться". Совершенно так же выразился Декарт в своих "Размышлениях", не зная того, что его "cogito ergo sum" имеет в Августине своего предшественника. Когда он узнал об этом от Арно, то благодарил его за неожиданное для него радостное известие.

Однако схожими исходными точками так же мало доказывается действительное и окончательное согласие, как и схожими результатами. Направления, исходящие из различных принципов, могут в некоторых пунктах сходиться, как, например, картезианское и сенсуалистическое учение относительно механического объяснения природы; таким же точно образом из одного общего начала могут выйти направления, которые в дальнейшем течении далеко расходятся: так обстоит дело в известном смысле с картезианским и августиновским учением. Если проследить их

содержание и сравнить исторические формы развития того и другого, то открывается такой контраст между ними, больше которого и быть не может: из августиновской системы возникло церковное сознание средних веков и господство схоластики, из учения Декарта – система Спинозы.

Между тем такой контраст не осознавался нашим философом. Поскольку обоснованное им направление философии развилось и выразилось в нем самом, он мог обманываться относительно коренной противоположности своего учения теологической системе и считать их в существенных пунктах согласными друг с другом. Ведь и для него бытие вещей, познание духов и движение тел было творческим делом Бога. Человеческий дух был бы окутан непроницаемым мраком, если бы его не освещала идея Бога, т.е. сам Бог; телесный мир был бы неподвижен и безжизнен, если бы его не двигал сам Бог; вещи не могли бы ни быть, ни продолжать свое существование, если бы их не сотворил и не поддерживал Бог. Таким образом, человеческое познание в его последнем основании есть *освещение*, бытие мира – *творение*, его продолжительность – *продолжающееся творение*. Всему этому учил и Августин, но его

учение опиралось на супранатуралистические доводы, ссылающиеся на факты веры и христианского откровения, тогда как Декарт хотел доказать то же самое при свете естественного разума, источник коего он видел в Боге. Путеводной нитью августиновской системы являются интересы христианской веры и решительно сверхъестественный факт искупления; путеводной нитью картезианской системы служит лишь естественный свет разума, ясное и отчетливое мышление. В этом состоит полная противоположность обеих.

Арно чувствовал эту противоположность; его сомнения касались рационалистического образа мышления и его необходимых последствий. С методом ясного и отчетливого мышления несовместима истина церковного вероучения. Мы познаем ясно и отчетливо, что модусы не могут быть без субстанции, данные качества не могут быть без той вещи, которой они свойственны; невозможно, чтобы качества существовали, когда вещи более нет, чтобы они остались, тогда как она изменилась, чтобы хлеб и вино пресуществлялись в кровь и все-таки сохраняли свои качества: вид, цвет, вкус и т. д. Невозможно, чтобы субстанция и модусы были когда-либо отделены друг от друга; такое немыслимое

отделение не может совершиться и при помощи божественного могущества, иначе оно противодействовало бы ясному и отчетливому мышлению. Декарт отрицает эту возможность, утверждаемую верой в пресуществление в таинстве причащения. Арно и возражения шестого пункта противоречили в данном случае философу. Мы познаем ясно и отчетливо, что субстанции не зависят друг от друга, так что никогда не могут составить *одно* существо: лица суть субстанции, единство трех лиц, о котором учит догмат о Божественной Троице, является немыслимым. Положению, что субстанция и модусы неотделимы друг от друга, противоречит учение о причащении; положению, что субстанции необходимо разделены, – учение о Троице²³⁴.

Арно заметил, что правило достоверности следует ограничить философским познанием и не прилагать к религии и морали; Декарт мог бы, при согласии с Августином, сохранить границу между верой и знанием: последнее зиждется на доводах, первая на авторитете. Декарт легко мог бы прийти к соглашению с Арно, ибо эти ограничения согласовывались с его взглядами и с его жизненным методом. Однако проблемы философии перевешивают склонности и

жизненные максимы философа. Самоограничения, которые он находил хорошими для своей особы, не мог долго сносить дух его учения.

3. ПУНКТЫ НАПАДЕНИЯ

Мы лучше всего ориентируемся в содержании возражений и спорных вопросов, если вспомним основные положения системы, заключенные в "Размышлениях". Самыми значительными моментами учения являются методическое сомнение, принцип достоверности, идея, бытие и истинность Бога, реальность чувственного мира, причина заблуждения, различие по существу между духом и телом. Возражения направлены против этих главных пунктов и могут быть сгруппированы соответственно этому.

Новый метод и его скептическое обоснование находит своего главного противника в лице схоласта, чувствующего себя как дома в старой области силлогизмов и соритов. Принцип достоверности чистого мышления и основанное на нем учение об абсолютной независимости духа от тела оспаривается философами-сенсуалистами, держащимися чувственного образа мыслей, господствующего в сознании большинства людей. Поэтому тут скапливается наибольшее количество возражений: здесь к *Гоббсу* и *Гассенди* присоединяются те "различные теологи и

философы", от которых исходят второе и шестое возражения. Против доказательств бытия и истинности Бога, в особенности против вывода, что Бог не мог бы обмануть, возникает целый ряд сомнений, в которых неизвестные теологи состязаются с Катерусом и Арно; только последний, глубже проникший в дух нового учения, имел перед ними то преимущество, что понимал, что Декартово онтологическое доказательство не было схоластическим.

1. У всякого философа Нового времени, какого бы направления он ни был, есть неизменная черта – глубокое презрение к старой школе, в особенности к искусству спорить, пожидавшему свои лавры на средневековых кафедрах. Право, по которому они смотрят на схоластику сверху вниз, лучше всего обсудить на конкретном примере, посмотрев, как забияка старой диалектики заносит копьё на основателя нового, эвристического метода. В этом отношении возражения иезуита Бурдена характерны и даже не лишены культурно-исторического интереса. Противник желает доказать по правилам силлогистики, что метод Декарта невозможен, что он не может ни начать, ни продолжить, ни доказать что-либо, исключая чистое ничто: он одновременно

абсурден и нигилистичен в смысле полного ничтожества.

Принцип достоверности, с которого начинается методическое познание, основывается на совершенном сомнении, отрицающем всякую достоверность. Сначала говорится: "Ничто не достоверно"; затем отсюда же доказывается: "Нечто достоверно". Из общеотрицательного суждения выводится частно-утвердительное, что по правилам силлогизма невозможно: таким образом, невозможно положение о достоверности, мнимое начало всего познания.

То же самое относится к положению о сомнении. Так как мы в нескольких случаях обманулись, то возможность обмана распространяется на все случаи. Такое умозаключение невозможно, так как из суждения, имеющего частное значение, нельзя выводить общего положения; таким образом, невозможен принцип сомнения – мнимое начало философии. Если бы принцип сомнения имел действительное значение, то он должен был бы иметь силу обратного действия и разрушил бы свое собственное предположение: если ничто не достоверно, то недостоверно также и то, что нечто недостоверно. Таким образом, невозможны не только результат, но и начало сомнения²³⁵.

О невозможность обосновать универсальное суждение частным разбивается, по мнению Бурдена, вся картезианская философия, равно как и дуализм духа и материи, и физика, опирающаяся на положение, что телесная природа только протяженна. Если некоторые тела протяженны, то не следует вовсе, что это свойство может распространяться на все тела, еще менее следует, что оно составляет их сущность и что потому душа, так как она неделима (непротяженна), никоим образом не может быть телесной природы. Таким образом обыкновенно доказывают крестьянину, что свойства, которые он знает в своих домашних животных, все являются существенными для животного, и потому волк уже не животное²³⁶.

Как невозможна всякая попытка начать познание по методу Декарта, так невозможно и его дальнейшее развитие. Каждый шаг, который оно делает, ведет в бездну, в пустое ничто. Нужно только обсудить ход этого метода по указанию силлогистики и продолжить по правильным формам "celarent", "cesare" и т. д., чтобы видеть, куда оно ведет. Все существа, бытие которых сомнительно, нереальны: существование тела сомнительно, следовательно, тело не реальное существо, следовательно, ни одно реальное

существо не есть тело; я реален, следовательно, я не тело. Но, по Декарту, все сомнительно, а следовательно, и дух; стало быть, он столь же мало реален, как и тело; поэтому мы сами ни дух, ни тело, значит, ничто. Так как все должно быть либо духовной, либо телесной природы и не может быть ни тем, ни другим, то вообще нет ничего. Ясно поэтому, что по его новому методу познания невозможно ни начать, ни продолжить, ни достичь какой-либо цели. Поэтому следует вернуться назад к старому методу, как его преподает школа: надо вернуться от нигилистического метода к силлогистическому, от скептического к догматическому, от картезианства к схоластике²³⁷.

2. Совершенно другого рода, как и следует ожидать, соображения, противопоставляемые картезианскому сомнению *Гоббсом*, *Гассенди* и *Арно*. *Гоббс* смотрит на дело немного свысока, он оспаривает новизну сомнения и его применимость к *чувственному* познанию; уже, мол, среди древних философов до и после Платона существовали скептики по профессии, и Платон сам много говорил о недостоверности чувственного восприятия; Декарт сделал бы лучше, если бы не возобновлял старого; все, что он говорит, далеко не ново, а относится к числу

весьма древних фантазий. *Гассенди* допускает *умеренный* скептицизм на манер светских людей, а картезианский находит утрированным. Здесь, мол, за топором бросают и топориче и ставят новое заблуждение на место старого: человек обманывает себя самого, если измышляет себе сомнение, не оставляющее никакой достоверности, и как бы он ни уверял, что не будет ничего считать достоверным, все же найдется немало объектов, в которых сомневаться он не может и на которые смотрит как на совершенно достоверные: поэтому сомнение Декарта в доброй части своей есть самообман. *Арно*, напротив, чувствует, что сомнение расшатывает интеллектуальную самозаконность человека, и оправдывает его, поскольку оно распространяется на естественное познание и принципиально не касается области веры и морали²³⁸.

3. Принцип достоверности заключается в положении "cogito ergo sum": "Я мыслю, следовательно, я существую; я – мыслящее существо (дух)". Многочисленные возражения против этого пункта следует рассортировать тщательнее. Как ни кратко положение, но оно включает целый ряд важных и руководящих утверждений, выводимых из него Декартом.

Поэтому "cogito ergo sum" дает несколько поводов для нападения. Из "я мыслю" вытекают, строго говоря, два положения: 1) я *есмь*, или существую, 2) я *мыслящее* существо, или я *есмь дух*. Характер вывода следует строго взвесить в тройном отношении: 1) достоверность собственного бытия следует только из мышления и ни из какой другой деятельности; 2) из мышления следует прежде всего только достоверность собственной мыслящей природы и никакая иная. 3) Эта достоверность вытекает из мышления (не опосредованно, а) непосредственно: положение – это не силлогизм, а непосредственная, или интуитивная, достоверность.

Из всего этого вытекают следующие возражения: 1) из "я мыслю" вытекает, конечно, положение "я *есмь*", или "существую", но *не* "я *есмь дух*"; 2) положение "я *есмь*" никоим образом не вытекает *только* из моего мышления, но совершенно так же следует из каждого другого моего деяния; 3) положение "я мыслю, следовательно, я существую" есть *силлогизм* и полагает то, что хочет доказать, если его первая посылка не доказана; оно представляет собою "petitio principii"²³⁹ и как таковое не обладает никакой достоверностью. Первое возражение делает *Гоббс*, второе – *Гассенди*, а третье,

пользуясь случаем, делает Декарт самому себе и опровергает вместе со вторым возражением.

Из "я мыслю" следует, без сомнения, что я *есмь* и что к моей деятельности или к моим свойствам относятся деятельность и свойства мышления; поэтому можно с уверенностью высказать суждение: "я мыслящий", или "я мыслящее существо", но никак не: "я *есмь дух*", или "моя сущность состоит в мышлении". Это значило бы делать свойство самой вещью. Первое положение верно, второе абсурдно. Мышление так же не есть сама по себе существующая сущность, как и гуляние. С таким же правом можно сказать: "Я гуляю, следовательно, я прогулка"²⁴⁰. Из положения "я мыслю" логически вытекает: я *есмь* мыслящее существо, т.е. субъект, которому в числе других свойств или родов деятельности подобает свойство мышления. Очевидно, что деятельность не может быть также субъектом деятельности, мышление не может быть также субъектом мышления. Я могу, конечно, сказать: "я мыслю, что я мыслил", т.е. я вспоминаю то, что составляет особый вид мышления, но будет абсурдом сказать: "мышление мыслит" или "я мыслю, что я мыслю", ибо это повело бы к бесконечному регрессу и сделало бы невозможным всякое мышление, так

как при этом никогда нельзя дойти до субъекта, носителя мышления.

Нет ничего яснее различия между субъектом и деятельностью, между вещью и свойством; поэтому я, как субъект мышления, представляю собой отличное от мышления существо, т.е. я *есть тело, которое мыслит*. Этим положением наносится окончательный удар картезианству, и сенсуалистический материализм занимает его место²⁴¹. Дух есть мыслительная деятельность тела, мышление – сочетание слов, обозначающих представления или образы, вызванные движением и впечатлением телесных органов: поэтому все идеи имеют чувственное происхождение, и дух не есть нечто независимое от тела. Ясные и неясные представления суть не что иное, как ясные и неясные *впечатления*; близкий объект мы видим ясно, отдаленный неясно; вооруженным глазом мы видим ясно то, что невооруженный видит неясно или вовсе не видит. Астрономическое представление небесных тел относится к обыкновенному их созерцанию так же, как телескопическое зрение к обыкновенному зрению, как ясное впечатление к неясному. Оба рода представлений чувственны.

Все наши представления *только* чувственны; так называемые общие понятия абстрагированы

из наших впечатлений и не имеют никакого реального значения, а имеют только номинальное. То, что мы воспринимаем чувственно, суть не сами вещи, а их свойства и проявления: поэтому понятие субстанции есть представление без объекта. Все впечатления мы воспринимаем извне, поэтому нет врожденных идей, никакого особенного духовного приданого, которым бы человек обладал по сравнению с другими существами: поэтому он не по природе, а только по степени отличается от животных²⁴².

4. Итак, мое мышление *не есть единственная* деятельность, из которой вытекает достоверность того, что я существую. Без сомнения, такая достоверность вытекает из деятельности моего мышления, но не потому, что она деятельность мышления, а потому, что она *моя* деятельность. Положение: "Я иду гулять, следовательно, я есмь" – так же достоверно, как и "cogito ergo sum"²⁴³. Если бы мое бытие состояло в мышлении, то я не мог бы существовать без мышления ни одного мгновения; тогда человек должен был бы мыслить и в эмбриональном состоянии, и в летаргическом сне. Мы не можем мыслить без сознания, но можем существовать без него; поэтому наше бытие и наше мышление

никоим образом не тождественны²⁴⁴.

Кроме того, как находит Гассенди, принцип достоверности не дает нам того, чего мы от него вправе были бы ожидать, судя по обещаниям Декарта: точнейшего и глубочайшего познания нашей собственной природы. Что мы приобретаем нового и особенного с познанием того, что мы мыслящие существа? Мы узнаем то, что знаем давным-давно. Если кто-либо обещает нам основательные сведения о природе вина, то мы ожидаем обстоятельного химического анализа его состава, а не объяснения, что вино – жидкое тело. Мы обладаем свойством мыслить, как вино – свойством быть жидким. Но что же дальше? Таким общим местом является картезианский принцип достоверности²⁴⁵.

5. Но положение это вовсе не достоверно, так как, 1) по собственному признанию философа, обусловлено нашей уверенностью в Боге, поэтому все сомнения в пригодности доказательств бытия Бога применимы и к нему (возражение, которое повторялось неоднократно), и 2) оно есть *силлогизм*, опирающийся на недоказанное предположение. Силлогизм в своей полной форме таков: "Все мыслящие существа суть или существуют, я мыслю, следовательно, я существую". Для того, чтобы доказать первую

посылку, нужно предпослать ей заключение, почему этот силлогизм есть не только *petitio principii*, а и *circulus vitiosus*²⁴⁶, как говорят логики. Оба соображения попадали бы в цель в том случае, если бы положение о достоверности было силлогизмом. Подождем, что ответит Декарт²⁴⁷.

6. Последним основанием всякой достоверности и познания является *идея Бога* в нас, причиной которой может быть только сам Бог. Таково в кратких словах онтологическое доказательство, доказательство, с глубоким обоснованием которого в учении Декарта мы познакомились подробно и которого ни один из противников не сумел оценить в достаточной степени. Тут возражения особенно многочисленны. Чтобы обособить пункты нападения, разделим по рубрикам положения, заключающиеся в доказательстве. Требуется, 1) чтобы закон причинности распространялся также на идеи, 2) чтобы идея Бога в особенности нуждалась в реальной причине, 3) чтобы эта идея была нам врождена, 4) чтобы из этой врожденной идеи явствовалась бы реальность Бога непосредственно, 5) чтобы Бог был причиной самого себя и потому бесконечен. Каждое из этих положений является предметом опровержения.

Идеи суть мыслимые вещи, обладающие не реальным, а только номинальным существованием; поэтому они не нуждаются ни в каких реальных или активных причинах, менее всего нуждаются в таких, которые содержат в себе больше "объективной реальности", чем они сами. Это возражение Катерус поставил во главе своих соображений²⁴⁸.

Идея Бога *не является для нас врожденной*, иначе она должна была бы постоянно сопутствовать нам, даже и во сне; многие ее вовсе не имеют и никто не имеет постоянно: поэтому причиной ее не может быть Бог. Мы сами являемся этой причиной, идея Бога – наша фикция, создание человеческого ума, составляющего представление о совершенном и бесконечном существе, причем он усиливает известные ему совершенства, раздвигает границы и игнорирует несовершенства. Так посредством усиления, и абстрагирования возникает в нашем воображении идея Бога. Неверно, что представление бесконечного существа должно быть вызвано им самим. Бесконечная Вселенная тоже не причина нашего представления о нем; мы достигаем этой идеи мира, расширяя наше сначала ограниченное мировоззрение и распространяя его в конце концов до

бесконечности²⁴⁹.

Наша идея о Боге не содержит в себе поэтому ничего из реальности Бога. Последняя не может быть доказана также из бытия вещей, ибо предположение последней или первой причины не выдерживает критики, так как причинная связь вещей бесконечна и мы не вправе ставить ей предел. Но даже если допустить, что есть существо, являющееся причиной самого себя, то из этой безусловности (*aseitas*) еще не вытекает его бесконечность.

Из идеи Бога не вытекает бытие Бога, не говоря уж о том, что оно не явствует из нее *ясно и отчетливо*. Если бы это было так, то прежде всего сама эта идея должна бы была быть ясной и отчетливой; она же, напротив, не ясна и не отчетлива, даже по собственному убеждению Декарта, так как мы являемся конечными и несовершенными существами, тогда как Бог и бесконечен, и совершенен. Если бы идея Бога была основанием всякой достоверности, то было бы непонятно, каким образом атеисты могут считать свои математические познания несомненными²⁵⁰.

Идея Бога и не врождена, и не ясна, и не отчетлива. Гоббс идет дальше и оспаривает вообще ее возможность, так как у такой идеи нет

источника, так как она беспредметна и несостоятельна. Так как она не врождена, то должна быть отвлечена от вещей; от тел ее нельзя абстрагировать, нельзя и от представления души, ибо о последней мы вообще не имеем никакого определенного представления. Предметом этой идеи должна быть бесконечная субстанция, превосходящая все другие вещи своей реальностью; но о субстанции не может быть вообще никакого представления, и вещь, которая должна быть более вещью, чем все другие, немислима.

Все мышление состоит в выведении следствий: поэтому безусловное немислимо, идея Бога непостижима и все исследования ее бесполезны. Но на идее Бога в нас зиждется вся сила картезианских аргументов. Если бы Бог не существовал в действительности, то в нас не могла бы существовать его идея. Присутствие этой идеи в нас, говорит Гоббс, не доказано, недоказуемо и, по его мнению, невозможно. Поэтому Декарт не доказал бытия Бога и еще менее доказал творение²⁵¹.

7. Если не существует вообще рационального Богопознания, то на нем нельзя также основывать возможность познания вещей. Декарт строит его на *правдивости* Бога, на невозможности обмана с

его стороны. Если допустить Богопознание, то все же *этот* вывод неправилен при свете как откровения, так и разума. Или Библия содержит недостойное веры, или существуют обманы, которых пожелал Бог; он ослепляет фараона, он заставляет пророков предсказывать вещи, которые не сбываются; Священное писание как Ветхого, так и Нового завета учит, что мы блуждаем во мраке. Доводы разума не дают также возможности постичь, почему обман мог бы противоречить сущности Бога или быть его недостойным. Существуют спасительные обманы, совершаемые с лучшими и мудрейшими намерениями. Так родители обманывают детей, а доктора больных²⁵².

То, что Бог не может быть источником наших заблуждений, есть, следовательно, утверждение, с которым нельзя согласиться. Декарт объясняет заблуждение нашей свободой воли и считает его виной воли. Следует ожидать, что против этой вины станут возражать теологи, а против этой свободы – сенсуалисты. Если всякое принятие за истину вследствие неясного понимания составляет уже вину, предосудительный и злонамеренный поступок, то плохо обстоит дело с *обращением* в христианство, совершающимся в очень редких случаях в силу ясного и твердого

убеждения; в таком случае церкви следовало бы отказаться от своей миссии. Волевое безразличие, т.е. необусловленный и совершенно недетерминированный произвол, означает для Декарта низшую ступень свободы, тогда как высшей является просветленная, или детерминированная разумом, воля. Произвол несовместим с мудростью: первый абсолютно свободен, он может делать и не делать, что ему угодно; вторая связана с необходимостью мышления и законов разума, по отношению к ней в Боге нет произвола: учение, очень характерное для картезианской и очень сомнительное с теологической точки зрения!²⁵³

Сенсуалисты не могут допустить независимую от естественных условий способность и потому оспаривают человеческую свободу воли. Ее оспаривают уже издавна, ее никогда не удавалось доказать, а строго верующие кальвинисты совсем отрицали ее. Даже Гоббс в этом случае ссылается на кальвинистов. Свобода не только не доказана, она недоказуема, как все безусловное; она невозможна по естественным основаниям. Выводить заблуждение из свободы воли значит известное объяснять неизвестным и непознаваемым, естественное – невозможным. Заблуждение скорее всего есть естественное и

весьма понятное следствие нашей ограниченной способности познания²⁵⁴.

8. Из принципа освещенной идеей Бога самодостоверности вытекал картезианский дуализм, а именно убеждение, что дух и тело – субстанции, и притом совершенно противоположные друг другу; отсюда следует независимость духовной природы от телесной. Против *этого* пункта направлены возражения всех противников, несмотря на все их расхождения в остальном: теологи и сенсуалисты оспаривают это учение сообща, их доводы тождественны, их мотивы противоположны.

Сенсуалисты высказываются за зависимость духа от телесной природы, так как имеют в виду независимость и господство последней; теологи высказываются против свободы и независимости духа, так как для них все основано на полнейшей зависимости человека. Слабости телесной природы в достаточной степени очевидны. Если наша духовная природа связана с телесной и зависит от нее, то слабость и бессилие человека доказаны настолько, насколько это нужно теологической системе. Своим участием в телесной природе (конечные) духи отличаются от Бога; по мнению отцов церкви и платоников, даже духи высшего порядка являются телесными;

Латеранский собор потому и разрешил рисовать ангелов.

С тем меньшим правом может человеческий дух вообразить себе, что он независим от тела. Из различия обеих субстанций, если бы даже оно было вполне доказано, еще не вытекает бессмертие души; она может по существу своему быть бестелесной, но божественное всемогущество может разрушить ее. Кроме того, подобное заключение доказывает больше, чем хочет доказать; в таком случае и души животных, также отличные от тела, должны быть бессмертны, что никому не придет в голову утверждать. Декарт, конечно, отрицает, что животные одушевлены, и считает их только машинами, но это воззрение настолько противоречит опыту, что едва ли кого-нибудь убедит²⁵⁵.

Между тем, как находит Арно, и доказательство, уясняющее противоположность между телом и духом, неверно. То, что может быть мыслимо без понятия другого существа, должно быть способно существовать без его бытия, следовательно, быть независимым от него; таково отношение понятия духа к понятию тела и наоборот. Это заключение от идеи к бытию вещи неправильно, ибо оно доказывает слишком много.

Я могу представить себе прямоугольный треугольник и без знания теоремы Пифагора, длину без ширины, ширину без глубины: однако нет ни одного прямоугольного треугольника без свойств, доказанных Пифагором, и в действительности нет одного измерения без других.

Что мы можем ясно и отчетливо представить понятие духа без понятия тела, не есть поэтому доказательство бестелесного существования духа. Противоположность субстанций не может быть также выводима из противоположности атрибутов (мышления и протяжения), понятия которых необходимо должны быть разделяемы. Что применимо к мышлению, то поэтому еще не применимо к духу, иначе существо духа нужно было бы отождествить с сознательной деятельностью мышления и объявить невозможными все неясные и бессознательные духовные состояния, каковы состояния эмбриональной жизни, сна и т. д. Опыт учит, что наша душевная жизнь находится под влиянием телесных состояний, что наше духовное развитие идет рука об руку с телесным и здоровая духовная деятельность прерывается вследствие физических причин. В детстве дух дремлет, у безумного он погашен. Факты этого рода свидетельствуют

против чисто духовной природы человека, и не нужно быть материалистом, чтобы считать их заслуживающими внимания²⁵⁶.

Нет необходимости вдаваться в дальнейшие подробности того, как на основании этих и подобных им фактов сенсуалисты утверждают полнейшую зависимость духовной природы от телесной, отвергают картезианский дуализм и допускают между человеком и животным различие только в степени.

II. ОТВЕТЫ

Так как мы уже имели в виду ответы Декарта на сделанные ему возражения и воспользовались ими при изложении его системы, то не следует ожидать, что теперь мы узнаем что-нибудь новое относительно содержания и значения этого учения. Да и философ в большинстве случаев не мог делать ничего другого, как возвращаться, давая ответ на возражения, к своим "Размышлениям", а так как ввиду зрелости и продуманности сочинения он не находил нигде нужным исправлять его, то объяснения, даваемые им, были, в сущности, ссылками на уже сказанное или повторениями сказанного. Для избежания повторений мы здесь будем говорить короче, чем при изложении возражений, и укажем только на те кардинальные пункты, которые хотя и неповинны в основных недоразумениях, но вызывали их постоянно.

Все эти недоразумения относятся к принципу достоверности: его совершенно не понимают, когда рассматривают как силлогизм, дают ему материалистическое истолкование, сенсуалистическое обоснование и пытаются его скептически отрицать. Так как во всех этих

пунктах, а именно в трех последних, недоразумения, как они ни грубы, все же на первый взгляд имеют в себе нечто, что легко может ввести в обман, то послушаем, как защищает Декарт *непосредственную* достоверность своего принципа, первым и непосредственным объектом которого является только наше *духовное* бытие, а основанием – только деятельность нашего *мышления* и открытие которого исходит (не из недостоверности, а) из *достоверности сомнения*.

1. ПРОТИВ ВОЗРАЖЕНИЯ СИЛЛОГИСТИЧЕСКОГО ОБОСНОВАНИЯ

Принцип всего учения состоит в нашей уверенности в Боге и самодостоверности, в самодостоверности, просветленной идеей Бога, или, если предпочтительнее такая формулировка, в доказательствах нашего духовного бытия и бытия Бога. Мы показали, как тесно и непосредственно связаны эти убеждения и как они выясняют один и тот же предмет с различных сторон. Поэтому-то что относится к одному, то сохраняет силу и по отношению к другому: оба достоверны либо непосредственно, либо опосредованно; в последнем случае они обоснованы силлогистически, т.е. они остаются недоказанными и потому не имеют силы. Если понимать картезианское доказательство бытия Бога, в особенности в его онтологической форме, силлогистически, то оно уподобится схоластическому доказательству и заслужит те нарекания, которые последнее по справедливости вызывает.

Такое недоразумение разъясняет Декарт в своем ответе на возражения Катеруса, указывая, чем его онтологический аргумент отличается от

томистского (он должен был бы сказать "от ансельмовского"): его доказательство есть не умозаключение, а непосредственная достоверность, ибо в идее Бога его существование познается ясно и отчетливо без опосредствования. То же самое относится и к принципу самодостоверности, также не выводимому путем силлогизма или через промежуточные члены, а явствующему непосредственно, или интуитивно. Это последнее объяснение Декарт дает в своем ответе на второе возражение: "Если кто-нибудь говорит: "Я мыслю, следовательно, я есмь, или существую", то он не выводит бытия из мышления с помощью силлогизма, а познает его как нечто непосредственно известное, при помощи простого самосозерцания духа"²⁵⁷. Кто вник в учение Декарта, тому только что упомянутые недоразумения покажутся не только неразумными, но даже смешными. Картезианская самодостоверность основывается не на том или другом положении, а на сознании нашего собственного интеллектуального несовершенства, которое должно было получить свет от *идеи* интеллектуального совершенства; эта идея, так как она предшествует нашему сознанию и обосновывает его, с необходимостью не зависит от него и имеет характер изначальности, т.е. она

не только идея, но и Бог. Если я впал в заблуждение относительно самого себя и всего, что я себе воображаю, и в то же время объясняю с полным убеждением это мое состояние полнейшей неуверенности, то разве можно думать, что придет кто-нибудь, кто пожелает узнать, на каком силлогизме зиждется это мое убеждение. Тот, кто это делает, не понимает, о чем я говорю; он не знает ни той неуверенности, в которой я нахожусь, ни, тем более, той непоколебимой уверенности, которой я обладаю. В таком положении полнейшего непонимания находятся приведенные выше возражения по отношению к учению Декарта.

2. ПРОТИВ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИХ И СЕНСУАЛИСТИЧЕСКИХ ВОЗРАЖЕНИЙ

Из принципа достоверности, источник и глубина которого остались для него совершенно недоступными, Гоббс вывел материализм. Если я мыслящее существо, то я отличаюсь от мышления, как субъект от своих свойств или поступков, я, стало быть, отличное от мышления существо, т.е. тело, которое мыслит: поэтому мышление есть телесная деятельность, или вид движения. Что дело обстоит именно так, свидетельствуют факты опыта, доказывающие всюду, что так называемая духовная жизнь зависит от состояний, впечатлений и процессов телесной природы, что, следовательно, она есть не что иное, как явление и действие последней.

К этим в высшей степени поверхностным и грубо софистическим возражениям, недостойным Гоббса, Декарт отнесся без всякой серьезности и с тем пренебрежением, какого они заслуживали. Нет ничего легче, как соединить любую пару вещей в отношении субъекта и предиката и объяснять, что первый должен быть отличен от последнего; затем перевернуть предложение и доказать противоположное: таким образом

можно сделать небо землей, а землю небом, дух телом и тело духом. Такой способ доказательства не имеет никакого основания; он противоречит всякой здоровой логике и даже обычному словопотреблению²⁵⁸.

Гассенди желал лишить значения принцип достоверности в Декартовом смысле тем возражением, что он может быть обоснован также и сенсуалистически: то, что мы существуем, явствует не только из нашего мышления, но точно так же из любой деятельности другого характера. С таким же правом, как "cogito ergo sum", можно выставить: "ambulo ergo sum"²⁵⁹, положение "я иду гулять, следовательно, я существую" было бы столь же достоверным, как и положение Декарта "я мыслю, следовательно, существую". Декарт сам пользуется этим примером, чтобы пояснить соображение Гассенди. Из всех возражений *это* возражение имеет для обычного сознания наибольшую кажущуюся справедливость, и если это так в действительности, то картезианский принцип достоверности рушится.

Из каждой деятельности, которую я представляю, следует несомненно положение: я есмь. Более подробные определения деятельности при этом являются совершенно побочным

обстоятельством и не имеют значения; самое главное и единственное основание, из которого проистекает эта достоверность, – то, что я *представляю эту деятельность*. Представлять деятельность или сознавать ее значит *мыслить*. Из всякой деятельности, поскольку я представляю или мыслю ее, следует, что я существую. Если я ее не представляю, то для моего сознания ничего и не вытекает. Гуляние есть состояние движения человеческого тела; из него не следует, что я существую; только когда я представляю это тело и его состояние движения как мое тело, получает силу предложение "Я гуляю". Возможно, что это движение имеет место не в действительности, а только в моем воображении или во сне, возможно, что я прогуливаюсь не на самом деле, но невозможно, чтобы я, имеющий такое представление, не существовал. Поэтому достоверность моего собственного бытия следует не из моего движения, а только из моего *представления*, т.е. из моего мышления.

Решительно все равно, *что* я представляю, – является ли объектом мое собственное гуляние или гуляние другого, оно может быть в обоих случаях воображаемым; но что я *представляю*, это достоверно, и из этого только вытекает достоверность моего бытия. Поэтому положение

"я мыслю, следовательно, я существую" имеет неоспоримое значение. По отношению к этому положению Гассенди находился в двойном заблуждении: он не видел того, что помимо представления и моего сознания не существует деятельности, которую я мог бы назвать *своей*; еще менее видел он, что и деятельность всякого другого, равно как любой объект, может быть тем, *из представления чего во мне непосредственно явствует достоверность моего бытия*; что, следовательно, во всех случаях мое *представление* или мышление составляет единственное ее основание²⁶⁰.

3. ПРОТИВ ВОЗРАЖЕНИЯ О НИГИЛИСТИЧЕСКОМ СОМНЕНИИ

Положение самодостоверности подвергалось тройному нападению. Одни считали его выведенным и потому недоказанным, Гоббс признал его, но только по отношению к нашему телесному бытию, точно так же признал его и Гассенди, однако на основании не только нашего мышления, но и всякой иной, все равно какой, деятельности, лишь бы она была нашей. Все эти возражения против фундамента учения несостоятельны. Остается еще Бурден, объявляющий принцип достоверности совершенно не имеющим значения и невозможным, так как он обусловлен сомнением.

Мы уже познакомились с тем дешевым диалектическим искусством, которым автор седьмого возражения хотел привести учение Декарта *ad absurdum*, пытался ставить ему на каждом шагу препону и в конце концов вывести из него в качестве логического результата положение о том, что вообще ничего не существует. Оставим без внимания его схоластические дурачества и козлиные прыжки и схватимся, так сказать, за рога, которыми этот

любитель спорить пытался забодать и опрокинуть новое учение и особенно метод Декарта. Мнимая сила всей его полемики заключается в положении: тот, кто сомневается в реальности всех вещей, должен утверждать их нереальность. Или, говоря по-бурденовски: если все вещи сомнительны, то в действительности не существует ничего. В основании этой формулы лежат два недоразумения, которые по отношению к учению Декарта следует назвать грубым непониманием. "Сомнительное" противник считает 1) тождественным "недействительному" и 2) состоянием самих вещей! Поэтому в его уме картезианское положение: "Я сомневаюсь во всем" превращается в положение: "Нет вообще действительных вещей".

Быть сомнительным, поскольку дело касается объекта, значит: *может быть*, не существовать. Если мы сомневаемся в объекте или в реальности вещи, то мы их не отрицаем, но оставляем открытым вопрос, существует ли вещь или нет, так ли она существует или иначе. Быть сомнительным не есть предикат, подобающий объекту таким же образом, как, например, телу притяжение, движение и покой. Если нечто сомнительно, то это значит, что оно для *меня* сомнительно, я сомневаюсь или я не уверен,

существует ли вещь или нет, так ли она существует или иначе.

Поэтому сомнительность есть состояние не вещей, а лишь нашего мышления, состояние нашей неуверенности; противоположностью ее является наша уверенность, существующая либо только в нашем воображении, либо в действительности: в первом случае она самообман, во втором – познание. Путь к истине идет не через наш самообман, а через наше познание его, т.е. через сомнение в нашей мнимой или воображаемой уверенности. Этим путем шел Декарт, в этом состояло его сомнение и его метод.

Или нужно отрицать, что мы находимся в состоянии самообмана, что было бы вершиной самоослепления, или нужно постигнуть это состояние, усомниться в себе и напасть на *то самое* сомнение, которое испытал и выразил Декарт. Такое сомнение есть единственное средство против самообмана и потому неизбежно; оно так же старо, как и опыт, говорящий, что мы находимся в состоянии заблуждения, и оно всегда появляется вновь, как только повторяется такой опыт, что происходит со всяким желающим истины человеком. Поэтому-то возражение Гоббса, что сомнение не есть современное изобретение, не произвело на нашего философа

ни малейшего впечатления. Ново оно или не ново, возразил он, но сомнение необходимо, ибо я хочу истины²⁶¹.

Менее всего удалось Бурдену с его наглым самодовольством постигнуть серьезность и глубину картезианского сомнения. Ничто не вытекает из этого сомнения с такой ясностью и очевидностью, как принцип самодостоверности, ибо он уже заключается в нем. Здесь не говорится, что вещи недействительны или не существуют, а говорится, что их существование и качества недостоверны и сомнительны. Не говорится, что вещи сомнительны или недостоверны, а говорится, что я – *таков*, я не уверен, и притом во всем. Из положения: "*Я не уверен*" следует непосредственно положение: "*Я емь*", потому что оно заключается в нем²⁶².

Необходимость сомнения, принцип самодостоверности, обоснование последнего нашим сомнением или мышлением, единственное и непосредственное значение этого основания, а потому и принципиальная достоверность нашего духовного существования – эти основы учения Декарта твердо и незыблемо противостоят возражениям; они были оспариваемы всеми, но не разрушены никем.

Глава одиннадцатая

ЭПИЛОГ К ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ ГЛАВЕ

УСТНЫЕ ВОЗРАЖЕНИЯ И ОТВЕТЫ

Семь лет протекло со времени появления "Размышлений" вместе с возражениями и ответами философа, когда ему во время его пребывания в Эгмонде близ Алькмаара пришлось пережить маленький устный финал великих дебатов, который вслед за тем был распространен в рукописи и которому только два с половиной столетия спустя суждено было стать известным потомству через юбилейное издание.

Двадцатилетний студент-теолог Франц Бурман из Лейдена, сын хорошо знакомого, а может быть, и дружественного философу пастора, сам впоследствии пастор в Лейдене, а затем профессор теологии в Утрехте, автор множества теологических сочинений, посетил Декарта весной 1648 года в Эгмонде и 16 апреля вел с ним за столом философскую беседу на латинском языке, которую он через несколько дней (20 апреля) сообщил шестью годами старшему его

картезианскому философу Иоганну Клаубергу в Амстердаме и вместе с ним записал в форме возражений и ответов ("Objectiones" и "Responsiones"), расположив их таким образом, что спорные пункты были заимствованы из грех главных сочинений Декарта ("Размышлений", "Принципов" и "Discours") и сопровождались цитатами из них.

С клауберговского списка была сделана копия в Дордрехте 13 и 14 июля, но мы не знаем, кем и в каком году. Эта дордрехтская копия неизвестно каким образом оказалась во владении профессора Крузиуса и из его библиотеки попала в университетскую библиотеку Геттингена (1751?), где она вместе с пятью другими рукописями филологического содержания сохранялась в одной папке и в каталоге значилась как "очень важная и неизвестная".

Как только издатели находящегося в стадии проекта издания полного собрания сочинений Декарта узнали об этой рукописи, они постарались добиться возможности издать ее. Библиотека университета в Геттингене предоставила в октябре 1895 года университетской библиотеке Дижона на три месяца трудночитаемую и переполненную сокращениями рукопись; она была разобрана и

издана сначала в виде манускрипта в Дижоне, откуда мне любезно прислали этот манускрипт. Г. Шарль Адам, как было уже упомянуто, опубликует этот манускрипт в пятом томе своего юбилейного издания²⁶³.

Заглавие нынешней брошюры таково: "Manuscrit de Goettingen. Descartes "Méditations", "Principes", "Méthode". Заглавие Бурман-клауббергской рукописи было: "Responsiones Ranati Descartes ad quasdam difficultates ex Meditationibus ejus etc. ab ipso haustae. Egmondæ. April 16, 1648"²⁶⁴. В конце стоит: "Amstelodami, April 20. Anno 1648".

Заглавие дордрехтского списка: "Per Burmannum qui 20 aprilis deinde communicavit Amstelodami cum Claubergio, ex cujus Manuscripto ipsemet descripsi. Dordraci: Ad 13 et 14 Iuli"²⁶⁵.

Если бы это сочинение было опубликовано в момент его возникновения, то его *философское* значение не было бы оценено высоко по сравнению с возражениями столь знаменитых людей, как Арно, Гассенди и Гоббс, по сравнению с письменной, предназначенной к опубликованию разработкой этих возражений и по сравнению с продуманными, письменно переработанными и предназначенными для опубликования ответами Декарта. Представьте

себе в сравнении с ними эту беседу за столом со студентом, возражения и вопросы которого характеризуют начинающего, выскивающего и находящего трудности там, где их вовсе нет, и часто считающего положения и изречения философа в его сочинениях противоречивыми потому, что он их понимает неправильно, т.е. не принимая во внимание их взаимосвязи. Теперь благодаря огромному промежутку времени эти заметки сделались литературным *unicum*'ом. Читая их, мы как бы являемся свидетелями философской застольной беседы, которую Декарт вел в год Вестфальского мира с одним студентом из Лейдена.

1. Что всемогущее существо могло забросить нас в призрачный мир и повергнуть в неискоренимое заблуждение, кажется молодому теологу *полным противоречий* допущением, так как всемогущество и злая воля (*malignitas*) несовместимы. Он предпосылает всему правдивость Бога, которую философ сперва желает обосновать достовернейшим из всех положений.

2. Принцип всякой достоверности, достоверность собственного мыслящего бытия, Бурман считает *невозможным* положением, так как невозможно одновременно и думать, и

сознавать свое мышление, одновременно представлять две вещи (мыслимый предмет и мышление). Это возражение Декарт опровергает фактом настоящей застольной беседы, при которой он принужден представлять одновременно как то, что он ест, так и то, что он говорит^{266,267}.

3. Так как мышление проявляется и протекает во времени (а не в одно мгновение без всякой длительности), то оно должно быть временным, следовательно, делимым, протяженным – словом, должно обладать свойствами, противоречащими его существу. То, что имеет значение по отношению к действиям и их продолжительности, отвечает философ, неприменимо также и к существу вещи; в противном случае и Бог, существующий и продолжающий пребывать во все времена, точно так же должен бы быть безвременным, делимым и протяженным существом²⁶⁸.

4. Но так как два отличных акта мышления не могут иметь места в одно и то же время, то они должны следовать один за другим. Двумя такими различными актами являются: "я мыслю" и "я знаю, что я мыслю". Первый предшествует второму, второй следует за первым; стало быть, следует сказать не "я знаю, что я мыслю", а "я

знаю, что я *мыслил*". Так полагает Бурман. Однако можно даже без труда выполнять и представлять различные виды деятельности в одно и то же время, как уже выяснилось из настоящей беседы. Можно мыслить и вместе с тем рефлексировать свое мышление, т.е. сознавать его. Так говорит Декарт²⁶⁹.

5. Как протяжение относится к телу, так мышление относится к духу; тело не может быть без протяжения, дух – без мышления: следовательно, дух и душа должны *постоянно* мыслить, а значит, и душа ребенка, что противоречит всяческому опыту. Так говорит Бурман. Конечно, нужно согласиться с тем, что душа постоянно мыслит, равным образом и душа ребенка, только последняя находится в такой зависимости от телесных состояний, что ее представления и стремления должны отличаться *чувственным* характером. Но все представления и стремления суть виды или модусы мышления. Мы имели много представлений, которых не помним более, из чего вовсе не следует, что мы этих представлений *не* имели. Так говорит Декарт²⁷⁰.

6. К нашим врожденным идеям относится и *идея Бога*, из которой объясняется бытие, совершенство и правдивость Бога. В нашем

изложении картезианского доказательства бытия Бога мы указали на различие антропологического и онтологического характера доказательства: первое идет "ab affectu"²⁷¹, второе "a priori". В "Размышлениях" Декарт идет от антропологического доказательства к онтологическому, в "Принципах" – наоборот. Совершенно так же различает он и здесь, в своей беседе с Бурманом, по отношению к доказательству существования Бога оба эти главных сочинения и их методы. "Размышления" описывают путь исследования и отыскания, "Принципы" – путь системы и изложения: первые оперируют аналитически, последние – синтетически. "In Principiis autem illud (argumentum a priori) praemisit, quia alia est via et ordo inveniendi, alia docendi; in Principiis autem docet et synthetice agit".^{272,273}

7. Однако как же возможно от сомнения в самих себе, являющегося признанием нашего собственного несовершенства, добраться до познания бытия и совершенства Бога? Так одновременно и возражает, и спрашивает молодой теолог. На это философ дает в сжатом виде тот ответ, который мы развили как подлинное зерно и глубочайшую сущность его учения о *врожденной идее Бога*. Места из его

сочинения о методе, на которые опирается это возражение, уже содержат в себе экстракт (epitome) объяснений, данных им в "Размышлениях". Там сказано *implicite* то, что развито здесь *explicite*. Ибо если принимать дело *explicite*, то мы должны познавать наше несовершенство раньше, чем совершенство Бога, ибо наше внимание раньше направляется на нас самих, а потом уже на Бога, и мы сознаем свою конечность прежде, чем бесконечность Бога; однако *implicite* познание Бога и его совершенства должно всегда предшествовать познанию нас самих и наших несовершенств. Ибо что касается самого дела, то бесконечное совершенство Бога предшествует нашему несовершенству, так как последнее состоит в дефекте или недостатке совершенства и таким образом необходимо предполагает его²⁷⁴. Без нашей идеи Бога и его совершенств нет идеи нашего собственного интеллектуального несовершенства, нет сомнения в истинности всех наших представлений и познаний, нет достоверности этого нашего сомнения, мышления, мыслящего бытия: наша самодостоверность коренится в Богодостоверности, наша идея Бога есть не просто идея, а действие Бога, как бы его знак и

монограмма в нас; из такого первенства божественной идеи непосредственно явствует ее реальность; из "Deus cogitatur" явствует "Deus est" столь же непосредственно, столь же ясно и отчетливо, как из "cogito" – "sum"²⁷⁵.

8. Мы – создания Бога. Юному теологу неясно, почему из того, что Бог – причина нашего бытия, должно вытекать наше *богоподобие*. Ведь и архитектор является творцом здания, однако не говорят, и нельзя говорить, о подобии между ним и его созданием. Потому, отвечает Декарт, что и архитектор, и художник вообще придают своему творению только форму, но отнюдь не *творят*. Так как Бог созидает вещи из ничего, то он творит с большим или меньшим совершенством по своему образу. И тела, такие как, например, камень, тоже богоподобны, так как они вещи или субстанции, как и Бог; мы богоподобны, так как мы мыслящие и самосознательные субстанции, как и он. Тела только приводятся в движение Богом, духи же им просветляются²⁷⁶.

Картезианское возражение опирается на томистское учение о творении, по которому оно подчинено идее божественного совершенства и детерминировано ею. "Я беру здесь, – говорит Декарт, – слово "imago Dei" (образ Божий) не в узком и обыкновенном смысле, в котором оно

обозначает отражение или изображение, а в более широком значении подобия, в каком оно употребляется также Св. писанием"²⁷⁷.

9. Напротив, Декарт проявляет себя крайним *антитомистом*, отвечая на новый вопрос, находящийся в близкой связи с только что разъясненным. Как обстоит дело с нашей идеей и познанием *ангелов*, так как эта идея, очевидно, есть наше создание и создана по идее нашего собственного духа и аналогии с ним? Ангел и человек суть оба не что иное, как мыслящие существа: в чем же их отличие друг от друга?

Отличие может состоять только в степени, отвечает Декарт; но это различие по степени может быть столь велико, что, пожалуй, является специфической разницей, и потому ангелы могут быть иным видом, чем мы. Но об этом мы ничего не знаем, а только должны в этом отношении верить тому, что рассказывает Писание.

Святой Фома, конечно, претендовал на точное знание свойств ангелов; он различал виды их и описал некоторые из них настолько подробно, как будто сам находился среди них. Этим-то он и приобрел себе имя и славный титул "Doctor Angelicus". Но как святой муж нигде не проявил столько ревностности, так он нигде не проявил и столько нелепости²⁷⁸. Я сомневаюсь, чтобы

Декарт включил это предложение в свои "Размышления" и посвятил докторам Сорбонны.

10. Так как человеческий ум познает совершенство Бога, то он и ничем, собственно, не отличается от божественного ума, хотя последний объемлет большее количество предметов, чем первый. Декарт не признает такого вывода, так как человеческий ум в своей конечности и ограниченности пребывает всегда в темноте и неведении²⁷⁹.

11. Не на уме, а на *воле* основывается наше богоподобие. Воля неограниченна, как это может познать каждый из созерцания нашей внутренней сущности, воля больше ума и потому более подобна Богу²⁸⁰. Всякое непостоянство и колебание нашего воления проистекает из несовершенства наших суждений. Воление как таковое всегда совершенно. Наша свобода воли, в которой нас не превосходит ни одно существо, дает нам возможность либо утверждать, либо отрицать суждение, во всяком случае, воздержаться от согласия и этим предотвратить зло. Пусть себе теологи рассказывают, что через грехопадение наша воля приобщилась к испорченности. Он же мыслит как философ, и как таковой рассматривает человека, каков тот от природы; он писал как философ и изложил свое

учение, которое не подчинено никакой религии, не вводит ни одной из них в соблазн и потому может быть принято всюду, даже у турок²⁸¹.

Такое признание, как оно ни искренно, Декарт охотнее сделал перед голландским студентом во время застольной беседы в Эгмонде, чем в своем сочинении для докторов Сорбонны.

Глава двенадцатая
ОБСУЖДЕНИЕ СИСТЕМЫ.
НЕРАЗРЕШЕННЫЕ И НОВЫЕ
ПРОБЛЕМЫ

I. ОБЪЕКТ И МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ

Какова же сама система, покоящаяся на только что изложенных основаниях, против которых делали такие возражения? Этот вопрос ведет нас к последнему изысканию – к критике системы.

Те критические заметки, которые Декарт включил в свои "Размышления", замечательны не только в историческом отношении, но и до сих пор не потеряли своего значения для критики системы; они показывают учение Декарта в том свете, в каком оно должно рассматриваться и оцениваться. То, что и теологи, и натуралисты нападают на принципы нашего философа, уже доказывает, что его система не есть ни теологическая, ни натуралистическая в том смысле, как это понимают противники. Они оспаривают с противоположных точек зрения рационалистическое учение о принципах, или

метафизическое основание: естественный свет ясного и отчетливого мышления кажется противникам-теологам сомнительным по отношению к религиозному учению церкви, сенсуалистам – по отношению к эмпирическому естествознанию; первые не видят в нем сверхъестественного света откровения, последние – естественного света чувств. Свет разума (*la lumière naturelle*), за которым следовал Декарт, не нисходит с неба и не истекает из чувств: теологам он кажется естественным и потому чем-то чуждым религиозному характеру их созерцания, сенсуалистам, напротив, неестественным и потому тоже чем-то чуждым чувственному характеру их представлений; для первых новое учение слишком натуралистично, для последних недостаточно натуралистично. С одной стороны выражается опасение, что теология будет натурализироваться и потому изменит церкви, с другой стороны боятся того, что естествознание будет рационализироваться и потому начнет чуждаться опыта.

Так объединяются против Декарта, несмотря на их взаимную вражду, теологическое направление, идущее от Августина и схоластики, и сенсуалистическое, у Гассенди имеющее исток в Эпикуре, а у Гоббса – в Бэконе. В то же время

каждая из этих двух точек зрения находит в новом учении сторону, обращенную к ней, и замечательно, что именно между Арно и Декартом нашлись пункты соприкосновения, которые и тот, и другой ощущали как духовное родство. Ни с одним из авторов возражений Декарт не чувствовал такого близкого духовного родства, ничьему согласию с ним он не придавал большего веса. Он хотел так соединить в своем учении теологическую и натуралистическую системы, чтобы они могли заключить союз, причем ни одна из них, в особенности же теологическая, не потерпела бы ущерба. Верно также и то, что они заключены в новой системе и связаны не только внешним и искусственным образом, а *в единстве продуманы философом*. Тут возникает вопрос: действительно ли в учении Декарта соединяются и сливаются эти направления, вне его противоречащие друг другу и, напротив, сходящиеся в полемике с ним?

Нельзя правильно и по существу дела обсудить систему, применяя к ней масштаб чужих воззрений и определяя по нему ее приемлемость и достоинство: примером такой субъективной оценки служат возражения, с которыми мы познакомились. Всякая продуманная система – в том виде, как она исходит из духа великого

философа – есть в своем роде *целое*, которое должно быть исследуемо и оцениваемо как таковое. Нужно поэтому исследовать, справилась ли она на деле с задачей, которая составляла ее основную мысль. Как необходима задача, так необходимы должны быть и условия, без которых невозможно ее решение: такими условиями являются принципы системы; в полном и последовательном развитии их состоит решение задачи.

Исследовать систему по существу значит поэтому сравнить ее решение с ее задачей, ее результаты с ее принципами, ее выводы с ее основаниями и посмотреть, достигнуто ли то, к достижению чего она стремилась. Положим, что учение какого-либо философа закончено и не имеет недостатков, – тогда ничего не остается, как признать и распространять его, как и делают приверженцы, считающие сочинение учителя совершенным. Познание недостатков – дело подробной и развивающейся критики, которая сначала не оспаривает ни правильности выводов, ни правильности принципов, а только исследует, *все ли* выводы, которые могли быть сделаны из принципов, сделаны в действительности. Если они не сделаны, то систему надлежит еще пополнить и закончить: в этом состоит

усовершенствование ее, составляющее подлинное и первое дело школы.

Второе исследование проникает глубже: оно касается правильности выводов, согласованности следствий с основаниями, применения принципов, значение которых неоспоримо, – короче, оно касается *правильности* решения. Если в этом пункте найдутся недостатки, то необходимо изменить систему в отношении выводов и исправить ее таким образом, чтобы последние не находились в противоречии, а вполне согласовались с принципами. В этом заключается *развитие* учения: такова работа прогрессирующей школы.

Вместе с полнотой и правильностью системы в только что объясненном смысле достигается то, что может быть достигнуто в пределах данных, еще твердых принципов. Если, несмотря на это, задача не разрешена, то причина этого заключается в принципах и несоответствии между данной задачей и данными принципами, в недостаточной формулировке последних. Ясно, что познанные в системе и признанные проблемы не могут быть разрешены при наличии ее основоположений. К такому убеждению ведет третье, проникающее в суть дела исследование; оно не касается уже полноты и правильности

выводов, а касается только полноты и правильности принципов; оно, собственно, и производит ту критическую проверку, из которой становится ясным, верен ли счет или нет. Ошибки в выводах имеют второстепенное значение; ошибки в основаниях, напротив, первостепенные. Если счет неверен, то в системе открываются первостепенные недостатки; тогда нужно изменить принципы, исправить и привести в соответствие с поставленной задачей: в этом состоит *преобразование* системы, которое выходит за границы школы в узком смысле.

Но и в преобразовании различаются свои ступени, на важнейшие из которых мы сейчас укажем. На первой ступени, составляющей начало, руководящие принципы преобразовываются *по частям*, чтобы они соответствовали своей задаче. Этим достигаются пределы развития школы, и еще вопрос, достигла ли прогресса школа или нет. Но если, несмотря на эти изменения в основаниях системы, задача все-таки не разрешается, то нужно подняться на вторую ступень и заняться *полным* преобразованием принципов; в этом случае уже нет сомнения, что старая школа совершенно оставлена. Если преследуемая цель на новом пути все еще не достигнута, то очевидно, что

недостаток, т.е. как бы ошибки вычисления, следует искать не только в формулировке принципов, но и в самой задаче, в постановке последней – так сказать, в данных вычисления. Тогда должно сделать задачу разрешимой через изменение основного вопроса, через исправление всей проблемы: такое преобразование есть *переворот* или *эпоха*.

Таким образом, дельная и правильно развивающаяся критика великой и составившей эпоху системы состоит в тех выводах, которые вытекают из системы, рассматривают ее направление, развивают, совершенствуют и, наконец, преобразовывают ее. В то время как задача в ее дальнейшей формулировке еще остается неизменной, принципы сначала по частям, затем полностью подвергаются преобразованию; наконец изменяется и сама задача, ниспровергается господство всей прежней философии и создается новая эпоха. С такой критикой по существу дела, идущей вперед от вопроса к вопросу, как мы видим, совпадает *ход исторического развития* самой философии.

Учение Декарта есть такая великая, составившая эпоху система, по отношению к которой можно указать все ступени критики и исторического развития. Мы говорим о них здесь

только для примера, так как они будут рассмотрены впоследствии. Так отнеслись к картезианской системе: разрабатывая ее – первые ученики, Ренери и Региус, последний в начале своей деятельности; развивая ее – Гейлинкс и Мальбранш; преобразовывая ее отчасти – Спиноза; совершенно преобразовывая ее – Лейбниц; ниспровергая ее и создавая новую эпоху – Кант.

II. ГЛАВНЫЕ КРИТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ

При свете разума, или ясного, отчетливого мышления, Декарт познал реальность Бога, как и реальность духов и тел, зависимость этих последних от Бога, как и их независимость друг от друга. "В том именно и состоит существо субстанций, что они исключают друг друга". Бог – бесконечная субстанция, духи и тела – конечные; духи – мыслящие субстанции, тела – протяженные. В нашей системе, следовательно, существует двойной и принципиальный дуализм: 1) противоположность между Богом и миром и 2) в пределах мира противоположность между духами и телами, из которой необходимо следует противоположность между человеком и животным.

Это учение утверждает субстанциальность Бога в отличие от мира, субстанциальность мира в отличие от Бога: в первом утверждении выражается *теологический* характер системы, во втором – *натуралистический*. То, что Бог в учении Декарта имеет значение всемогущей воли, проливающей свет на духов, двигающей тела, творящей все вещи и сохраняющей их, вызывало одобрение теологов, между тем как естественный

свет разума и становящаяся ясной благодаря ему субстанциальность вещей сделались предметом их подозрений. Природа вещей распалась на противоположности: на духов и тела. Если бы данная система считала только природу вещей действительной, то она была бы исключительно натуралистической; она была бы материалистической, если бы утверждала субстанциальность только *телесной* природы. Однако она ограничивает натурализм тем значением, которое придает понятию Бога, так как она ставит вещи в зависимость от божественной воли; но она ограничивает и материализм тем значением, которое придает понятию духа, противопоставляя его материи и объясняя его независимо от нее. Поэтому материалисты здесь чувствуют себя стесненными и отбитыми с двух сторон; они согласны с учением Декарта лишь в том, что субстанциальность материи все-таки утверждается и телесный мир объясняется чисто механически.

Из того же самого принципа, в котором лежит центр тяжести всей системы, разрешается его двойной дуализм. Он приходит через сомнение к самодоверности и через нее к познанию Бога и тел. Из нашей самодоверности

непосредственно следует самостоятельность и субстанциальность духа, его отличие по существу от Бога и тел, следовательно, противоположность как между конечной и бесконечной, так и между мыслящей и протяженной сущностью. Дуалистический характер системы вызывается принципом, а потому является принципиальным. Теперь предстоит исследовать, согласуются ли эти дуалистические принципы с задачей, согласуются ли все последующие положения с этими принципами, т.е. нет ли в системе чего-то такого, что противоречит дуализму Бога и мира, духа и тела, человека и животного? Все эти вопросы относятся к главным критическим пунктам.

1. ДУАЛИСТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА ПОЗНАНИЯ

Так как, согласно объяснению Декарта, субстанции исключают друг друга и не зависят друг от друга, то между ними нет ни взаимной, ни односторонней зависимости, ни взаимодействия, ни причинности, следовательно, никакого общения и связи. Задача познания требует полной взаимосвязи вещей, а дуализм устанавливает разделение, поэтому он противоречит задаче, подлежащей его решению, т.е. дуалистическая система познания оказывается в противоречии сама с собой. Метод Декарта должен был (его собственный образ) служить нитью Ариадны, путеводной нитью, выводящей шаг за шагом познание на постоянный и верный путь из лабиринта вещей. Но пропасть дуализма разверзается более чем в одном месте и преграждает путь познанию. Отсюда явствует, что учение Декарта, руководствуясь принятыми им принципами, не может решить своей задачи познания, что последняя обнимает большую сферу, чем система.

2. ДУАЛИЗМ БОГА И МИРА

Если бы Бог на самом деле был изолирован и так отделен от вещей, как этого требует понятие субстанции и дуалистическое учение, то между ним и вещами не могло бы быть никакой зависимости: тогда не существовало бы ни возможности божественной идеи в духах, ни движения и покоя в телах; духи не могли бы просветляться Богом, тела не могли бы приводиться им в движение. Наша идея Бога, по собственному и необходимому объяснению философа, есть действие Бога, его проявление, бытие в нас. Точно так же первоначальное состояние движения и покоя в телесном мире считается им действием божественной воли. Следовательно, духи и тела, т.е. конечные вещи вообще, зависят от Бога, а потому они не субстанции в собственном значении слова.

Декарт сам говорит это. Субстанциальность Бога одно, субстанциальность вещей – другое; в точном смысле признается только первая, но не вторая. По отношению к Богу вещи *не суть* субстанции. Без Бога духи обретаются во мраке, без света, так что они не видят даже своего несовершенства, ибо только идея совершенного

освещает несовершенное; без идеи Бога (т. е. без Бога) нет в духах сомнения, следовательно, нет и самодостоверности, из которой единственно явствуется наша субстанциальность; без Бога у тел нет ни движения, ни покоя: поэтому без него как духи, так и тела, следовательно, конечные вещи вообще все равно что ничто. Они не только зависят от Бога, но и существуют только через него: они результат его действия, он их причина. Чем сильнее подчеркивается значение субстанциальности Бога, тем менее имеет значения субстанциальность вещей, тем призрачнее становится самостоятельность мира.

В конце концов мир теряет ее совершенно. Абсолютной независимости Бога отвечает только абсолютная зависимость и ничтожность вещей: они суть создания Бога, понятие субстанции превращается в понятие творения. Чтобы одновременно выразить и то, и другое, Декарт называет вещи "*созданными субстанциями*", чем противоречие, конечно, не разрешается, также не приглушается, а лишь провозглашается открыто. Понятие созданной субстанции есть *condractus in adjecto*²⁸², так как под субстанцией, по собственному признанию философа, следует понимать вещь, не нуждающуюся для своего бытия в бытии другого, между тем слово

"творение" обозначает существо, не могущее ни быть, ни мыслиться без воли Бога. И не только для начала своего существования, но также для продолжения его вещи нуждаются в воле и творческой силе Бога. Так как они существуют не сами по себе, то не могут и поддерживать себя собственной силой: поэтому Декарт вместе с Августином называет развитие мира продолжающимся творением (*creatio continue*). Конечные субстанции, таким образом, зависимы и несамостоятельны не в одном каком-либо отношении, а во всяком; строго говоря, нет уже трех субстанций, а существует лишь одна: *Бог есть единственная субстанция*. Сам Декарт делает такой вывод, противоречащий дуалистической системе познания: "Под субстанцией следует понимать только существо, не нуждающееся для своего бытия в бытии другого; эта независимость может относиться только к единственному существу, а именно к Богу, все остальные вещи, само собой разумеется, могут существовать только благодаря содействию Бога. Нет такого значения слова "субстанция", которое могло бы относиться и к Богу, и к творениям вместе"²⁸³.

Вот тот пункт, где решается критический вопрос: соединены ли в учении Декарта

теологическая и натуралистическая системы так, что каждая из них имеет свои права? На вопрос этот следует, на первый взгляд, ответить отрицательно. Субстанциальность вещей (мира) не может уже устоять перед субстанциальностью Бога; на стороне последней оказывается не только перевес, но вся сила, и конечные субстанции теряют в сравнении с бесконечной в конце концов всякую самостоятельность. Место природы занимает понятие творения, продолжающегося творения, не оставляющего вещам никакой самостоятельности: таким образом, по-видимому, в учении Декарта теологический элемент достигает такого исключительно преобладающего значения, что тут августинианство одерживает победу над натурализмом.

Однако нас не должна обманывать эта видимость. В действительности Бог Августина очень не похож на Бога нашего философа. Основание познания августиновского Бога иного рода, чем познание картезианского: Бог Августина явствует из факта искупления, Бог Декарта – из факта человеческой самодостоверности. Бог Августина избирает одних для блаженства, других для осуждения, одних он просветляет, других поражает ослеплением, он спасает кого хочет и милует кого

хочет; он абсолютное всемогущество и бесосновный произвол²⁸⁴.

Напротив, в учении Декарта Бог имеет значение причины (реального основания) нашей самодостоверности, составляющей принцип познания, путеводной нитью которого является ясное и отчетливое мышление; такое мышление есть естественный свет в нас, *никогда* нас не обманывающий; источником его является Бог: поэтому для такого Бога обман невозможен. Если бы такой обман мог иметь место, то человеческое познание было бы невозможно и были бы разрушены основы, на которых твердо стоит учение Декарта.

Обратим внимание на этот пункт. Существует нечто, что, по учению нашего философа, невозможно для божественной воли и потому ограничивает божественный произвол значительным образом: невозможно в Боге то, что превратило бы наше познание в ничто, а естественный свет в ложный. Декарт ясно говорит: *"Первое свойство Бога состоит в том, что он абсолютно правдив и есть податель всяческого света"*. Неразумно поэтому думать, что он может нас обмануть или быть в подлинном и позитивном смысле причиной заблуждений, которым мы, как показывает опыт, подвержены.

Иметь возможность обманывать могло бы означать у нас, людей, признак ума, *хотеть* обманывать есть всегда несомненное следствие злобы, боязни или слабости и потому не может относиться к Богу"²⁸⁵.

Человеческое познание возможно только в том случае, если обман человека со стороны Бога невозможен. Чем менее Бог хочет нашего заблуждения и имеет право его хотеть, тем менее имеет он право действовать незаконно и произвольно, а может только поступать, сообразуясь с закономерной необходимостью, тождественной его существу и воле. Если бы он был бесосновным произволом, как является абсолютным всемогуществом, то почему он не имел бы права хотеть человеческого обмана по своему неисповедимому решению, и что бы нам гарантировало, что он этого *никогда не* пожелает? Как могли бы мы так познать непостижимую волю Бога, что уразумели с полной достоверностью, что одного он не может никогда желать, а именно нашего обмана? Кроме того, мы вместе с тем видим, чего он *постоянно* хочет, – именно нашего познания.

Из этого следует, что божественная воля для нас познаваема, чего не могло бы быть, если бы она была бесосновным произволом; она не

такова, ибо не может в такой же степени желать нашего заблуждения, как нашего познания, а желает лишь последнего; поэтому она не индифферентна, а постоянно освещена отчетливейшим уразумением. Божественная воля не отличается от божественного света: естественный свет, так как он не ложен, тождествен божественному. Чем же отличается еще сущность Бога от сущности природы? В одном из замечательнейших своих положений Декарт говорит: "Достоверно, что во всем, чему нас учит природа, должна заключаться истина. *Ибо под природой вообще я разумею только либо самого Бога, либо установленный Богом миропорядок*, а под моей собственной природой в частности – только совокупность данных мне Богом сил"²⁸⁶.

Мы теперь видим, как обстоит дело с единственной субстанциальностью Бога в учении Декарта. Чем больше натуралистический элемент отступает и исчезает перед теологическим, тем больше самостоятельность вещей растворяется в самостоятельности Бога, тем больше в теологическом элементе появляется вновь натуралистического, тем более картезианский Бог перестает быть сверхъестественным существом, тем более *натурализуется* это понятие Бога и

отдаляется от августиновского, превращаясь даже в его полную противоположность. Из дуалистической формулы – "Бог и природа" – вырастает уже монистическая: "Бог *или* природа (Deus *sive* natura)". Декарт только касается ее, Спиноза же дает ей преобладающее значение. По видимости приближаясь к Августину, Декарт на самом деле приближается к Спинозе; он идет ему навстречу и заходит так далеко, что уже выражает формулу, заключающую в себе спинозизм.

Чувствуя себя по своим личным склонностям влекомым к отцу церкви и к настроенному на августиновский лад теологу и радуясь тому, что в его учении замечают согласование с августинианством, Декарт подготавливает духом своего учения такое направление, которое завершает натурализм и противопоставляет его в самой резкой форме теологической системе. Судьбы философии важнее, чем лица, являющиеся ее носителями и орудиями. Декарт стоит на пути, ведущем к Спинозе, думая между тем, что он обосновал религиозное учение церкви глубже, и призывая докторов Сорбонны в свидетели того, что его работа благотворна для церкви. Он охвачен силами, о которых говорится: *nolentem trahunt!*²⁸⁷ Основное направление его системы, проникающее насквозь и подчиняющее

себе теологическую систему, есть направление натуралистическое.

Однако в учении Декарта понятие Бога как *единственной* субстанции еще отнюдь не получает преобладающего значения. Дуализм обороняется против монизма. В природе вещей остается еще нечто, принадлежащее им одним и составляющее их неприкосновенную основную сущность. Бог движет тела, которые сами по себе лишь подвижны, ибо они только протяженны. Но протяженность, или материя, по собственному объяснению Декарта, не может быть выведена из нематериального. Так как Бог нематериален, то материя не может проистекать от Бога; таким образом, это противоречит ясному и отчетливому мышлению, а следовательно, и существованию Бога, если Декарт трактует материю как нечто сотворенное. Мы замечаем характерное противоречие, возникающее в этом месте: тело по отношению к Богу не может быть субстанцией, протяжение не может быть созданием Бога. Таким образом единственность божественной субстанции опять ставится под вопрос, так как рядом с ней протяжение приобретает значение независимой от Бога существенной особенности тел. Бог освещает духов; в этом просветлении, в естественном свете разума они не могут

заблуждаться; однако они все-таки заблуждаются; основанием их заблуждения не может быть никакое другое существо, кроме них самих, кроме их воли: в силу этой воли они самовластные, самостоятельные, независимые от Бога существа.

Против исключительного значения божественной субстанциальности поднимаются поэтому в природе вещей две силы, притязающие на самостоятельную реальность: со стороны тел – *протяжение*, со стороны духа – *воля*. Но если существует нечто, независимое от Бога и само по себе субстанциальное, то положение, что Бог есть единственная субстанция, не может быть более утверждено. Таким образом, мы видим в учении Декарта целый ряд неразрешимых и необходимо возникших трудностей. Дуалистическая система познания противоречит задаче познания, разрешимости такой задачи; дуализм Бога и мира приходит к противоречию с самим собой, как только субстанциальность одной стороны начинает отрицаться; а она сомнительна с обеих сторон: вещи должны быть творениями, а Бог – единственной субстанцией, но такому понятию противоречит природа вещей независимостью как протяжения, так и воли.

3. ДУАЛИЗМ ДУХА И ТЕЛА

Если дуализм Бога и мира вызывает тайное колебание философа, то, напротив, раздвоение в природе вещей, противоположность между духами и телами проявляется в самой резкой и достоверной форме. Из нашей самодостоверности следует, что мы самостоятельные и сознательные существа, т.е. мыслящие субстанции (духи). Как только стало несомненным, что существуют вещи вне нас, то явилась необходимость понимать их как независимые от нас и в своем роде самостоятельные существа, т.е. субстанции, которые не могут иметь ничего общего с духовной природой и которые поэтому совершенно противоположны ей, или, что то же, только протяженные субстанции (тела). Таким образом, противоположность духа и тела обозначилась при ярком свете ясного и отчетливого мышления.

Ничто мыслящее не протяженно, ничто протяженное не мыслит. Мышление и протяжение различаются, как выражается Декарт в споре с Гоббсом, "toto genere"²⁸⁸. Но если *только* противоположность или разделение между духом и телом мыслимо ясно и отчетливо,

то соединение обоих в естественном свете разума должно казаться уже немислимым и невозможным, а если таковое фактически существует, то оно противоречит основаниям системы, и объяснение его подвергает учение Декарта самому трудному испытанию. Нужно исследовать, выдержит ли философ это испытание без отрицания своих принципов.

Нет более сильных возражений против данной системы познания, чем неопровержимые факты самой природы. Инстанцией, отрицающей полный дуализм духовной и телесной природы, является *человек*, так как он и то, и другое вместе. В нем дух и тело связаны, и притом так тесно, что, по собственному выражению Декарта, образуют *одно* существо²⁸⁹. Куда же девается ясно и отчетливо познанная противоположность обеих субстанций при сопоставлении ее с этим фактом? Философ объясняет: "В действительности дух и тело совершенно отделены друг от друга, нет никакого общения между ними, я познаю это при свете разума". Человеческая природа убеждает в противоположном, ибо она представляет собой такое общение. По понятиям дуалиста, естественные вещи суть или духи, или тела. Человек – живое доказательство обратного: он

естественное существо, являющееся одновременно и тем, и другим. Голос его самодостоверности говорит ему: "Ты дух!", голос его естественных влечений и потребностей говорит так же явственно: "Ты тело!".

Когда принцесса Елизавета, самая прилежная ученица Декарта, изучила "Размышления", первый вопрос, на который она пожелала получить письменный ответ, был: как объясняется соединение души и тела? Декарт ответил, что никакого другого вопроса нельзя предложить с большим правом, но ответ, данный им, не представлял собой удовлетворительного объяснения. Он не разрешил проблемы, а только видоизменил ее. Ясно и отчетливо человек познает только противоположность души и тела, но не их соединение. Что существенная особенность духа состоит в мышлении и в воле, а тела – в протяжении и его модификациях, это является объектом отчетливейшего уразумения; напротив, соединение обоих и их взаимное воздействие воспринимается только чувственно. "Человеческий дух не способен постигнуть отчетливо различие природы души и тела и вместе с тем их соединение, так как он должен был бы понимать их как единое существо и

вместе с тем как два различных существа, а это противоречит одно другому²⁹⁰. Такое признанное противоречие обозначает, что разрешение антропологической проблемы не согласуется с дуализмом принципов.

Нет сомнения, что целокупная природа человека состоит в соединении духа и тела, что поэтому ни одна из этих субстанций по сравнению с человеческой природой не обладает характером полноты. Различные отношения, в которых дух и тело могут быть рассматриваемы, следует точно отличать друг от друга, чтобы исследовать, оправдываются ли дуалистические принципы. Дух и тело суть конечные субстанции, противоположные друг другу сущности и составные части человеческой природы. Они являются конечными существами в отличие от Бога, противоположными по отношению друг к другу, составными частями, взаимно дополняющимися по отношению к человеку. В каждом из этих трех отношений модифицируется характер их субстанциальности.

В первом отношении дух и тело, как уже было показано, не собственно субстанции, а только *творения* (*substantiae creatae*); если же они вообще не субстанции, то они не могут также быть и противоположными друг другу: здесь их дуализм

разбивается о понятие Бога, которое уничтожает самостоятельность вещей или лишает ее значения. Во втором отношении они *полные* субстанции (*substantiae completae*), так как противоположны и взаимно исключают друг друга. Но взаимное исключение есть обоюдность, следовательно, вид общения. Если два существа относятся друг к другу таким образом, что каждое из них должно быть понимаемо как противоположность другому, то ни одно из них не может быть постигнуто без другого: оба, благодаря характеру антитезы, составляющей их существенную особенность, связаны друг с другом. Сущность тела состоит в чистом протяжении, *так как* оно должно состоять в полной противоположности мышлению. Таким образом, дуализм духа и тела разбивается о понятие самой субстанции, исключаящее всякое отношение между субстанциями, а следовательно, также и противоположность. В третьем отношении, т.е. в отношении человеческой природы, дух и тело являются *неполными* субстанциями (*substantiae incompletae*), каждая из них нуждается в другой для своего дополнения и, рассматриваемая сама по себе, так же не составляет целого, как рука не составляет всего человеческого тела. Декарт сам пользуется этим

сравнением. Если субстанция, по собственному и многократно повторяемому выражению философа, должна быть существом, не нуждающимся для своего бытия в бытии другого, то неполное и нуждающееся в дополнении существо *не есть* субстанция. Здесь субстанциальность духовной и телесной природы, а вместе с тем и их дуализм разбивается о понятие и факт существования человека. Противоречие настолько очевидно, что его допускает и сам философ.

С учением Декарта, что духи и тела суть самостоятельные и вполне отделенные друг от друга существа, не согласуется поэтому сама система, раз она утверждает зависимость обоих, как творений, от Бога, их необходимую антитезу в мире и их соединение в человеке. Обратим внимание на то, каким образом при таком противоречии понятий делается попытка к разрешению антропологической проблемы.

Человек есть *одно* существо, состоящее из *двух* естеств. Как же разрешается эта загадка? Так ставится антропологический вопрос с точки зрения картезианского учения. Нельзя, писал философ своей ученице, познать и утверждать и то, и другое вместе. Если утверждать одно, то другое должно отрицать. И есть места, где этот

принципиальный дуалист в произвольном признании индивидуальности нашего существа утверждает единство человеческой природы таким образом, что называет соединение души и тела в человеке субстанциальным единством (*unio substantialis*) и отрицает двойственность естеств таким образом, что переносит основное свойство одного на другое, считая один раз душу протяженной, другой раз человеческое тело неделимым и уничтожая таким образом противоположность атрибутов²⁹¹.

Однако дуалистическое учение остается руководящей точкой зрения, с которой философ пытается объяснить соединение души с телом в человеке так, чтобы двойственность естеств не пострадала. Они образуют одно существо не в действительности, а только "некоторым образом". Без отношения к человеку они полны, так как каждое из них довлеет самому себе и не нуждается в другом, но человеческая природа делается полной лишь тогда, когда соединяет в себе оба естества: поэтому только в этом смысле, как говорит Декарт в своем ответе на четвертое Возражение, применим термин неполных субстанций.

Что природа разделила коренным образом, то остается разделенным и в связи. Совершенно

различные субстанции поэтому не могут, собственно, быть соединены, а могут быть только сложены: их соединение есть не единство природы, а единство сложения, не "*unitas naturae*", а "*unitas compositionis*". Человек составлен из духа и тела: в этой формулировке не теряют силы ни противоположность, ни соединение субстанций, и только с такой точки зрения может быть в учении Декарта поставлен антропологический вопрос. Дуалистическая система не имеет другой точки зрения²⁹².

Теперь возникает вопрос: действительно ли эти антропологические принципы согласуются с метафизическими, остаются ли душа и тело в качестве составных частей сложного существа все еще совершенно различными субстанциями, каковыми они представляются в дуалистическом учении о принципах? Всякое сложное существо делимо, а так как только протяжение может быть делимо, то оно с необходимостью и протяженно, следовательно, телесно, или материально; то же самое относится и к каждой из его частей. Части, составляющие посредством внешнего соединения целое, сохраняют свою самостоятельность по отношению друг к другу и остаются субстанциями, но слагаться могут только такие субстанции, которые однородны, протяженны,

телесны. Между протяженным и непротяженным, материальным и нематериальным, между телесной и бестелесной субстанциями невозможно никакое сочетание.

Если человек составлен из души и тела, то это произошло по причине коренного различия субстанций. Душа должна соприкасаться с телом, с которым она входит в теснейшую связь; точка, где она соприкасается с ним или вступает с ним в связь, должна быть пространственной, имеющей место, телесной: теперь душа локализуется и сама становится в этом отношении пространственной. Не видно, в каком же отношении она остается еще непространственной или нематериальной. Протяжение навязчиво. Если, говоря образно, душа даст ему мизинец, то оно схватит всю руку; если мыслящая субстанция где-нибудь имеет местопребывание, то ее независимость и отличие от телесной субстанции уже потеряны и не только в одном, а во всех отношениях. Если душа локализуется, то она тем самым и материализируется, и механизмуется.

Декарт необходимо вынужден прийти к этим выводам, и мы видели, как он развивал их в сочинении о страстях. Он помещает душу в середине мозга в конарион, где она как воспринимает, так и производит движение

жизненных духов: отсюда она приводит тело в движение и сама приводится им в движение.

Иное значение приобретает картезианское положение, что только тела способны к движению и, независимо от первой движущей причины, могут быть приводимы в движение только телами же. Судя по этому положению, (движущаяся и приведенная телом в движение) душа должна быть сама телесной, она делается материальной вещью, несмотря на все уверения, что она мыслящая, совершенно отличная от тела субстанция. Двойственность существ, которая утверждается дуализмом и которая должна сохраняться при сложении их, совершенно уничтожается самим дуализмом; механическое влияние и связь, имеющие место только между телами, распространяются теперь и на душу и тело.

Сложение обеих субстанций, как правильно заметила принцесса Елизавета, не может быть мыслимо без протяжения и материальности души. Картезианская антропология противоречит не только дуалистическим принципам метафизики, но и механическим принципам натурфилософии. Что количество движения в мире остается постоянным, что акция и реакция, действие и противодействие равны – эти фундаментальные

положения учения о движении теряют силу, коль скоро в телах движение может порождаться нематериальными причинами. Как бы мы ни мыслили соединение обеих субстанций в человеческой природе – как единство или как сложение, – и в том, и в другом понимании оно противоречит принципиальному дуализму и с необходимостью приводит к его противоположности.

4. ДУАЛИЗМ ЧЕЛОВЕКА И ЖИВОТНОГО

Соединение обеих субстанций относится *только* к человеческой природе, *лишь* в этом смысле и называл их Декарт неполными сущностями, подобно тому как только по отношению к Богу они являются созданными субстанциями, стало быть, не собственно субстанциями. В остальном дуализм полностью сохраняет свое значение. Среди всех конечных существ человек есть единственное состоящее из души и тела; из всех живых тел он *единственное* одушевленное. Все прочие вещи (насколько простирается наше знание) суть или духи, или тела, все остальные тела бездушны; они механически организованные и движимые массы, просто машины, – даже и животные. В этом состоит существенное отличие человека от животного, необходимо вытекающее из принципиального дуализма учения Декарта и никоим образом не являющееся парадоксом со стороны философа. Душа есть дух, признак последнего – самодостоверность, она составляет единственное основание познания нашего духовного бытия; где нет самосознания, там нет духа и души: поэтому животные лишены души,

так как они не обладают самосознанием, тогда как человек в силу своей самодостоверности является духовной природой. Противоположность между человеком и животным относится поэтому к противоположности духа и тела как частный случай к общему или как следствие к основанию. Положение, что животные суть автоматы, вытекает из существенного отличия человека от животного.

Теперь нам предстоит разобрать, согласуются ли в данном случае выводы с принципами, может ли этот особого рода дуализм отстоять себя в учении Декарта в той же степени, в какой он необходимо требовался, и как разделяется философ с фактами, противоречащими его учению как со стороны человеческой, так и со стороны животной природы. Мы пришли к ранее уже указанному месту, требующему более подробного рассмотрения этого критического вопроса. Ядро его заключается в объяснении жизненных явлений, общих у животного с человеком, каковы ощущения и инстинкты. Если Декарт отказывает животным в страстях, так как они суть движения души, то он все-таки не может отрицать того, что они обладают ощущениями. Как же их объяснить? Телесны они или духовны,

относятся они к психической или к механической области, суть ли они виды мышления или движения? При ответе на эти вопросы Декарт впадает в целый ряд неизбежных противоречий.

1. Всякое истинное познание состоит, согласно правилу достоверности, в ясном и отчетливом мышлении. Если бы наше мышление было только ясным и отчетливым, то не было бы заблуждений, в заблуждениях повинна воля, утверждающая ложные суждения; такие суждения возникают, когда мы принимаем чувственные представления (впечатления) за свойства вещей. Ощущения не порождают заблуждения, но без них не было бы материала, из которого воля могла бы создать его. Если заблуждение состоит в ложном суждении, то ощущения состоят в чувственных представлениях, и последние являются материалом, из которого создаются суждения. Представления существуют только в духе, они суть виды мышления: поэтому ощущения относятся к *психической* области. Между различными идеями, которые мы имеем, находятся и представления тел; Декарт оставляет еще открытым вопрос, мы ли сами или вещи вне нас создают эти идеи, но он не сомневается, что наши ощущения суть представления; поэтому он относит их только к *духу*²⁹³.

2. Мы невольно относим наши ощущения к телам вне нас как к их причинам. Если бы не существовало таких тел, то наше представление чувственного мира было бы естественным, следовательно, в последнем основании исходящим от самого Бога обманом, что, по Декарту, невозможно. Поэтому наши чувственные представления вызваны также телесными причинами, т.е. они суть вместе с тем телесные движения и впечатления и могут иметь место только в таком духе, который теснейшим образом связан с телом. Теперь Декарт относит ощущения не только к духу, но и к человеку, как существу, *составленному* из духа и тела²⁹⁴.

3. Участие в ощущениях, требуемое телом, становится все больше и в конце концов возрастает в такой степени, что дух теряет свою долю и ощущения переходят в полную собственность тела. Так как они общи у человека с животными, то они также и животные явления и, как таковые, только механические, только впечатления и движения, без представления и перцепции. Благодаря этому ощущение перестает быть тем, что оно есть. Из положения, что животные только машины, следовало положение, что они *не* имеют ощущений, чем картезианцы совершенно серьезно хотели оправдать

вивисекцию. Но раз ощущения стали рассматриваться как феномены животно-человеческой жизни, то они могли быть отнесены только к *телам*.

Мы замечаем, что учение Декарта колеблется по отношению к ощущениям и в силу его дуалистических и антропологических принципов идет по трем совершенно различным направлениям. Первые Размышления трактуют ощущения и чувственные восприятия как психические факты и относят их только к духу, последнее Размышление считает их антропологическими фактами и относит к связи духа и тела, а сочинение о страстях придает им значение только телесно-психических фактов и относит ощущения и инстинкты исключительно к телу²⁹⁵.

Из этого следует двоякого рода антиномия: 1) тезис: ощущения, как неясные представления, суть модификации духа, следовательно, психической природы. Антитезис: ощущения, как чувственные представления, не только психические феномены, но вместе и телесные. 2) Тезис: ощущения (как явления человеческой природы) не только телесны. Антитезис: ощущения (как явления животной природы) только телесны и механичны.

4. Если ощущения только механичны, то о перцепции и о чувстве не может быть речи, их тогда вообще нет. Что относится к животному ощущению, то относится и к человеческому, ибо живое тело в обоих случаях есть только машина, а следовательно, нечувствительно, и притом в каждой из своих частей, следовательно, и в мозгу. Если же вообще *нет* ощущений, то – если понимать это правильно – выходит, что невозможны и чувственные представления, неясные мысли, заблуждения. Таким образом, учение Декарта оказывается в неизбежном и характерном положении: оно должно как утверждать, так и отрицать факт ощущений и вместе с тем не может сделать ни того, ни другого.

Попытка объяснить их запутывает поэтому нас в тенетах антиномии и дилеммы. Если ощущение будет допущено, то нужно допустить его и у животного; в таком случае его уже нельзя считать лишенным души, и исчезает различие по существу между человеком и животным, между духом и телом. Если же отрицать ощущение, то нужно отрицать и чувственное представление, неясное мышление, человеческое заблуждение, состояние нашего интеллектуального несовершенства, следовательно, наш самообман,

наше сомнение, нашу самодоверность. Поэтому так же невозможно допустить ощущение, как невозможно его отрицать. Короче говоря: с точки зрения учения Декарта факт ощущения не объяснен и необъясним.

III. НОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ИХ РЕШЕНИЕ

1. ОККАЗИОНАЛИЗМ

Эти противоречия, открытые и указанные нами в учении Декарта, содержат задачи, требующие решения и обуславливающие исторический процесс развития системы. Эволюция ее на первых порах не удаляется от дуалистических принципов, а руководствуется ими и соответственно этому определяет выводы. Если дух и тело по природе противоположны друг другу, то естественное соединение их, имеющее место в человеке, не может быть постигнуто: значит, будет логично считать его *непостижимым*. Фактически оно имеет место. Так как оно невозможно в качестве следствия естественных причин, то является деянием Бога и может быть произведено только *божественной* причинностью.

Два факта свидетельствуют, что душа и тело в человеке соединены: факт нашей духовно-телесной жизни и нашего созерцания и познания телесного мира. В обоих случаях

следует объявить, согласно дуалистическим принципам, что соединение невозможно ни посредством духа, ни посредством тела, ни посредством обоих вместе, а возможно только при посредстве Бога. Не душа движет посредством воли телом и не тело порождает своими впечатлениями представления, а Бог делает так, что за нашим намерением следует соответствующее движение в наших органах, а за нашими чувственными впечатлениями – соответствующее представление в нашем духе.

Наша воля и ее намерение есть не причина, а лишь *повод*, при наличии которого, в силу божественной деятельности, происходит исполнительное движение в наших телесных органах; то же самое можно сказать о наших чувственных впечатлениях по отношению к идеям. Повод – не порождающая, а *случайная* причина (*causa occasionalis*); производящей причиной (*causa efficiens*) в этих случаях является один только Бог. Эта точка зрения окказионализма, применяемая *Гейлинксом* к антропологической проблеме, есть ближайшая последовательная фаза развития картезианского учения.

Если дуалистические принципы имеют силу, то соединение обеих субстанций, имеющее место

в нашем созерцании и познании телесного мира, точно так же непостижимо. Если дух и тело, мышление и протяжение совершенно разделены, то как же идея протяжения приходит в наш дух? Эта идея может быть только в Боге, поэтому наше познание тел или наше созерцание вещей возможно только в Боге. К такому объяснению приходит *Мальбранш*, последовательно развивая принципы Декарта, которые он признает и поддерживает.

Проблема человека и человеческого познания не разрешается окказионализмом, напротив, здесь устранена даже видимость естественного объяснения и утверждается невозможность рационального разрешения. Пока противоположность обеих субстанций имеет принципиальное значение, антропологические вопросы неразрешимы, и заслуга, равно как и прогресс окказионалистов, состоит в разъяснении именно этого положения антропологической проблемы.

2. СПИНОЗИЗМ

Однако рациональное решение все же требуется учением Декарта, так как оно ставит своей задачей полное познание вещей. Соединение души с телом должно быть поэтому рассматриваемо при свете разума и должно быть понимаемо как необходимое действие естественных причин. Так как принципиальный дуализм картезианского учения делает такое объяснение невозможным, то всякий дальнейший прогресс обусловлен *преобразованием* принципов, которое на первых порах производится по частям. Уничтожается противоположность субстанций, но по-прежнему признается противоположность атрибутов. Если мышление и протяжение суть атрибуты противоположных субстанций, то соединение духа и тела непонятно и равносильно чуду.

Следовательно, оба эти основные свойства вещей должны быть понимаемы как противоположные атрибуты (не различных, а) *одной* субстанции: эта одна субстанция есть *единственная* и божественная, духи и тела суть не самостоятельные существа, а модусы или действия Бога, который в качестве вечной и

внутренней причины всех вещей тождествен природе. Теперь положение "Deus sive natura" достигло своего полного значения. Так как божественная субстанция включает в себе противоположные атрибуты мышления и протяжения, то каждая из этих сил действует так же независимо от другой, как необходимо связана с нею, и все вещи являются действиями как мышления, так и протяжения, т.е. они одновременно духи и тела. Последние не *соединяются*, а *соединены* с начала времен; они сочетаются не только в человеке, но и в каждой вещи, так как к каждому естественному действию относится то, что относится к сущности природы и самой ее деятельности: оно мысляще и протяженно.

Как действия одной и той же природы, все вещи – одушевленные тела, т.е. единосущны и различаются только мерой своих сил. Этим уничтожен дуализм субстанций, имевший место у Декарта, а именно отличие по существу Бога от мира, духа от тела, человека от животного. На место дуалистической выступает *монистическая* система, чем натуралистическое направление завершается и приобретает исключительное значение. Эту точку зрения представляет *Спиноза*, последовательно развивая основную

мысль учения Декарта, и преобразовывает соответственно ей принципы. Такова основная мысль, заключающаяся в требовании постоянно прогрессирующего, освещающего природу и связь всех вещей метода мышления и в положении о том, что в действительности существует только одна *единственная* субстанция. Единственность субстанции и противоположность ее атрибутов составляет основное понятие учения Спинозы.

3. МОНАДОЛОГИЯ

Однако все еще имеет значение противоположность атрибутов: дуализм мышления и протяжения. Поэтому картезианское учение преобразовано Спинозой только частично. Несмотря на монистический характер спинозизма, его основы отчасти еще коренятся в дуалистической системе учителя и поэтому находятся в зависимости от него. Следующим шагом в историческом развитии философии должно быть отрицание также противоположности атрибутов и *полное* преобразование принципов, установленных Декартом, без изменения самой задачи познания.

Если в действительности существует только одна субстанция, как это уже объявил Декарт и установил Спиноза, то все прочие вещи суть только модификации ее, следовательно, сплошь зависимы по своей природе, и ни одна отдельная и конечная вещь, стало быть, также и духи, и человеческий дух, не является самостоятельным существом. Поэтому самодоверность духа неосновательна и невозможна, так как она была выражением и основанием познания его субстанциальности. Без самостоятельности нет

самодоверности, без самодоверности нет вообще никакой достоверности и не существует возможности познания. Вот тот пункт, в котором учение Декарта стоит непоколебимо.

О силу этого принципа разбивается монистическая система, и поэтому, чтобы философию двинуть далее, нужно вернуться сперва к началам картезианского учения и попытаться сделать такой шаг, благодаря которому можно было бы избежать дуалистической системы и преодолеть ее окончательно. В этом именно состоит полное преобразование, или реформа, философии. Понятие субстанции следует понимать так, чтобы с ним могла совместиться самодоверность человеческого духа, чтобы самостоятельность единичных существ не исключалась ею, а, напротив, обосновывалась. Поэтому допускается субстанциальность единичных существ: существует не единая субстанция, а бесконечное множество их. Если они опять-таки противоположны друг другу и должны распасться на два вида – духов и тела, – то мы вновь приходим к старому картезианству и должны отсюда во второй раз совершить путь через окказионализм к монистическому учению Спинозы. Поэтому следует реформировать

понятие субстанции таким образом, чтобы исчезло противопоставление мышления и протяжения, этот остаток дуалистической системы.

Такое противопоставление неразрешимо, пока дух и самодоверность, мышление (представление) и самосознательная деятельность считаются тождественными и пока возможность *бессознательной* духовной деятельности или бессознательных представлений *не станет* очевидной. Если есть темные представления и бессознательная душевная жизнь, то сфера и сущность духа не ограничены более самосознанием тела, хотя они лишены сознания, все-таки не бездушны, а противоположность между духом и телом (человеком и животным) уменьшена и разрешается в различных степенях силы представления, в ступенях развития живых и одушевленных существ, из которых каждое является самодеятельной, определенной степенью своей силы природой, или индивидуальностью.

Понятие субстанции превращается в понятие индивидуальной, обладающей силой сущности, или *монады*: мир является восходящим порядком таких монад, системой развития, подобной той, какой учил некогда Аристотель. Новая система познания разрешила дуализм мышления и

протяжения, духа и тела и вместе с тем сгладила противоположность между Декартом и Аристотелем, между новой и древней философией: она реформирует первую таким образом, что этим реставрирует вторую. Эту точку зрения обосновывает Лейбниц в своем учении о монадах, которое является преобладающим в метафизике восемнадцатого столетия, в особенности в немецкой философии и Просвещении.

4. ТРИ ОСНОВНЫЕ ИСТИНЫ МЕТАФИЗИКИ

Декарт, Спиноза и Лейбниц являются тремя величайшими метафизиками нового времени до Канта. Можно выяснить их значение и без научного исследования их сочинений. Существуют известные основные истины, являющиеся каждому размышляющему из созерцания собственного духа, как и из созерцания природы вещей. Нет в мире большей противоположности, чем противоположность сознательного и бессознательного существа: такая противоположность есть независимо от того, опосредствована она или нет. Если мы сравниваем темный мир тел и просветленный мир сознания, то перед нами открывается *пропасть*.

Столь же очевидна, как эта противоположность, необходимость целостной, естественной и постоянной *связи*, в которой всякая вещь вытекает из причин, являющихся, в свою очередь, необходимыми действиями. Естественная сопринадлежность вещей требует такой неразрывной, или причинной, связи. Мы должны обе основные истины и признать, и соединить: в этом состоит третья.

Противоположность в природе вещей опосредствована связью, т.е. цепь вещей образует *развитие*, восходящее из самых последних глубин бессознательных существ со ступени на ступень к сознательным существам, от естественного мира к нравственному миру, от природы к культуре, от низших ступеней культуры человечества к высшим. Три основные истины суть поэтому истина противоположности, истина причинной связи и истина развития в природе вещей: первая лежит в основе дуалистической системы Декарта, вторая – в основе монистической системы Спинозы, третья – в основе гармонической (эволюционной) системы Лейбница.

5. СЕНСУАЛИЗМ

Мы указали путь, который, последовательно развивая принципы Декарта, через зависимую точку зрения школы ведет к преобразованию метафизической системы. Обратимся теперь к противоположному направлению, эмпиризму, чтобы сравнить его с Декартом и поискать путей, ведущих от него по прямой линии к противникам. Таким образом, мы ориентируемся по его системе по отношению к различным странам света новой философии.

До противоположной точки зрения сенсуализма, можно сказать, рукой подать от учения Декарта. Если сущность духа состоит именно в самодостоверности, то содержащееся в духе должно изображаться в сознании; изначальные или врожденные идеи должны поэтому *всегда* наличествовать в каждом сознании. Так как фактически этого *нет*, то следует, что нет никаких врожденных идей, что поэтому духу ничего не присуще от рождения, что он от природы чист, подобен "tabula rasa" и получает все идеи только при помощи (внешнего и внутреннего) восприятия. Таким образом хотел опровергнуть Декарта и обосновать сенсуализм

Локк, в своем "Опыте исследования человеческого ума" (1690). Сенсуализм разветвляется на два совершенно противоположных направления: идеализм и материализм. Сравним и тот, и другой с учением нашего философа.

6. МАТЕРИАЛИЗМ И ИДЕАЛИЗМ

По Декарту, ничего не следует принимать за истину, кроме несомненно достоверного; наша самодостоверность является основанием и прототипом всякого познания. Но для нас непосредственно достоверны только наши представления или идеи, поэтому они являются единственными объектами нашего познания, единственно достоверными; вне нас или независимо от представляющего духа не существует ничего реального, никакой материи как независимой от духа вещи: все объекты только представляемы, поэтому они не субстанции, не самостоятельные, самодовлеющие сущности, а феномены. Субстанциальны только воспринимающие или представляющие существа; поэтому есть только духи и идеи: это положение составляет основную тему, развиваемую Беркли в его *идеализме*; мы встречаемся с этой точки зрения, следуя прямо по направлению, указанному картезианским принципом самодостоверности.

Чтобы сохранить дуализм мыслящей и протяженной субстанции, Декарт определял соединение обеих в человеке как сложение духа и

тела, из чего неизбежно следует пространственность и материальность души. Тут в его учении открывается широкий путь для материализма. Если душа находится в мозгу, то материалисты легко могут сделать вывод, что душа есть мозг, что мыслить значит ощущать, что ощущение является мозговой деятельностью и есть не что иное, как движение мозговых молекул; не только животное, но и человек есть машина; он является ею целиком.

Мы видим перед собой путь, идущий по прямой линии от Декарта к Ламетри: от "cogito ergo sum" к "homme machine", от французского метафизика семнадцатого столетия к французскому материализму восемнадцатого, хотя и ведущему свое происхождение поначалу от английского сенсуализма, но находящему в картезианской антропологии поддержку, которой не хочет упустить и Ламетри. То, что относится к человеку, распространяется на Вселенную: и Вселенная есть машина. Разработка этого положения является темой "Systeme de la nature" (1770).

7. КРИТИЦИЗМ

Мы уже видели, как ненадежна в картезианском учении даже та опора, которую находит себе материализм; нет сомнения в том, что от принципа самодостоверности, на котором зиждется система нашего философа, правильный путь ведет не к материализму, а к идеализму. Действительный и истинно объективный мир не может быть иным, чем представляемый. Нам надлежит лишь точно исследовать, являются ли наши представления произвольными продуктами или необходимыми действиями интеллигенции.

Декарт уже в первом своем Размышлении объявил, что существуют элементарные представления, лежащие в основе всех остальных, и что без них невозможно никакое представление вещей; он указал главным образом на два таких основных понятия: *пространство* и *время*. В дальнейшем объяснении время оказалось простым *modus'ом cogitandi*, родовым понятием, создаваемым нашим мышлением и ошибочно считаемым свойством самих вещей. Между различными идеями, находимыми нами в нас, есть только одна удостоверенная Декартом: идея вещей вне нас, или тел, атрибут которых состоит

в протяжении, или в *пространстве*. Пространство составляет сущность тел, существующих независимо от интеллигенции, в качестве вещей в себе.

Из наших основных представлений (кроме идеи Бога) пространство есть единственное, выражающее сущность независимой от мышления субстанции. Если бы пространство было только нашим представлением, то то же самое следовало бы сказать о материи и обо всем телесном мире; тогда мы были бы уверены во внешних вещах так же непосредственно, как в нашем собственном мышлении. Декарт утверждает реальность пространства, так как рассматривает тела как вещи в себе, как внешние причины наших чувственных представлений — так, как мы сами вынуждены понимать их согласно естественному инстинкту разума; было бы делом божественного обмана, если бы это обстояло иначе.

Декарт утверждал изначальный характер представления пространства; единственное основание, почему он отрицает его идеальность, есть правдивость Бога. То же самое основание должно было бы заставить его считать чувственные качества свойствами тел самих по себе, однако он объявил такое понимание

жесточайшим самообманом и многократно подтверждал, что для ясного и отчетливого познания того, что такое тела сами по себе, нужно отвлечь от представления их наш способ мышления и ощущения. Если отвлечь от нашего представления вещей известные представления, то невозможно понять, как должно остаться нечто, совершенно отличное от всяческого мышления. По Декарту, не остается ничего, кроме пространства или протяжения. Поэтому пространство должно быть тем представлением, от которого мы не можем отказаться или которое не можем отвлечь от нашей представляющей деятельности, т.е. необходимым действием нашей интеллигенции.

Если мышление и протяжение вполне друг другу противоположны, как полагает Декарт, то в нашем мышлении не может быть и *идеи* протяжения, как правильно заключил из этого дуализма Мальбранш. Если же в нас есть идея протяжения, основное представление пространства, как настойчиво утверждает Декарт, то мышление и протяжение не противоположны друг другу, а протяжение, или пространство, принадлежит к природе мышления, к строю нашего разума; оно и телесный мир в нем суть тогда только наши представления. Теперь вопрос

уже не таков: "Как соединяются дух и тело, будучи противоположными субстанциями?", он гласит: "Как дух доходит до представления пространства, или как соединяются мышление и (внешнее) созерцание, ум и чувственность?"

Именно к этому вопросу свел Кант психологическую проблему учения Декарта, после того как он доказал, что пространство само по себе ничто, а есть только наше представление, необходимое созерцание нашего разума. Эту истину Кант открыл своим *критическим* исследованием, испытующим естественный свет чувств и мышления, но ни в коем случае не предполагающим его безошибочности. Здесь тот поворотный пункт, в котором преобразовывается не только принцип философии, но и сама ее задача и ставится вопрос о возможности и условиях познания, прежде чем выяснится, познаваема ли и в чем состоит сущность вещей. Когда Декарт ссылаясь на правдивость Бога и природы, чтобы поставить в зависимость от нее безошибочность нашей интеллигенции, этого света разума, в котором тела кажутся вещами в себе, он обосновал догматическую философию. Когда Спиноза объяснял, согласно своей идее Бога, что в природе вещей вместе с их вечным порядком дано также изначально их адекватное

познание, тогда догматическая философия достигла своего апогея.

Однако и задача критической философии уже заключалась в учении Декарта и в его первом методологическом сочинении – "Правила для руководства ума" – выражена так, что Кант мог бы дословно повторить эту формулу: "*Важнейшей из всех проблем является уразумение природы и границ человеческого познания.* Этот вопрос приходится исследовать один раз в своей жизни каждому, кто питает хотя бы малейшую любовь к истине, так как его исследование включает в себе весь метод и как бы истинный органон познания. Ничто не представляется мне более нелепым, как смело попусту спорить о тайнах природы, о влиянии звезд и о сокровенных вещах будущего, ни разу не задавшись вопросом, может ли идти так далеко человеческий ум"²⁹⁶.

Мы заканчиваем этим указанием на Канта, к чему учение Декарта дает в приведенном месте столь благоприятный и, по-видимому, близкий повод.

Примечания

* Текст приводится по изданию:

Фишер К. История новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учения. – Спб.: Мифрил, 1994.

¹ Среди сочинений Декарта для изучения его жизни и его развития самым важным является его "Discours de la méthode". По-немецки в моем переводе: "René Descartes' Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie" (Mannh., 1863). Из биографий можно назвать: A. Baillet. La vie de M. Descartes (2 vol. Paris, 1691. В извлечении, Paris, 1692); Thomas. Eloge de René Descartes (1767). К нему "Notes sur l'éloge de Descartes" (Oeuvres de Descartes publ. par V. Cousin. T. I, pg. 1–117. Заметки помещены в виде извлечений); Fr. Bouillet. Histoire de la Philosophie cartésienne (2 vol. Paris, 1854); J. Millet. Histoire de Descartes avant 1637 (Paris, 1867), depuis 1637 (Paris, 1870).

² J. Millet. Histoire de Descartes, I, pg. 93.

³ Discours de la méthode. Part. II et III.

⁴ В "Olympica" (по копии Лейбница) после даты его первого "удивительного открытия" тотчас же говорится: "В ноябре 1619 мне снилось одно стихотворение, начинавшееся словами: Quod vitae sectabor iter?" Из этого также можно заключить, что непосредственно перед этим не мог быть указан 1620, а следует читать 1619 год, с пометкой на полях: 10 ноября и т. д.

Ср.: *Foucher de Careil*. Oeuvres inédites de Descartes, I (Paris, 1859). Préf. IX–XIII. Introd. XI–XV; *J. Millet*. Histoire de Descartes, I, pg. 74–82, pg. 96–98.

⁵ Oeuvres I. Discours de la méthode. Part III, pg. 155–156.

⁶ Все более подробные обстоятельства неизвестны. В метрической книге реформатской церкви в Девентере мать называется "Hélène fille de Jean". Ср.: *J. Millet*. Histoire de Descartes, I, pg. 339–340.

⁷ Первое письмо Декарта, по мнению Кузена, от 27 марта 1631 г., второе от 15 мая; ответ Бальзака относится к этому промежутку и имеет датой 25 апреля 1631 г. Oeuvres VI, pg. 197–203.

⁸ Письмо написано 27 мая 1638 г., очевидно, в Эгмонде. Oeuvres VIII, pg. 155.

⁹ Gottfried Arnolds unparteiische Kirchen und Ketzerhistorie. Bd. II (Schaffhausen, 1741). Ep. 21. S. 307–319. Bes. § 30–34. Dr. P. Tschackert. A. M. von Schürmann, der Stern von Utrecht, die Jüngerin Labadies (Gotha, 1876).

¹⁰ *Foucher de Careil*. Descartes et la princesse palatine. Paris, 1862, pg. 61–63.

¹¹ Ср.: Historisches Taschenbuch, herausg. von Friedrich von Raumer. Elisabeth Pfalzgräfin bei Rhein, Aebtissin von Herford; Von G. Fd. Guhrauer. In zwei Abtheilungen. Jahrgang 1850. Abth. I, S. 1–50. Abth. II, S. 417–554; Alfred Dove. Die Kinder des Winterkönigs. Beil. z. Allg. Zeit. 1891. Nr. 98–100.

¹² Ср. мою Geschichte der neuern Philosophie. Bd. II (Leibniz). Buch I, Cap. X, XIV.

¹³ О Елизавете Шарлотте ср.: Ludwig Häuser. Geschichte der rheinischen Pfalz. Bd. II (1845). S. 712–732; I. Wille. Pfalzgräfin Elisabeth Charlotte,

Herzogin von Orléans. Vortrag (1895); моя Geschichte der neuern Philosophie . Bd. II. Cap. XIV.

¹⁴ Моя юбилейная речь к пятисотлетнему юбилейному торжеству Ruprecht-Karls-Hochschule. 4 августа 1886. 2-е изд., с. 70 – 77.

¹⁵ *Foucher de Careil*. Descartes et la princesse palatine, pg. 11–12.

¹⁶ Ср. мою Geschichte der neuern Philosophie . Bd. I. Zweiter Theil (3 Aufl.). Buch I, Cap. V, S. 164 – 166.

¹⁷ *Charles-Julien Jeannel*. Descartes et la princesse palatine. Paris, 1869, pg. 22: "Сделавшись аббатиссой богатого протестантского аббатства Герфорда. она превратила его не в суровый монастырь, а в свободную философскую академию и в убежище для ученых людей всех наций, всякого вероисповедания и всякой секты".

¹⁸ Ср. мою Geschichte der neuern Philosophie . Bd. I, Zweiter Theil (3 Aufl.); Bd. II (3 Aufl.).

¹⁹ "Рвение доброго ума" (*лат.*).

²⁰ наглядно (*лат.*).

²¹ "Мир" (*фр.*). В издании К. Фишера 1906 г. название этого сочинения переведено как "Космос".

²² Disc., V, pg. 168–172 (я передал наиболее важное место с некоторыми сокращениями).

²³ Oeuvres VI, pg. 181. (Неизвестно, датировано ли письмо июнем 1630 или 10 января 1631 г.)

²⁴ Ibid., pg. 101.

²⁵ Ibid., pg. 235.

²⁶ Ibid, pg. 237–238.

²⁷ См. выше: Введение, гл. VI, 2.

²⁸ Смысл цитаты таков: сколько бы он ни притворялся, что его учение было им предложено гипотетически, (*лат.*).

²⁹ "Пусть хранится до девятого года" (*лат.*) – цитата из "Науки поэзии" Горация, рекомендующая не торопиться с публикацией

литературного произведения, требующего тщательной обработки.

³⁰ Oeuvres VI, pg. 238–240.

³¹ Хорошо прожил тот, кто жил незаметно.

³² Ibid., pg. 242–243 (письмо лета 1637 г. после издания "Discours de la méthode").

³³ Oeuvres VIII, pg. 127.

³⁴ Disc., VI, pg. 191.

³⁵ *J. Millet. Histoire de Descartes avant 1637*, pg. 340.

³⁶ Disc. VI, pg. 196–203.

³⁷ Ibid., pg. 208–210.

³⁸ трактат (*фр.*).

³⁹ Oeuvres VI, pg. 138 (письмо к Мерсенну летом 1637 г.). Ср.: pg. 305 (письмо к другу Мерсенна, апрель 1637 г.).

⁴⁰ Oeuvres VI, pg. 276–277 (письмо к Мерсенну в марте 1636 г.).

⁴¹ уста, вещающие великое (*лат.*) – цитата из "Сатир" Горация.

⁴² Нет необходимости это говорить. (*фр.*)

⁴³ до тех пор, пока не исправится (*лат.*).

⁴⁴ Oeuvres VIII, pg. 424–425.

⁴⁵ вопреки приличию (*лат.*).

⁴⁶ "Метафизические изыскания и сомнения" (*лат.*).

⁴⁷ См.: Введение, III, 3.

⁴⁸ "Возражения" и "Ответы" (*фр.*).

⁴⁹ Oeuvres VIII, pg. 439.

⁵⁰ несколько грубо на латыни (*фр.*).

⁵¹ *J. Millet. Descartes, son histoire depuis 1637*, pg. 23–25.

52 общих мест (*лат.*).

53 ради упражнения (*лат.*).

54 единственное в своем роде; случайное обстоятельство (*лат.*).

55 очень живо (*лат.*).

56 Oeuvres IX, pg. 34–35. Ср. выше: с. 246–247.

57 изыскания (*греч.*).

58 "Картезианская философия, или Удивительный метод новой философии Рене Декарта" (*лат.*).

59 Oeuvres inédites, vol. II, pg. 22–23 (письмо к государственному советнику Вильгельму в Гааге от 7 ноября 1643 г.).

60 Ibid., II, pg. 43–63 (письмо к M. de la Thuillière). Из первых слов письма явствует, что Декарт в таких же точно обстоятельствах в первый раз обращался к консулу незадолго до этого, что, по-видимому, пропускает новый биограф (*J. Millet. Histoire de Descartes, II, pg. 127–129*).

61 Oeuvres IX. Lettre apologétique de M. Descartes aux magistrats de la ville d'Utrecht centre MM. Voëtius père et fils. – pg. 250–322. – Региус получил это "fasciculum epistolarum", как он называет документ, 22 июня 1645 г.

62 Oeuvres X, pg. 26–27.

63 Ibid., pg. 29–34.

64 Ibid., pg. 36–40.

65 Ibid., pg. 40–44 (письмо от 12 мая 1646 г.).

66 Oeuvres inédites, II, pg. 31 (письмо к Вильгельму в Гаагу 9 июня 1644 г. Декарт извещает в этом письме о грёнингенском деле).

67 Oeuvres IX, pg. 409–410 (март 1646 г.).

68 Ibid., pg. 417 (письмо от 1 ноября 1646 г.).

69 Ibid., pg. 413 (письмо от 16 июня 1646 г.).

70 Oeuvres X, pg. 413–417 (письмо от 1 ноября 1646 г.).

⁷¹ Ibid., pg. 136.

⁷² Ibid., pg. 165–166 (письмо к Елизавете от 1 октября 1648 года, по предположению Кузена).

⁷³ Ibid., pg. 310 (письмо от 26 февраля 1649 г.).

⁷⁴ Ibid., pg. 325–326 (письмо от 31 марта 1649 г.).

⁷⁵ Ibid., pg. 134.

⁷⁶ Oeuvres IX, pg. 323–330 (три письма к Региусу от июля 1645 г.); X, pg. 23–26 (письмо к Елизавете от 15 марта 1647 г.).

⁷⁷ "Рассуждение Ревиуса" (*лат.*).

⁷⁸ Oeuvres X, pg. 70–111 (написано в Эгмонде в конце декабря 1647 г.).

⁷⁹ Ibid., pg. 121–122 (письмо не могло быть, написано ранее февраля 1648 г.).

⁸⁰ Ibid., pg. 2–22

⁸¹ Ibid., pg. 59–64 (написано в Эгмонде 20 ноября

1647 г.).

⁸² Ibid., pg. 65–67

⁸³ Ответ королевы утерян. Декарт написал Шаню 26 февраля 1649 года, что он очень доволен содержанием и французским стилем письма. – Oeuvres X, pg. 309 и сл.

⁸⁴ Ibid., pg. 308–309. Вместе с этим письмом к Шаню от 26 февраля 1649 г. Декарт отвечает одновременно на письмо королевы; он называет свой ответ "un compliment fort stérile". В конце стоит уверение, что его преданность королеве не могла бы быть более сильной, если бы он был шведом или финном.

⁸⁵ Ibid., pg. 320–327

⁸⁶ Ibid., pg. 300–331 (по предположению Кузена, письмо от 4 апреля 1649 г.)

⁸⁷ Ibid., pg. 335–337 (письмо, по предположению Кузена, от 10 июня 1649 г. В конце письма Декарт спрашивает, желает ли королева разрешить издание его сочинения о страстях)

⁸⁸ Ibid., pg. 373–375

⁸⁹ *J. Millet*. Descartes avant 1637. Préface, pg. XXIII–XXIV

⁹⁰ Oeuvres VI, Avant-propos; *J. Mullet*. Descartes avant 1637. Préface, pg. XVI – XIX

⁹¹ "Частные размышления Декарта" (*лат.*).

⁹² "Извлечение из рукописей Декарта" (*лат.*).

⁹³ "Неизданные сочинения Декарта" (*фр.*).

⁹⁴ Такое издание приурочено к трехсотлетию со дня рождения Декарта; оно будет осуществлено под покровительством министра народного просвещения и под наблюдением ученой комиссии. По утвержденному уже плану издание будет состоять из десяти томов in quarto, первая половина которых будет содержать собственно труды, а вторая корреспонденцию. В *первый* том войдут Compendium musicae; Studium bonae mentis; Regulae ad directionem ingenii; Inquisitio veritatis per lumen naturale; Le monde, ou la Traité de la lumière; Discours de la méthode, suivi de la Dioptrique, des Météores, de la Géométrie; petit

Traité du mécanique, ou explication des engins; écrits mathématiques de Walsenaer et de Stampion.

Второй и третий: Les méditations suivies des Objections et des Réponses (texte latin et traduction française revue et corrigée par Descartes).

Четвертый: Les principes de la philosophie (texte latin et traduction française).

Пятый: Traité des passions de l'âme; L'homme de René Descartes, la description du corps humain ou formation du foetus; Ecrits polémiques; Papiers intimes; Inédites (dont plusieurs très importants retrouvés par Mr. Adam en Hollande [correspondance avec Huyghens] et à Göttingen); Reproduction d'un conversation, dans la quelle Descartes répondait à des objections faites à sa philosophie. (Ср. наст. изд., кн. II, гл. X.) Tableau bibliographique; Table générale des matières.

Остальные *пять* томов будут содержать *письма* в хронологическом порядке – как письма Декарта, так и всех его корреспондентов; издатели разделят эту корреспонденцию таким образом, что каждый ее том будет соответствовать тому или другому тому сочинений и служить ему, благодаря систематическим и взаимным ссылкам, комментарием. Каждому корреспонденту будут посвящены примечания для более подробной

характеристики.

Что касается внешнего вида, т. е. бумаги, печати, виньеток, фигур и гравюр, то в этом отношении за образец будет взято эльзевировское оригинальное издание. Цена всего издания 250, по подписке – 150 франков. Издатель Поль Таннери и Шарль Адам.

Этим письменным сообщением я обязан члену названной комиссии, вместе с тем директору одного из самых почтенных философских журналов – "Revue de Méthaphysique et de Morale", господину Ксавье Леону.

⁹⁵ См.: кн. I настоящего сочинения, гл. I, разд. II; гл. II, разд. III, 2; гл. III; гл. V, разд. I, 1 и II, 1.

⁹⁶ См.: кн. I, гл. IX, разд. II

⁹⁷ Oeuvres XI, Règles pour la direction de l'esprit, Règl. IV, pg. 224.

⁹⁸ См.: кн. I, гл. III.

⁹⁹ Полигистор – многознающий (*гр.*).

¹⁰⁰ Règl. III, pg. 211

¹⁰¹ Oeuvres XI, Rech. de la vérité, pg. 338

¹⁰² многознание уму не научает (*гр.*).

¹⁰³ С помощью искусства; по счастливой случайности (*фр.*). Règl. X, pg. 253

¹⁰⁴ Règl. II, pg. 209

¹⁰⁵ Règl. III, pg. 209 и сл.

¹⁰⁶ Règl. II, pg. 209

¹⁰⁷ Règl. IV, pg. 217; X, pg. 256

¹⁰⁸ Ср.: кн. I, гл. I, разд. II; гл. II, разд. III, 2.

¹⁰⁹ Règl. IV, pg. 217–218

¹¹⁰ Ср.: кн. I, гл. II, разд. III, 3

¹¹¹ Règl. IV, pg. 217–223.

¹¹² Règl. VI, pg. 226–233, VIII, pg. 234–235, XI, pg. 257–258.

- ¹¹³ Règl. III, pg. 211–212, pg. 214; V, pg. 225.
- ¹¹⁴ Règl. VIII, pg. 245–246.
- ¹¹⁵ Règl. III, pg. 212.
- ¹¹⁶ Oeuvres I, Méd. I, pg. 235–236; Oeuvres III, Princip. philos., I, § 1, pg. 63–64.
- ¹¹⁷ Méd. I, pg. 238; Princ., I, § 4, pg. 64–65.
- ¹¹⁸ Rech. de la vérité, pg. 350.
- ¹¹⁹ Méd. I, pg. 238–240.
- ¹²⁰ Ibid., pg. 240–242; Princ., I, § 5, pg. 65–66.
- ¹²¹ Méd. I, pg. 242; Princ., I, § 2; Rech. de la vérité, pg. 351.
- ¹²² Méd. I, pg. 242–243.
- ¹²³ Ibid., pg. 243–245.
- ¹²⁴ Méd. II, pg. 246–248; Princ., I, § 7. В "Rech. de la vérité" Евдокс обозначает сомнение во всем (se doute universel) вышеприведенным выражением

- "Размышлений" – как "un point fixe et immuable".
- ¹²⁵ Méd. II, pg. 248–253; Oeuvres I, Disc, de la méthode. Part. IV, pg. 158; Princ., I, § 7–10.
- ¹²⁶ Rech. de la vérité, pg. 354–371.
- ¹²⁷ Méd. III, pg. 264; Disc., IV, pg. 159; Princ., I, § 45.
- ¹²⁸ Méd. II, pg. 256–258; Princ., I, § 8–12.
- ¹²⁹ Méd. III, pg. 268–272.
- ¹³⁰ телесная причина; формальная причина (лат.).
- ¹³¹ Ibid., pg. 272–275; Princ., I, § 17.
- ¹³² Méd. III, pg. 276–290; Princ., I, § 18.
- ¹³³ Для разъяснения выражения "содержаться формально" может послужить следующее замечание: действовать (у Аристотеля) значит образовывать или формировать. То, что представляется, Декарт называет *объективным*; то, что фактически существует, – *формальным*.

Представляемая вещь называется "realitas objectiva", действительная – "realitas actualis sive formalis". То, что причина содержит формально, есть не что иное, как содержание действия.

¹³⁴ Disc., IV, pg. 160; Méd. III, pg. 276.

¹³⁵ Méd. III, pg. 280–289.

¹³⁶ Ibid., pg. 269–291.

¹³⁷ Disc., V, VI, pg. 159–169; Méd. III, pg. 280–289; Méd. V, pg. 312–317. Obj. et Rep. Propos I–III (Oeuvres I, pg. 460–462); Princ., I, § 18–22.

¹³⁸ Бог мыслим; Бог есть (*лат.*).

¹³⁹ сущность; существование (*лат.*).

¹⁴⁰ Rech. de la vérité, pg. 372–373.

¹⁴¹ сомневаюсь во всем (*лат.*).

¹⁴² Об этой эволюции в развитии идеи Декарта ср.: Disc, de la méth., IV, pg. 159.

¹⁴³ путем сравнения (*лат.*).

¹⁴⁴ Méd. III, pg. 281–282.

¹⁴⁵ Ibid., pg. 291, IV, pg. 294; Princ., I, § 29.

¹⁴⁶ Méd. IV, pg. 298

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Ibid., pg. 298–300; Princ., I, § 34–38.

¹⁴⁹ Méd. IV, pg. 304–308.

¹⁵⁰ Ibid., pg. 297.

¹⁵¹ Ibid., pg. 297–298.

¹⁵² Ibid., pg. 300–301.

¹⁵³ Ibid., pg. 306–307.

¹⁵⁴ Méd. VI, pg. 322–325.

¹⁵⁵ Ibid., pg. 325–331.

¹⁵⁶ Ibid., pg. 331–335. Ср.: гл. IV, разд. III, 3.

¹⁵⁷ Obj. et Rép. Def. V–X, Propos IV, pg. 453–454, 464–465. Princ., I, § 51–52.

¹⁵⁸ Princ., I, § 52, 56.

¹⁵⁹ Ibid., § 61–62.

¹⁶⁰ Ibid., § 57–59.

¹⁶¹ Ibid., § 66–71.

¹⁶² Princ., II, § 4, 9, 11.

¹⁶³ Ibid., § 10–15.

¹⁶⁴ Ibid., § 5–7.

¹⁶⁵ Ibid., § 16–19.

¹⁶⁶ Ibid., § 20–22.

¹⁶⁷ Ibid., § 64.

¹⁶⁸ Ibid., § 23.

¹⁶⁹ Ibid., § 24.

¹⁷⁰ Ibid., §§ 15, 24–30.

¹⁷¹ Ibid., § 31–33.

¹⁷² Ibid., § 26.

¹⁷³ Ibid., § 36.

¹⁷⁴ Ibid., § 37–38.

¹⁷⁵ Ibid., § 43.

¹⁷⁶ Ibid., § 39.

¹⁷⁷ Ibid., § 46–52.

¹⁷⁸ Ibid., §§ 44, 45, 53.

¹⁷⁹ Ibid., § 40–42.

¹⁸⁰ Ibid., § 42.

¹⁸¹ Ibid., § 45.

¹⁸² скрытые качества (*лат.*).

¹⁸³ воздействие на расстоянии (*лат.*).

¹⁸⁴ Ibid., § 53.

¹⁸⁵ Ibid., § 54–56.

¹⁸⁶ Ibid., § 56–57.

¹⁸⁷ Ibid., § 61–62.

¹⁸⁸ Princ., III, § 5–14.

¹⁸⁹ Ibid., § 15–19. Ср.: введение, гл. VII.

¹⁹⁰ Princ., III, § 20–29.

¹⁹¹ Ibid., § 30.

¹⁹² Ibid., § 47.

¹⁹³ Ibid., § 30.

¹⁹⁴ Ibid., § 31–37.

¹⁹⁵ Ibid., § 54–64.

¹⁹⁶ Ibid., § 43–45.

¹⁹⁷ Ibid., § 38–39.

¹⁹⁸ Ср.: кн. I, гл. V, разд. I, 2.

¹⁹⁹ *Horror vacui* – боязнь пустоты (*лат.*).

²⁰⁰ О декартовском учении об атмосферном давлении см. письма его от 2 июня 1631 г., от октября 1638 г. к Мерсенну (касающиеся Галилея), от 11 июня и 17 августа 1649 г. к Каркави (касающиеся Паскаля). – *Oeuvres VI*, pg. 204; *VII*, pg. 436; *X*, pg. 343, 351; *J. Millet. Descartes etc.*, II, pg. 214–216.

²⁰¹ *Méd. VI*, pg. 335–336.

²⁰² Ср.: кн. II, гл. V, разд. II.

²⁰³ *Les passions de l'âme*, part. I, art. I. *Oeuvres IV*, Rep. a la lettre II, pg. 34–38.

²⁰⁴ Ibid., art. XIX, XXIII и XXIV.

²⁰⁵ Ibid., art. XXV, XXVII–XXIX.

²⁰⁶ Ibid., art. IV–V1.

²⁰⁷ Disc., V, pg. 174–184; Les passions, I, art. VII; см.: кн. 1, гл. V, разд. I, 2.

²⁰⁸ Disc., V, pg. 183–184; Les passions, I, art. I–XIII.

²⁰⁹ Les passions, I, art. XVI.

²¹⁰ Ibid., art. XXX.

²¹¹ Ibid., art. XXXI–XXXII, XXXIV, XLI.

²¹² Ibid., art. XXXIII, XXXV–XXXVI, XL.

²¹³ Ibid., art. XLVII.

²¹⁴ Ibid., art. L.

²¹⁵ Les passions, II, art. LXIX.

²¹⁶ Ibid., art. LXXIX–LXXXV.

²¹⁷ Ibid., art. LVII–LIX.

²¹⁸ Ibid., art. LXI–LXII.

²¹⁹ Ibid., art. LXIII–LXVII.

²²⁰ Ibid., art. LXX, LXXII–LXXIII.

²²¹ Ibid., art. LIII–LV.

²²² Les passions, III, art. CXLIX–CLXIII.

²²³ См.: кн. I, гл. IV, разд. II, 3; гл. VIII, разд. I, 1–2. Письма к Елизавете о "beata vivere" находятся в Oeuvres XX, pg. 210–245.

²²⁴ Les passions, II, art. CXLIV–CXLVI. Ср. письмо к Елизавете: Oeuvres IX, pg. 211–214.

²²⁵ Les passions, II, art. CXLIV–CXLV.

²²⁶ Les passions, III, art. CLXI.

²²⁷ Les passions, II, art. LXXV–LXXVIII.

²²⁸ Les passions, III, art. CCXII.

²²⁹ Les passions, I, art. XLVIII.

²³⁰ См.: кн. I, гл. V, разд. II, 2.

²³¹ Переписка между Г. Муром и Декартом

относится к последнему периоду жизни философа (с декабря 1648 по октябрь 1649 г.). – Oeuvres X, pg. 178–296.

²³² См.: Введение, гл. VII.

²³³ *Barbara, celarent* (лат.) – фигуры силлогизма.

²³⁴ Oeuvres II, Obj. IV, pg. 35; Obj. VI, pg. 327–329.

²³⁵ Ibid., Obj. VII, pg. 393–404, 412–415.

²³⁶ Ibid., pg. 441–443.

²³⁷ Ibid., pg. 444–445, 461–463, 489–504.

²³⁸ Oeuvres I, Obj. III, pg. 466–467; Oeuvres II, Obj. IV, pg. 30, Obj. V, pg. 91–92.

²³⁹ предвосхищение основания (лат.).

²⁴⁰ Oeuvres I, Obj. III, pg. 468–469.

²⁴¹ Ibid., pg. 460–470, 475. Ср.: Oeuvres II, Obj. VI, pg. 318–319

²⁴² Oeuvres I, Obj. III, pg. 476–477, 485–487, 483. Ср.: Oeuvres II, Obj. VI, pg. 320–321.

²⁴³ Oeuvres II, Obj. V, pg. 93. Ср.: pg. 248; Oeuvres I, pg. 451–453.

²⁴⁴ Oeuvres II, Obj. V, pg. 101–102.

²⁴⁵ Ibid., pg. 122–123.

²⁴⁶ порочный круг (лат.).

²⁴⁷ Oeuvres I, Obj. II, pg. 403–404.

²⁴⁸ Ibid., Obj. I, pg. 355–356.

²⁴⁹ Ibid., Obj. II, pg. 400–402, Obj. III, pg. 479–480; Oeuvres II, Obj. V, pg. 139–140.

²⁵⁰ Ibid., Obj. V, pg. 174–175; Obj. VI, pg. 321–322.

²⁵¹ Oeuvres I, Obj. III, pg. 484, 493.

²⁵² Ibid., Obj. II, pg. 404–406; Obj. III, pg. 501–502; Oeuvres II, Obj. VI, pg. 322–324.

²⁵³ Oeuvres I, Obj. II, pg. 406; Oeuvres II, Obj. VI, pg. 324–325.

²⁵⁴ Oeuvres I, Obj. II, pg. 494–495; Oeuvres II, Obj. V, pg. 186–192.

²⁵⁵ Oeuvres I, Obj. II, pg. 403–409; Oeuvres II, Obj. IV, pg. 15–16; Obj. VI, pg. 319–320;.

²⁵⁶ Ibid., Obj. IV, pg. 11–15, 30.

²⁵⁷ Oeuvres I, Rép. aux Obj. I, pg. 318–385; Rép. aux Obj. II, pg. 427.

²⁵⁸ Ibid., Rép. aux Obj. III, pg. 472–474, 476–478.

²⁵⁹ прогуливаюсь, следовательно, существую (лат.).

²⁶⁰ Oeuvres II, Rép. aux Obj. V, pg. 247–248.

²⁶¹ Oeuvres I, Rép. aux Obj. III, pg. 467.

²⁶² Oeuvres II, Obj. VII. Remarques de Descartes, pg. 385–387, 405–412.

²⁶³ См.: кн. I, гл. IX, разд. III, 3.

²⁶⁴ "Ответы Рене Декарта на некоторые трудности из его "Размышлений" etc., собранные им самим. Эгмонд. 16 апреля 1648" (лат.).

²⁶⁵ "По Бурману, который 20 апреля сообщил Клаубергу, с коей рукописи я сам снял копию. Дортрехт: 13 и 14 июля" (лат.).

²⁶⁶ "Exempli gratia jam ego concipio et cogito simul me loqui et me edere". – Manuscrit de Goettingen, pg. 12, 15.

²⁶⁷ "Ради примера я уже представляю и мыслю, что я одновременно говорю и ем" (лат.).

²⁶⁸ Ibid., pg. 12 и сл.

²⁶⁹ Manusc., pg. 13.

²⁷⁰ Ibid., pg. 13, 14.

²⁷¹ из аффекта (лат.).

²⁷² Ср.: кн. II, гл. IV, разд. I, 3 и Manusc., pg. 17.

²⁷³ "Однако в "Принципах" он предпослал

следующее соображение (в качестве априорного аргумента): способ и порядок нахождения отличен от обучения ему; но в "Принципах" он учит и упражняется синтетически" (*лат.*).

²⁷⁴ Manuscr., pg. 18.

²⁷⁵ Ср.: кн. II, гл. IV, разд. I, 3; Manuscr., pg. 18.

²⁷⁶ Manuscr., pg. 21–22.

²⁷⁷ "Non sumo autem hit imaginem, ut vulgo sumitur, pro eo scilicet quod ad aliud effigiatum est et depictum, sed latius pro eo quod similitudinem cum alio etc. habet, et ideo eas voces adhibui in Meditationibus, quia passim in Scriptura ad imaginem Dei conditi dicimur". – Ibid., pg. 21.

²⁷⁸ "Sed ut nullibi fere magis occupatus, ita et nullibi ineptior est". – Ibid., pg. 22–23.

²⁷⁹ Ibid., pg. 24.

²⁸⁰ "In eo igitur major est voluntas intellectu et Deo similior". – Ibid., pg. 24.

²⁸¹ Ibid., pg. 25.

²⁸² противоречие в определении (*лат.*).

²⁸³ Oeuvres III, Princ., I, § 51.

²⁸⁴ См.: Введение, гл. III.

²⁸⁵ Princ., I, § 29.

²⁸⁶ Oeuvres I, Méd. VI, pg. 335.

²⁸⁷ влечение против воли (*лат.*).

²⁸⁸ всеобщим образом (*лат.*).

²⁸⁹ Méd. VI, pg. 336.

²⁹⁰ Ср. оба первых письма к Елизавете, написанных весной 1643 г. (Oeuvres IX, pg. 123–135). См. кн. I, гл. IV, разд. II, 3. Ср.: Manuscr., pg. 30.

²⁹¹ Les passions de l'âme, I, art. XXX.

²⁹² Méd. VI, pg. 338.

²⁹³ Méd. III, pg. 277–279.

[294](#) Méd. VI, pg. 336–340.

[295](#) Les passions, I, art. XXIII–XXIV.

[296](#) Règl. VIII, pg. 245–246. Ср.: кн. II, гл. I, разд. III, 4.