

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2022-11-27-39>

«МЫСЛЮ, СЛЕДОВАТЕЛЬНО, СУЩЕСТВУЮ» ДЕКАРТА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЛОГИКИ И ФЕНОМЕНОЛОГИИ

ЯРОСЛАВ СЛИНИН

Доктор философских наук, профессор.
Санкт-Петербургский государственный университет.
199034 Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: slinin@mail.ru

В статье рассматриваются особенности применения Декартом первого правила своего метода, которое требует не соглашаться ни с чем, могущим дать повод к сомнению. Как известно, Декарт пришел к выводу, что несомненной является только истина «Я мыслю, следовательно, я существую». В статье исследуется логический статус этой истины и выясняется, что она представляет собой энтимему, в которой опущена большая посылка. Анализ текстов Декарта показал, что не высказанной им явным образом посылкой является суждение «Если я мыслю, то я существую, а если не мыслю, то и не существую». Тогда энтимема Декарта восстанавливается до полного силлогизма следующим образом: «Я существую тогда и только тогда, когда мыслю, но я мыслю; следовательно, я существую». В статье также рассматривается доказательство несомненности положения «Я существую», предложенное Августином Блаженным в трактате «О Граде Божиим». Августин доказал, что суждение «Я обманываюсь в том, что я существую» тождественно ложно. Из этого следует, что положение «Я существую» является тождественно истинным. Согласно Декарту, несомненным является лишь то, что имеет место в пределах «Я мыслю», т. е. в пределах внутреннего опыта; данные же внешнего опыта всегда сомнительны. Так, суждение «Я хожу» не очевидно, так как мне может только казаться, что я хожу: зато суждение «Мне кажется, что я хожу» несомненно. Античные скептики тоже считали, что данные внутреннего опыта полностью достоверны, а данные внешнего опыта не достоверны в силу того, что все предметы внешнего мира на самом деле не таковы, какими кажутся. Тем не менее, между подходом скептиков и подходом Декарта имеется существенное различие. Автор статьи усматривает его в том, что древние скептики хотя и были убеждены в том, что вещи окружающего мира не таковы какими кажутся, однако полагали, что каждая из них безусловно существует. Что касается Декарта, то он превзошел и скептиков, и акаде-

© YAROSLAV SLININ, 2022

миком по части скептицизма: он усомнился в самом существовании внешнего мира. Он смог представить себе, что существует исключительно как нечто мыслящее, что у него нет тела, что нет ни мира, ни пространства, в котором мир размещается. Именно тем, что он усомнился в существовании внешнего мира, Декарт открыл дорогу трансцендентальной философии и феноменологии.

Ключевые слова: Декарт, логика, метод, Августин, внешний опыт, внутренний опыт, радикальный скептицизм.

CARTESIAN “I THINK, THEREFORE, I AM” IN THE PERSPECTIVES OF LOGIC AND PHENOMENOLOGY

YAROSLAV SLININ

DSc in Philosophy, Professor.
St Petersburg State University.
199034 St Petersburg, Russia.
E-mail: slinin@mail.ru

In this article the questions under discussion are the properties of Descartes's application of the first rule of his method, which requires not to agree with anything that could give rise to doubt. It is well known that Descartes came to the conclusion that only the truth “I think, therefore I am” is undoubted. The article examines the logical status of this truth and reveals that it is an entimeme where the major premise is unstated. An analysis of Descartes's works shows that the premise that he does not explicitly express is the proposition “If I think, therefore I exist, and if I do not think, then I do not exist.” It follows that Descartes' complete syllogism would be like this: “I exist if and only if I think; I think; therefore, I exist.” In this paper, the discussion focuses on the proof of the certainty of the position “I exist,” proposed by St Augustin in his treatise *The City of God*. St Augustin proves the proposition “I am deceived that I exist” to be false in every possible interpretation. Hence the position “I exist” is true in every possible interpretation. According to Descartes, the only undoubted statements are those that are kept within the limits of “I think,” or within the limits of inner experience, while the data of external experience are always dubious. Thus, the statement “I walk” is not obvious, since it can only seem to me that I am walking. At the same time, the judgment “It seems to me that I walk” is undoubtedly. Ancient sceptics also believed that the data of internal experience are doubtless, and the data of external experience are not due to the fact that all objects of the external world are in fact not what they seem to be. However, there is a significant difference between the ancient sceptical approach and that of Descartes. I put forward the view that the ancient sceptics, although they are convinced that the things of the external world are not what they seem, still surely believe that each item in that world exists. But Descartes surpassed both ancient sceptics and academics in their scepticism, since he doubted the very existence of the external world. He was able to imagine that he exists exclusively as a thinking entity with no body, no world around him, and no space to store that world. It is by the fact that Descartes doubts the existence of the external world that he has cleared the way for transcendental philosophy and phenomenology.

Keywords: Descartes, logic, method, Saint Augustine, external experience, internal experience, radical scepticism.

Было бы интересно рассмотреть, что знаменитый афоризм Декарта «Я мыслю, следовательно, я существую» представляет собой с точки зрения логики, выяснить, каков его логический статус. Правда, сам Декарт относился к логике весьма сдержанно. Так, в его «Рассуждении о методе» мы можем прочесть:

...я заметил, что в логике ее силлогизмы и большинство других правил служат больше для объяснения другим того, что нам известно, или, как искусство Луллия, учат тому, чтобы говорить, не задумываясь о том, чего не знаешь, вместо того чтобы познавать это. Хотя логика в самом деле содержит немало очень верных и хороших правил, однако к ним примешано столько вредных и излишних, что отделить их от этих последних почти так же трудно, как извлечь Диану или Минерву из куска необработанного мрамора. (Descartes, 1989, 260)

Такая снисходительно-пренебрежительная характеристика логики вызвана, быть может, чтением посвященных этой науке сочинений Пьера Раме. В своих трактатах «Диалектические наставления» и «Рассуждение аристотеликов» Раме подверг суровой критике логические труды Аристотеля и средневековых схоластиков. Он основательно переработал традиционные разделы логики о представлении, суждении и силлогизме, добавив к ним новый раздел о методе.

Однако то, что изложил Раме в своем разделе о методе, не устроило Декарта. Он предложил собственное учение «о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» (Descartes, 1989, 250). Метод Декарта содержит четыре ныне всем известных правила. При этом первое из них Декарт сформулировал так, что строгое и последовательное его применение вызвало настоящий переворот в философии, открыв дорогу трансцендентализму и феноменологии. Вот это правило:

Первое — никогда не принимать за истинное ничего, что я не признаю бы таковым с очевидностью, т. е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению. (Descartes, 1989, 260)

Видим, что, формулируя это правило, Декарт выдвинул требование, чтобы истиной имела право называться только несомненная истина. При этом он хорошо знал, что античные скептики и академики после длительных изысканий пришли к выводу, что несомненных истин нет. Декарт, однако, захотел лично проверить это заключение древних философов:

Но так как в это время я желал заняться исключительно разысканием истины, то считал, что должен [...] отбросить как безусловно ложное все, в чем мог вооб-

разить малейших повод к сомнению, и посмотреть, не останется ли после этого в моих воззрениях чего-либо уже вполне несомненного. (Descartes, 1989, 268)

Начал он со следующего:

Таким образом, поскольку чувства нас иногда обманывают, я счел нужным допустить, что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется; и поскольку есть люди, которые ошибаются даже в простейших вопросах геометрии и допускают в них паралогизмы, то я, считая и себя способным ошибаться не менее других, отбросил как ложные все доводы, которые прежде принимал за доказательства. (Descartes, 1989, 268)

В одно предложение Декарту удалось вместить резюме многовековых скрупулезных исследований античных скептиков и академиков. В самом деле, если мы раскроем трактат Секста Эмпирика «Три книги Пирроновых положений», то сможем найти в нем десять тропов древних скептиков, в которых рассказывается о ненадежности данных чувственного восприятия, и пять тропов младших скептиков, в которых говорится о невозможности добраться до чего-либо несомненного при помощи доказательств. А в его обширном трактате «Против ученых» показана необоснованность и произвольность начал всех существовавших в то время наук, а именно: грамматики, риторики, геометрии, арифметики, астрономии, музыки, логики, физики и этики.

Соглашаясь со всеми выводами скептиков, Декарт, однако, заметил, что кое-что они все-таки упустили из вида. Он заканчивает свое разыскание истины следующим образом:

Но я тотчас обратил внимание на то, что в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина *Я мыслю, следовательно, я существую* столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии. (Descartes, 1989, 268–269)

Вот мы и добрались, наконец, до знаменитого «Я мыслю, следовательно, я существую». Каков же его логический статус? Декарт употребил слово «следовательно». Значит, перед нами силлогизм. Это сокращенный силлогизм, или *энтимема*, как он именуется в учебниках по логике. В энтимеме либо одна из двух посылок, либо заключение не приводится в явном виде, а подразумевается. Здесь мы имеем дело с силлогизмом, у которого опущена большая посылка. Попробуем найти эту подразумеваемую посылку и «восстановить», тем самым,

силлогизм Декарта, сделав его не сокращенным, а полным. В качестве большей посылки тут напрашивается суждение «Если я мыслю, то я существую». Тогда мы получим: «Если я мыслю, то я существую, но я мыслю; следовательно, я существую». Это *modus ponens*, один из модусов условно-категорического силлогизма. Этот модус строится по схеме

$$\begin{array}{c} \text{Если } A, \text{ то } B \\ A \\ \hline B \end{array}$$

В отношении тезиса «Я существую» рассуждение, похожее на рассуждение Декарта, встречается в трактате «О Граде Божиим» Блаженного Августина. При этом Августин использует не только *modus ponens*, но и *modus tollens*, который строится по схеме

$$\begin{array}{c} \text{Если } A, \text{ то } B \\ \text{Не-}B \\ \hline \text{Не-}A \end{array}$$

На указанное сходство обратил внимание Декарта протестантский богослов Андреас Кольвий.

В отличие от Декарта, Августин начинает сразу с «Я существую», а не с «Я мыслю». Для него собственное существование является несомненным само по себе. Августин пишет:

Без всякий фантазий и без всякой обманчивой игры призраков для меня в высшей степени несомненно, что я существую [...] Я не боюсь никаких опровержений [...] со стороны Академиков, которые могли бы сказать: «А что, если ты обманываешься?» Если я обманываюсь, то поэтому уже существую. Ибо кто не существует, тот не может, конечно, и обманываться: я, следовательно, существую, если обманываюсь. Итак, поскольку я существую, если обманываюсь, то каким образом я обманываюсь в том, что существую, если я существую несомненно, как скоро обманываюсь? (Augustine of Hippo, 1994, 216–217)

Видим, что Августин принимает возражение академиков в качестве допущения. Тогда возникает следующий *modus ponens*:

Если я обманываюсь в том, что существую, то я не существую; но я обманываюсь в том, что существую; следовательно, я не существую.

Однако коль скоро я не существую, то я не могу производить никаких действий, в том числе не могу и обманываться в чем бы то ни было. В результате, мы имеем такой *modus tollens*:

Если я не существую, то я не обманываюсь в том, что существую; но я обманываюсь в том, что я существую (это наше допущение, которое остается в силе); следовательно, я существую.

Получается, что из тезиса «я обманываюсь в том, что я существую» с логической необходимостью вытекает и то, что я не существую, и то, что я существую, т. е. из него следует противоречие. Он логически противоречив и, стало быть, тождественно ложен. Значит, тождественно истинно его отрицание: «Я не обманываюсь в том, что я существую», и мы имеем право построить еще один, заключительный *modus ponens*:

Если я не обманываюсь в том, что я существую, то я существую; но я не обманываюсь в том, что я существую; следовательно, я существую.

Таким образом, предвосхищая Декарта, Августин доказал нам, что высказывание «Я существую» является тождественно истинным и несомненным.

Но, несмотря на сходство рассуждений Августина и Декарта по поводу тезиса «Я существую», философские выводы из этих рассуждений у каждого из мыслителей свои. Это обстоятельство отмечает и сам Декарт в письме к Кольвию. Суть дела сводится к вопросу о том, что я собой представляю. Августин и Декарт отвечают на него по-разному. Августин придерживался традиционной точки зрения: я — это моя душа и мое тело. Декарт же считает, что я — это только моя душа. В «Рассуждении о методе» он пишет:

Из этого я узнал, что я — субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое я, душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и ее легче познать, чем тело; и если бы его даже вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть. (Descartes, 1989, 269)

Видим, что, по Декарту, я — это душа и только душа, а отнюдь не тело, что вся сущность ее состоит в мышлении, и что именно она делает меня тем, что я есмь. И в письме к Кольвию Декарт пишет, что, применяя те же аргументы, что и Августин, он преследовал цель, отличную от той, которую ставил перед собой Августин. Декарт просто хотел «дать понять, что именно я мыслящий — нематериальная субстанция, не содержащая в себе ничего телесного» (Descartes, 1989, 609).

Но коль скоро, согласно Декарту, я — это «субстанция, вся сущность которой состоит в мышлении», то похоже на то, что энтимему «я мыслю, следовательно, я существую» мы восстановили неправильно. Ведь вот что пишет Декарт в том же «Рассуждении о методе»: «А если бы я перестал мыслить, то хотя бы все остальное, что я когда-либо себе представлял, и было истинным, все же не было оснований для заключения о том, что я существую» (Descartes, 1989, 269).

А в его трактате «Размышления о первой философии» мы читаем: «Я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, что если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие» (Descartes, 1994, 23).

Из приведенных отрывков следует, что Декарт считает очевидными как суждение «Если я мыслю, то существую», так и суждение «Если я не мыслю, то не существую». Значит, восстанавливаемая большая посылка нашей энтимемы должна быть такой: «Если я мыслю, то существую, а если не мыслю, то и не существую». Но тогда перед нами будет уже не *modus ponens*, а какой-то другой силлогизм.

Давайте применим к суждению «Если я не мыслю, то я не существую» правило контрапозиции. Мы получим: «Если я существую, то я мыслю». Теперь наша большая посылка приобретает вид: «Если я мыслю, то я существую, и если я существую, то я мыслю». Перед нами «двусторонняя» импликация, построенная по схеме:

Если *A*, то *B* и если *B*, то *A*.

Подобные суждения в логике носят название суждений эквивалентности и записываются, как правило, так:

A тогда и только тогда, когда *B*.

Понятно, что в такого рода суждениях *A* и *B* коммутативны. Поэтому нашу посылку можем записать так: «Я мыслю тогда и только тогда, когда существую», но можем ее сформулировать и так: «Я существую тогда и только тогда, когда мыслю». Последняя формулировка нашей посылки кратко и очень точно выражает всю суть «искомой» Декартом философии. Поэтому выберем ее.

Тогда в его полном виде восстановленный нами силлогизм Декарта будет выглядеть так:

Я существую тогда и только тогда, когда мыслю, но я мыслю; следовательно, я существую.

Итак, из того, что я мыслю, с необходимостью и несомненно следует, что я существую. Но что значит мыслить? Это значит определенным образом действовать. И вот оппонент Декарта Пьер Гассенди в своих возражениях на «Размышления о первой философии» недоумевает, почему Декарт из всех действий, на которые способен, выбрал именно мышление. Почему бы ему не взять какое-либо другое действие, например — хождение. Чем «Я мыслю, следовательно, существую» отличается от «Я хожу, следовательно, я существую»? Гассенди пишет: «... тот же вывод ты мог сделать на основании любого другого своего действия, ибо естественный разум говорит нам: все, что действует, существует» (Descartes, 1994, 202).

На это Декарт ответил так:

Ведь когда ты утверждаешь, что *я мог прийти к тому же выводу на основании любого другого своего действия*, ты здесь очень далек от истины, поскольку ни в одном своем действии я полностью не уверен (по крайней мере, в смысле той метафизической уверенности, о которой здесь только и идет речь) и для меня достоверно одно лишь мышление. Такой вывод, как *Я хожу, следовательно, я существую*, допустим лишь постольку, поскольку осознание ходьбы — это мышление, ибо к нему одному только и может относиться достоверность такого умозаключения, но никак не к движению тела: временами, во сне, его вообще не бывает, а между тем мне при этом кажется, будто я хожу. Таким образом, на основании того, что я думаю, будто я хожу, я вполне могу сделать вывод относительно существования думающего так ума, но не имею права на подобный же вывод о шагающем теле. То же самое относится и ко всему прочему. (Descartes, 1989, 276)

Видим, что Декарт четко разграничивает телесные и бестелесные, чисто умственные, действия, Первые сомнительны: «ни в одном из них я полностью не уверен». Вторые несомненны и всегда достоверны. Одно дело — хождение, т. е. определенное перемещение моего тела в пространстве, а другое — осознание того, что я в данный момент хожу. Перемещение моего тела в пространстве относится к миру вещей. Все, что в этом мире происходит, Декарт, вслед за академиками и скептиками, считает сомнительным. Я могу думать, что хожу, а «на самом деле» лежать или бежать. Но то, что я думаю, будто я хожу, является абсолютно достоверной истиной, если я, действительно, думаю, что хожу.

Декарт четко разграничивает то, что впоследствии стали называть внешним опытом, от того, что стали именовать опытом внутренним. Наблюдение за моим «шагающим телом» относится к области внешнего опыта, а осознание того, что я в данный момент наблюдаю за ним, находится в области внутреннего опы-

та. Плодом внешнего опыта, взятого в целом, являются данные не только о моем «шагающем теле», но и данные обо всех телах на свете, о земных и небесных, одушевленных и неодушевленных. Внешний опыт поставляет данные о земле, воде, воздухе и огне, о солнце, луне и звездах, о морях и континентах, о городах и селах — обо всем, что составляет окружающий меня мир. И все эти данные, как считают скептики, академики и Декарт, неточны, недостоверны и сомнительны. Достоверными и несомненными являются лишь данные моего внутреннего опыта, относящиеся исключительно к миру моего мышления, к миру моей души, к моему внутреннему миру, который, как и внешний мир, весьма многообразен.

Мышление Декарт трактует в очень широком смысле слова. У него мышление имеет множество разновидностей и приблизительно соответствует тому, что сейчас называют сознанием. В трактате «Размышления о первой философии» мы читаем: «Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желаемое, не желаемое, а также обладающее воображением и чувствами» (Descartes, 1994, 24).

К этому списку можно добавить и «обманывающееся» Августина Блаженного.

Вот как относятся друг к другу данные внешнего и внутреннего опыта: истина «Мое тело шагает» сомнительна, но истина «Я уверен, что мое тело шагает» несомненна, истина «На горе — дым» сомнительна, а истина «Я вижу, что на горе — дым» несомненна, истина «Сейчас холодно» сомнительна, а истина «Мне сейчас холодно» несомненна, истина «Солнце имеет примерно те же размеры, что и Луна» сомнительна, но истина «Я считаю, что Солнце имеет примерно те же размеры, что и Луна» несомненна, истина «В углу моей комнаты сидит зеленый черт» весьма сомнительна, однако истина «Я вижу в углу моей комнаты зеленого черта и хочу бросить в него чернильницу» абсолютно несомненна.

Декарт рассуждает еще решительнее. В «Размышлениях о первой философии» он пишет: «Ибо сплю я или бодрствую, два плюс три дают пять, а квадрат не может иметь более четырех сторон; представляется совершенно немыслимым подозревать, чтобы столь ясные истины были ложны» (Descartes, 1994, 18). Однако:

Более того, поскольку я иногда считаю, что другие люди заблуждаются в вещах, которые, как они считают, они знают в совершенстве, то не устроил ли Бог так, что я совершаю ошибку всякий раз, когда прибавляю к двум три или складываю стороны квадрата либо произвожу какое-нибудь иное легчайшее мысленное действие? (Descartes, 1994, 18–19)

Позже Лейбниц в своей «Монадологии» осудил Декарта за разговоры о том, что Бог будто бы имеет силу сделать несостоятельными истины разума, в число которых входят, в частности, и арифметические действия, и геометрические определения. Но дело не в этом. Дело в том, что, согласно Декарту, истина «Я утверждаю, что два плюс три равно пяти, а квадрат имеет ровно четыре стороны» является достоверной и несомненной, несмотря ни на что.

Интересно, однако, отметить, что философы с древнейших времен проводили границу между внешним и внутренним мирами. При этом им было хорошо известно, что сведения о внешнем мире обманчивы и неточны, а знания о внутреннем мире точны и несомненны. Но почему-то до Декарта никто из философов не ставил несомненность внутреннего опыта во главу угла и не пытался принять ее за первой принцип философии. Ее наличие считалось чем-то само собой разумеющимся, банальным, мелкотравчатым и не вызывающим интереса. Весь интерес философов был сосредоточен на всеохватывающем внешнем мире, на том, можно ли каким-либо образом пробиться сквозь его кажимость к его подлинности, выяснить, наконец, преодолев все трудности, каков же он на самом деле. Парменид, Гераклит, Эмпедокл, Демокрит, Платон, Аристотель, другие философы старались каждый по-своему решить эту задачу. Скептики, а затем и академики, подвергнув критике подходы каждого из них и объявив их всех «догматиками», пришли к выводу, что задача эта неразрешима. Однако и скептики с академиками были согласны с тем, что внутренний опыт непогрешим. В трактате Секста Эмпирика «Три книги Пирроновых положений» мы можем прочесть:

Говоря, что скептики не выставляют никаких догм, мы применяем эти слова не в том значении, в каком некоторые называют (в более общем смысле) догмой всякое признание какой-либо вещи (именно, скептик признает такие состояния, которым заставляет его подчиниться видимость, например, ощущая тепло или холод, он не может сказать: «мне кажется, что я не ощущаю тепла или холода»). Нет, мы говорим об отсутствии догмы в том смысле, в каком некоторые называют этим словом «приятие какого-либо положения из неочевидного и составляющего предмет научных изысканий» (Sextus Empiricus, 1976, 209–210)

Видим, что Секст Эмпирик согласен с тем, что истины внутреннего опыта типа «Мне тепло» или «Мне холодно» несомненны. Но показательно, что говорит он об этом как бы между прочим, «в скобках», как о чем-то всем известном и не требующем никаких комментариев.

А вот что мы находим в трактате «Апории» византийского логика и философа-неоплатоника второй половины XI века Иоанна Итала:

Ну, а наша душа [...] если и взыскует [чего-либо] от «внешних» знаний, постигая существующее [...], разделенное между телами, — то овладевает познаваемым когда-то лучше, когда-то хуже, а в некоторых случаях и адекватно. [...] Когда же обращается она к самой себе и исследует свою собственную природу, тогда она познает адекватно, ибо в этом случае познающее и познаваемое есть одно, а душа есть все. (John Italus, 2013, 49–50)

Что представляет собой цитируемый трактат? Его переводчик и комментатор правильно пишет: «Апории» не представляют собой законченного произведения, это набор школьных упражнений по логике и риторике, «сочинений на заданную тему»» (John Italus, 2013, 12). Значит, положение о том, что внешний опыт лишь в редких случаях дает адекватные результаты (ведь автор трактата — догматик-неоплатоник, а не скептик), зато внутренний опыт всегда адекватен, являясь прописной школьной истиной на протяжении многих веков до Декарта. Но тогда за счет чего же ему удалось произвести тот переворот в философии, который породил трансцендентализм и феноменологию? Ведь скептики согласились бы с его истиной «Я мыслю, следовательно, я существую» не потому, что у них не хватило бы сумасбродных ухищрений для того, чтобы ее опровергнуть, а потому, что они и без Декарта давно знали, что она тверда и верна.

Ответ на вопрос заключается в том, что античные скептики и академики были недостаточно скептически. Декарт превзошел их по части скептицизма и смог усомниться в том, сомневаться в чем им даже не приходило в голову. Ключевой тут является следующая максима Декарта из его «Рассуждения о методе»:

Затем, внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую; напротив, из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следовало, что я существую. (Descartes, 1994, 269)

Декарт смог, а скептики и академики не могли себе представить, что ни моего тела, ни мира, ни даже пространства вообще не существует. В этом все дело. Скептики и академики считали, что вещи на самом деле не таковы, какими кажутся, но в самом их существовании никто из этих философов не сомневался. Вот как описывает ситуацию Секст Эмпирик в уже цитированном нами трактате:

Каждое из доступных нашему ощущению явлений производит на нас многообразное впечатление. Так, например, яблоко представляется гладким, благоуханным, сладким и желтым. Поэтому не ясно, имеет ли оно на самом деле только эти качества, или оно однокачественно и кажется разнообразным только в силу

разнообразного устройства органов ощущения, или имеет еще больше качеств, чем нам кажется, но некоторые из них не производят на нас впечатления. (Sextus Empiricus, 1976, 226)

Таким образом, с точки зрения скептиков, яблоко может казаться не таким, каково оно на самом деле: у него может быть и меньше, и больше тех качеств, какие даются в ощущениях. Но само существование яблока скептиками не подвергается сомнению. Так же точно ведут себя и все прочие вещи окружающего мира: они существуют, и *существуют сами по себе*, нам же только кажутся.

И тут приходит Декарт и говорит: «я мог вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую» (Descartes, 1994, 269).

Такой подход коренным образом меняет дело. Получается, что хотя окружающий мир перестал существовать, я-то существовать продолжаю. А что я такое? Ну, по Декарту, я — это «нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами» (Descartes, 1994, 24). Значит, я продолжаю видеть, слышать, обонять, воображать, желать, утверждать, отрицать, понимать и т. д. Но, ведь, я вижу и слышу что-то, воображаю что-то, желаю что-то, утверждаю или отрицаю что-то, думаю о чем-то. Значит, как и раньше, я продолжаю чувственно воспринимать гладкое, благоуханное, сладкое и желтое яблоко. Но оно полностью изменило свой онтологический статус. Оно перестало быть вещью, которая существует сама по себе, сделалось частью моего сознания, моей души. Оно не перестало казаться мне, но сделалось тем и только тем, что кажется, стало таким и только таким, каким кажется, т. е. гладким, благоуханным, сладким, желтым и больше никаким. За ним уже не стоит никакого самостоятельно существующего яблока с неведомыми качествами. Оно приобрело полную определенность и независимость, но переместилось в область моего мышления. То же самое можно сказать и обо всех вещах переставшего, по мнению Декарта, существовать внешнего мира. Они не исчезли без следа, а переместились в область моего сознания, получив впоследствии, с легкой руки Канта, наименование феноменов. Тот же Кант переместил в область мышления не только пространство, но и время.

Теперь понятно, каким образом Декарт открыл дорогу трансцендентальной философии и феноменологии. Древние академики и скептики могли бы упрекнуть Декарта в том, что он нарушил правила игры. Ведь требовалось, по

возможности, установить соответствие между тем, чем вещи кажутся, и тем, чем они являются на самом деле. А Декарт поступил, как Александр Македонский, который вместо того, чтобы развязать Гордиев узел, рассек его мечом. Декарт, недолго думая, взял и отсек мир вещей, существующих независимо от сознания, в результате чего кажимость автоматически превратилась в то, что существует на самом деле.

Можно согласиться с тем, что Декарт поступил именно таким образом. А вместо меча он вооружился первым правилом своего метода. Пустив его в ход, он и обнаружил, что существование окружающего мира далеко не очевидно, и очень даже можно себе представить, что внешнего мира нет. Нельзя, однако, сказать, что этим своим открытием Декарт осчастливил человечество. Устранив одни философские трудности, его открытие породило другие, дотоле неведомые. Об этом знает всякий, кто мало-мальски знаком с трансцендентальной философией и феноменологией.

REFERENCES

- Augustine of Hippo. (1994). *The City of God. Vol. 2.* Rus. Ed. Moscow: Spaso-Preobrazhen. Valaam. stavropigial. Monastyria Publ. (In Russian)
- Descartes, R. (1989). *Works. Vol. 1.* Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
- Descartes, R. (1994). *Works. Vol. 2.* Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
- John Italus. (2013). *Aporias.* Rus. Ed. St Petersburg: Svoe Publ. (In Russian)
- Sextus Empiricus. (1976). *Writings. Vol. 2.* Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (in Russian)