
*Олег
Хома*

ДЕКАРТ І ПАСКАЛЬ: шлях до філософії на тлі «Grand Siècle» (частина 1)

Ця стаття присвячена ролі біографічного чинника в історико-філософській інтерпретації ідей Рене Декарта і Блеза Паскаля. Цих мислителів традиційно розглядають як антиподів у ставленні до наукової революції, якій обидва встигли чимало прислужитись і яка набула необоротної ходи саме у їхньому столітті. Вітчизняній загальногуманітарній (та й філософській теж, якщо бути до кінця відвертими) традиції як радянського, так і пострадянського періоду особливо притаманне протиставлення Паскаля і Декарта як принципових носіїв двох діаметрально протилежних типів світовідношення¹.

Порівняльні дослідження тих чи тих аспектів творчості Декарта і Паскаля й сьогодні є актуальними, що промовисто засвідчує сучасна бібліографія¹¹. У цій статті я маю намір окреслити проблематичні місця вчень обох мислителів щодо мисленнєвої субстанції й показати корисність аналізу біографій для їх пояснення. Наразі йдеться про вельми обґрунтовані, на мій погляд, гіпотези, що дають змогу побачити внутрішній зв'язок там, де традиційно звикли бачити суперечність чи протистояння. Стаття складатиметься з двох частин. У цій буде подано загальний опис проблеми і аналіз вчення Декарта, у наступній — аналіз вчення Паскаля і загальні висновки.

І. Декарт в історико-філософських дослідженнях ХХ століття

Сучасні історико-філософські тенденції, що сти- мулюють більш емпіричні дослідження, для яких аналізоване вчення є са- моцінним об'єктом, позначились і на вивченні спадщини Декарта, хоча, можна погодитися з Ж.-Л. Марійоном, найпізніше порівняно з вивченням інших великих філософів. ХІХ століття у декартознавстві тривало, «у пев- ному сенсі, до п'ятдесятих років» століття ХХ-го [Marion, 2007: р. 10]. Імідж «батька модерної філософії», мабуть, найбільше сприяв консервації про- світницьких стереотипів, що й донині зберегли досить життєздатності, особливо у нашій країні.

Але у другій половині ХХ століття здійснено чимало відкриттів, що дають підстави говорити про цілий спектр продуктивних історико-філо- софських концепцій, заснованих на потужному емпіричному підґрунті, несумісному з просвітницьким образом раціоналіста-методолога, а також деїста чи навіть прихованого атеїста, що не міг гармонійно поєднати як душу з тілом, так і трансцендентального суб'єкта — з емпіричним.

1913 року вийшов друком Жильсонів «Картезіанського-схоластичний показчик»^{III}, що назавжди зруйнував міф про суцільну ворожість Декар- та схоластичній метафізиці. Виявилося, що суворе протистояння з перипа- тетичною фізикою не заважало Картезієві інколи запозичувати не лише термінологічний апарат схоластики, а й чимало властивих їй концепцій.

Серед видатних декартознавців ХХ століття варто згадати також Анрі Ґує [Gouhier, 1999; 2006], Фердинанда Альк'є [Alquiè, 2000], Женев'єву Родис-Левіс [Rodis-Lewis, 1950; 1997] і, певна річ, Жан-Люка Марійона, автора славнозвісної концепції Декартової онто-тео-логії [Marion, 1975; 1981; 1986]. Саме завдяки їхнім зусиллям історико-філософські досліджен- ня Декарта набули сучасного вигляду. Традиційні підходи в цій царині, по- при неабияку різноманітність, єднало те, що всі вони були вельми од- нобічними і полягали у спробах добрати тексти, що підтверджували б ту чи ту концептуальну схему: в різних інтерпретаціях Декарт поставав то як завзятий науковець, до ідей якого долучився неістотний метафізичний апендикс, то як матеріаліст, то як атеїст, то як католик-апологет, то як раціоналіст-системотворець, то як «гуманіст» тощо^{IV}. Злам ситуації стався на межі 1950-х років, коли досить довільні «авторські» підходи змушені були відійти в минуле, зіткнувшись зі «складністю і повнощедрістю нової інформації, текстуальними проблемами, деталями ерудиції та масштабни- ми відкриттями або перевідкриттями» [Marion, 2007: р. 10]. Звісно, я згадав лише найвидатніші, на мою думку, постаті, адже обсяг статті не дає змоги бодай побіжно описати усі істотні новації у тлумаченні картезіанської фі- лософії, що мали місце впродовж останніх п'яти-шести десятиліть. Досить згадати статистику, яку підготували Жан-Робер Армогат і Венсан Каро

(див. Armogathe, 2003)]^V. Останніми роками напрям декартознавчих досліджень визначають теми «Декарт і логіка», «Декарт і мораль», «Декарт і проблема суб'єкта», «Декарт і сучасна психологія та психотерапія», звісно ж, питання теорії пізнання й метафізики.

Ці дані промовисто свідчать, що ми є сучасниками і свідками найцікавішого, з погляду історика філософії, етапу досліджень Декарта, бо лише впродовж останніх тридцяти років наявні як достовірні текстологічні ресурси, так і достатньо ґрунтовні концептуальні розвідки, зорієнтовані саме на таку текстологію, а не на поширені стереотипи й вигадки, що накопичились від XVII століття.

II. Проблема *ego* як мисленнєвої субстанції

У цьому параграфі я заторкну одну стару проблему, що може дістати прийнятне розв'язання лише засобами сучасної історії філософії, зокрема — із застосуванням біографічного методу. Мало хто не знає, що Декартове вчення про *res cogitans* наражалося на гостру критику від миті його першого оприлюднення. Гобс, Мальбранш, Кант, Шелінг, Ніцше, Гусерль й безліч інших авторів наголошували, по-перше, що в *cogito* невинувато звеличене окреме, емпіричне *ego*, носій суто індивідуальної, «суб'єктивної» свідомості з усіма її психологічними химерами. По-друге, більшість критиків вважали, нехай і не без певних відмінностей, що у механізм мислення із необхідністю вбудоване інше *Я* («суб'єкт») — певна універсальна чи «трансцендентальна» інстанція. Лише вона може бути осідком певності й очевидності, надійною підвалиною науки, джерелом аподиктичності та ясноти. Принаймні мислителі, не згодні з другим положенням, як-от Ніцше, що взагалі заперечував поняття суб'єкта, усіяко визнавали перше. Окреме *Я*, на підставі самого лише «внутрішнього досвіду», не має права говорити від імені необхідності, оголошуючи себе мисленнєвою субстанцією^{VI}. Воно діє як узурпатор, адже прагне замаскувати свої фантазії та марення під ясні й очевидні ідеї, що внеможливають будь-який сумнів.

Звідси природно випливає, що Декарт припустився істотної помилки, заблукавши на манівцях інтроспекції, а подальший розвиток філософії виправив його надміру суб'єктивістську тезу. Проте чи достатньо ми самі розуміємо Декарта, коли критикуємо цю «помилку»?

Але, оскільки кожне філософське вчення має слабкі місця і є вразливим для критики, у тому числі й вчення Декартових опонентів, не завжди доречно в таких випадках розглядати нюанси аргументації сторін. З історико-філософської позиції було б цікавіше спробувати зрозуміти, чому в Декарта з'явилася саме така теза. Найлегше пояснити все помилкою. Але інтелектуальна репутація цього мислителя спонукає припустити наяв-

ність якихось особливих мотивів, які важко розгледіти у розпал полеміки. Критика вчення Декарта розгорталася з позицій, відмінних від Декартових і, до того ж, за певної «обробки» критикованого вчення, що полягала у наголошуванні лише вигідних критикам пунктів і ретроспективному накиданні термінології^{VII}.

Основи реконструкції Декартового вчення як дослідницького об'єкта, що має свою власну цінність, попри будь-які зовнішні оцінки його легітимності, були закладені на межі 50-х років ХХ століття. Ще у своїй досить давній праці Ж. Левіс (у шлюбі Родіс-Левіс) писала, що в аналізі безпосереднього усвідомлення «Декарт ніколи не відокремлював мислення від його належності якомусь Я» [Rodis-Lewis, 1950: p. 98]. Це вихідна теза картезіанства, його засадова світоглядна підвалина. Не зрозумівши її, ми завжди лишатимемося поза Декартовою філософією. Мислення не існує поза окремим я, що мислить: у цьому твердженні проглядає деяка зовнішня схожість з Аристотелевим антиплатонізмом версії «Категорій» (розд. 5)¹, згідно з яким *οὐσία* (грецький прообраз латинського терміна *substantia*) — у «найголовнішому, найпершому і найточнішому» (*ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα*) сенсі — є окремим сущим, незалежним від інших ані у буттєвому, ані у мисленнєвому аспекті; все ж інше (*ἄλλα πάντα*) — види, роди й інші абстракції — не могло б існувати, якби не існувало перших *οὐσιῶν*. *Οὐσία* у цьому сенсі є *ὑποκειμένον* (= лат. *subjectum*), тобто онтологічний носій усього, що нами сприймається (властивості, якості, абстрактні характеристики тощо). Сама ж вона безпосередньо пізнанню не підлягає, про її наявність ми судимо через просту наявність чогось окремого. Декартова субстанція — це теж *res... per quam existit aliquid quod percipimus* («річ, через яку існує щось, що сприймається нами»). У ній формально чи емінентно міститься все, що ми сприймаємо (*Відповіді на Другі заперечення*, означення V). Тому субстанція як така безпосередньо не надається спостереженню, про неї судять лише за фактом існування атрибутів, які не можуть існувати, не маючи буттєвої основи (*Принципи філософії* I, 52). Субстанцій у світі стільки, скільки є самостійних, залежних лише від Бога сущих.

Утім, аналогією між Декартом і Аристотелем не варто захоплюватись надміру, бо картезіанство важко ототожнити з перипатетизмом. Аристотелеву онтологію, не кажучи вже про теорію душі чи фізику, Декарт переважно відкинув ще у ранній період своєї творчості. Щойно описані характеристики субстанції, запозичені зі схоластики, яка становила основу Декартової філософської освіти, є лише старими цеглинами у стінах нової будівлі. Але хоч Картезій, за Ж.-Л. Марійоном, в цілому відмовився від аристотелівської метафізики (цьому зведенню рахунків з Аристотелем

¹ Про складність і багатоманітність значень *οὐσία* в Аристотеля, зокрема у VII книзі «Метафізики», див. ґрунтовну статтю Андрія Баумейстера [Баумейстер, 2010].

присвячені «Правила для керування розумом»), сам акт такої відмови постає метафізичним жестом [Marion, 2007: р. 16]. Тому вже у ранній період Декартової творчості властива певна «сіра онтологія», що доповнює гносеологічні й науково-методологічні пошуки.

Але якщо ранній Декарт переймається проблемою ефективного загальнонаукового методу і основ людського пізнання, то коли й чому він все ж прийшов до явної, усвідомлюваної метафізики? Як свідчать тексти, перші згадки про Декартів інтерес до власне метафізичних студій можна датувати 1628 роком, коли було задумано «трактат про божество». У листі до Мерсена від 15.04.1630, написаному приблизно за рік після переселення до Нідерландів, Декарт уперше вживає сам термін «метафізика» (I, 144: 4)²: вона постає тут як шлях раціонального пізнання Бога, який один лише здатний привести до відкриття підвалин фізики; дев'ять перших місяців у Нідерландах Декарт працював *лише над цим* (I, 144: 19—20). Але чому сталася така радикальна зміна проблематики? Чому в якусь мить свого життя Декарт береться подолати свою власну теорію науки, заново її уgruntувавши, не на самій *Mathesis universalis*, а на тому, що анонімно перебуває *поза нею*, тобто на понятті Бога? Метафізичне питання трансформується, таким чином, у пошук ідентичності для цього «поза» [Marion, 2007: р. 17]. Гадаю, саме тут було б доречно застосувати біографічний метод. Спробуймо проаналізувати життя Декарта і зрозуміти, як саме він став філософом?

III. Шлях Декарта до філософії

Біографічні дослідження, здійснювані впродовж останнього століття^{VIII}, принесли чимало нових даних і дали змогу виправити численні недоречності канонічної колись біографії Декарта, написаної о. Адріеном Бає [Baillet, 1691]. Попри те, деякі відтинки Декартового життя, особливо дитинство (до вступу у колеж), участь у Тридцятилітній війні, подальший період до 1625 року відомі досить погано. Проте варто зазначити одну особливість тих знань, які вдалося здобути: ми маємо значно більше загальної інформації, ніж конкретики щодо власне Декартових вчинків, слів, поведінки в тих чи тих ситуаціях. Ми краще знаємо історичне тло Декартового життя, ніж саме це життя. Наприклад, надзвичайно добре відомі історія колежу Людовіка Великого у Ла-Флеш, характер та розпорядок навчання, професори, що навчали Декарта, умови його мешкання тощо. Ми знаємо про те, що юний пуатевінець був звільнений від необхідності надто ретельно дотримуватися розпорядку і вставав досить пізно; що йому

² Тут і далі Декарта цитовано за виданням Адана і Танері [Descartes, 1996]. Римська цифра вказує на номер тому, наступна арабська — на номер сторінки, цифри після двокрапки — на номери рядків.

було надано окрему кімнату; що він був успішним учнем. Доведено, що Декарт був прийнятий у колеж на Великодні свята 1607-го, а закінчив його у вересні 1615-го [Rodis-Lewis, 1995: p. 25], що відрізняється і від датування Бає, і від термінів, наведених Шарлем Аданом у біографічному томі першого зібрання творів [Adam, 1910] і запозичених радянськими дослідниками (див., напр.: [Соколов, 1989: с. 5—7])^{IX}. Але ми практично не маємо спогадів про реальні епізоди Декартового навчання, про його симпатії, антипатії, якісь здобутки чи невдачі. Якби не величезна епістолярна спадщина та автобіографічні сюжети з «Дискурсії про метод», ми б не надто багато знали про особистість фундатора модерної філософії. Більшість таких знань ми знаходимо у Бає.

Всім добре відомі такі епізоди біографії Декарта, як славнозвісні «сни у кімнаті з кахляною грубкою», що визначили його покликання; його прагнення подорожувати і пізнавати «велику книгу світу»; перебування у війську; любов до фехтування і поезії; рішучість і холоднокровність молодого француза, що відлякали злочинців, які планували пограбувати і вбити його; дружба з Мерсеном; переїзд до Нідерландів; полеміка з Гісбертом Воєцієм; зустріч з хворим Паскалем у Парижі; туга за померлою п'ятирічною донькою; листування з принцесою Єлизаветою Пфальцською; переїзд до Швеції на запрошення королеви Христини; смерть у Стокгольмі 11 лютого 1650 року. Ще кілька подій є менш відомими, але їх, загалом, не надто багато. Чимало деталей можна дізнатися з книги Бає, але дані цього автора далеко не завжди достовірні, оскільки він часто давав волю фантазії, прикрашаючи і «доповнюючи» ті чи ті сюжети відвертими вигадками.

Прагнучи дізнатися про шлях Декарта до філософії, ми, на жаль, не можемо розраховувати на надмір інформації. Втім, слід вважати доведеним, що після колежу й університету (звання бакалавра і ліценціата права були здобуті у листопаді 1616-го) молодий Рене взагалі не збирався присвячувати себе як наукам, так і службі парламентського чиновника, традиційній для його родини. Він вирушив до м. Бреда у Нідерландах, де приєднався до війська штатгальтера Морица з Насау (початок 1618 — квітень 1619). Оскільки жодних військових дій не відбувалось, військо скніло у бездіяльності, а «військове невігластво» (X, 141: 9), вочевидь, обтяжувало Декарта, він шукав іншого оточення. Істотну роль у житті молодого француза тоді відіграв Ісаак Бекман (знайомство відбулось у листопаді 1618-го), лікар і вчений, під впливом якого Декарт серйозно зацікавився проблемами математики. Саме Бекманові присвячено перший письмовий твір Картезія — «Compendium musicae» (завершений 31 грудня 1618 року). У листах до нідерландського вченого Декарт не лише описує свої дослідження і висловлює подяку за прилучення до наукових студій («адже ти єдиний, насправді, хто витягнув мене з неробства і спонукав знову пригадати знання, що на тоді вже майже вигладилися з пам'яті, та примусив

розум, що відхилився від серйозних занять, повернутися до найліпшого»; X, 162: 18—163: 1—3), але й ділиться планами розробки нових методів, спроможних радикально поліпшити геометричні дослідження (X, 157: 17—23—158: 1—2). За кілька тижнів життєві пріоритети Декарта зазнали істотної корекції. Однак тоді він ще не відмовився від планів щодо подорожей, як і не набув цілковитої впевненості у своїх наукових здібностях. Але вільний час, якого військова служба надавала йому вдосталь, відтепер значною мірою присвячуватиметься студіям.

Наприкінці квітня 1619 року Декарт полишив Нідерланди. Заплановане відплиття до Копенгагена видається сумнівним [Rodis-Lewis, 1995: р. 57], а велика подорож Європою (X, 162: 10—11) — і зовсім неможливою. Адже Декарт був свідком урочистостей на честь франкфуртської коронації імператора Фердинанда Габсбурга, що відбулися менш як за чотири місяці (серпень 1619). Ставши по тому до лав війська Максиміліана Баварського, він залишився на зиму у придунайському Нойбурзі, центрі маленького католицького князівства на північному кордоні Баварії. 10 листопада (див. X, 179), скориставшись усамітненим дозвіллям, він, сповнений натхнення (*Enthousiasmo*), почав відкривати засади «дивовижної науки» (*mirabilis scientiae*). Після цих відкриттів, у ніч з 10 на 11 листопада, сталася майже містична подія: впродовж цієї ночі Декарт бачив три дивовижні сні [Baillet, 1691: t. I, р. 81—86], під впливом яких вирішив присвятити життя пошукові істини. З Другої частини «Дискурсії про метод» нібито випливає, що «дивовижною наукою» було відкриття славнозвісного методу, однак ми не маємо підстав для твердого висновку про це. Не маємо ми, до речі, достатньо достовірних даних і про Декартове життя від початку 1620 до вересня 1623 року, тобто до італійської подорожі. Інформації про цю подорож теж лишилося замало, невідомо навіть, яким шляхом наш герой улітку 1625-го повернувся до Франції. По тому Картезій досить швидко зблизився з Мареном Мерсенном і згуртованою довкола нього паризькою науковою спільнотою. Назагал, у 1620—1627 роках він здійснив чимало різноманітних досліджень, з-поміж яких найцікавішими для філософів є «Правила для керування розумом».

Проте цікавість до наук і навіть спроби розробити універсальну наукову методологію, ґрунтовані на масштабному дослідженні людської пізнавальної здатності у «Правилах...», не свідчили про інтерес до власне філософії. Попри те, що Ж.-Л. Марійон знайшов у цьому творі сліди масштабної полеміки з аристотелізмом, зокрема переосмислення цілої низки онтологічних понять Стагірита [Marion, 2000], він робить висновок: мисленнєвий простір, де панує *Mathesis universalis*, і «другий початок картезіанського мислення», який радикально змінює цей простір, здійснює трансгресію (Декарт прагне «подолати свою власну теорію науки, заново її занувавши не на ній самій»), істотно відмінні [Marion, 2007: р. 17].

Елементами цієї трансгресії Марийон називає а) сумнів, що поширюється відтепер і на найбезсумнівніше; б) відкриття очевидності, неспростовної як така, проте скінченної, тобто цілком спростовної з позицій того, що її перевершує; в) ідея нескінченного, що не є негациєю попередньо наявного скінченного, а передує йому як неосягненне утвердження; г) воля, нескінченний модус *cogitatio*, втім, радикально скінченного [ibid.].

Звідси випливає: філософом у власному сенсі цього слова Декарт стає тоді, коли стає метафізиком. Опрацювання Картезієм метафізичних сюжетів починається з весни 1628 року, коли він працював над так і не завершеним «Трактатом про божество» (текст нині втрачено).

«Перші дев'ять місяців» свого перебування у Нідерландах (приблизно до кінця літа 1629 року) він працював над трактатом, присвяченим доведенню існування Бога і нематеріальності душі (обсяг «шість-сім аркушів», найімовірніше друкарських). Роботу над цим твором планувалося завершити за два-три роки, втім було перервано у липні-серпні 1629 через захоплення оптикою. Попри незавершеність цього трактату, Декарт упродовж багатьох років мав при собі його рукопис в усіх переїздах і навіть планував замінити ним IV частину «Дискурсії про метод» у задуманому ще 1637 року латинському перекладі (цей намір не здійснився, переклад вийшов друком лише 1644 року, без радикальних змін тексту). За повідомленням філософа, цей трактат містив «більшу частину» його метафізики (лист від 13.11.1639; II, 622: 16—20). Спираючись на листування Декарта, Гує зробив висновок [Gouhier, 1951], що зазначений твір не міг містити онтологічного доведення існування Бога, а також теорії створення вічних істин, натомість, імовірно, вже містив доведення існування Бога через ідею Бога як уседосконалої істоти, закарбовану в людському умові, а також через принцип *cogito*.

У листах до Мерсена (квітень 1630 року) Декарт дає короткий опис своєї теорії створення вічних істин Богом, надалі однієї з найістотніших концепцій його метафізики; у більш ранніх текстах філософа, відомих нині, сліди цієї теорії відсутні.

Найважливішим, зрештою, є те, що 1628 року Декарт припиняє роботу над «Правилами для керування розумом», які лишаються незавершеними. Цей факт, разом із вищенаведеними, переконливо засвідчує глибоку зміну дослідницьких інтересів Картезія, перехід до розроблення грандіозного метафізичного проекту, осмислення якого триває й досі. Саме 1627 року, вочевидь, мало статися щось, що призвело до цієї радикальної зміни.

Такою подією зазвичай називають зібрання у Гвіді ді Баньо, папського нунція у Парижі (листопад 1627 року^X), присвячене доповіді «п. де Шанду», що мав «викласти свої нові погляди на філософію» [Baillet, 1691: т. I, р. 160]. Це зібрання — безперечний факт, оскільки про нього влітку 1631-го пише сам Декарт у листі до свого друга Етьєна Вілебресьйо (I, 213: 1—15),

іншого учасника цієї події. У зібранні окрім самого Декарта, нунція і Вілебресійо взяли участь також кардинал де Берюль, о. Мерсен, а також «велике і вчене товариство» (I, 213: 4–5). Гує особливо відзначив настрої публіки: «Декартова реформа філософії, як ми бачимо, не була громом серед ясного неба, її очікували у цілковитій налаштованості прийняти молоду систему; товариство, що зібралось у нунція, саме тому так чудово прийняло Шанду, що ідеї того були новими» [Gouhier, 2006: p. 59]. Вельми показово, що тематика нової, несхоластичної філософії приваблювала не просто освічену публіку, а й церковну еліту, до якої належали і кардинал де Берюль, «апостол Втіленого Слова», один з найвідоміших письменників-містиків XVII століття, засновник конгрегації «Ораторії Ісусової», і ватиканський дипломат Джанфранческо Гвіді ді Баньо^{XI}, чия нунціатура у Франції тривала з 1627 по 1630 рік. Товариство не лише приязно прийняло п. де Шанду, а й нагородило його оплесками після закінчення доповіді! За Бає, Декарт виглядав досить стримано на тлі піднесеної атмосфери довкола, що привернуло увагу кардинала. Нібито саме де Берюль настійливо запросив Декарта викласти власні міркування «стосовно промови, що видалася товариству такою прекрасною» [Baillet, 1691: т. I, p. 161].

Риторично бездоганно побудувавши свій виступ, Декарт довів аудиторії, як легко прийняти видимість за істину і навпаки, якщо не послугуватись істинним методом розгляду, а потому, нібито, запропонував своє «універсальне правило, яке він ще називав своєю природною метою» [ibid.: p. 163], і пояснив, що у філософії можна запропонувати ясніші й надійніші принципи, ніж викладені п. Шанду. Товариство швидко забуло про свій ентузіазм щодо першої доповіді, глибоко вражене виступом Декарта, а розчулений кардинал, нібито, запросив його до себе, щоби продовжити розмову. За кілька днів Декарт відвідав поважного прелата і пояснив, які корисні наслідки для суспільства мало би впровадження «його способу філософувати» у медицині й механіці. Кардинал все чудово зрозумів і зобов'язав Картезія присягнути, що той доведе до завершення цю справу: адже Бог так щедро обдарував мислителя, що неодмінно закличе його до відповідальності, коли той завдасть шкоди людству, «позбавивши його плоду своїх медитацій» [ibid.: p. 165]^{XII}.

Але як насправді відбувалось Декартове спілкування з кардиналом? Наразі про це можна лише здогадуватись. Ж. Родис-Левіс запропонувала гіпотезу, згідно з якою цілковито довіряти даним Бає не можна. Розмова виглядала би для кардинала значно природнішою, якби Декарт обговорював з ним не прогрес механіки й медицини, а те, що без Бога людина не має жодної певності навіть у математиці [Rodis-Lewis, 1995: p. 102]. Хай там як, але саме після розмови з кардиналом Декарт розпочав працювати над своєю метафізикою, узявшись за «Трактат про божество». Тобто — ставши на шлях створення своєї філософії, того картезіанства, яке ми

сьогодні знаємо. Або, інакше кажучи, зріла картезіанська філософія починається саме з цікавості Декарта до філософської теології, з осмислення ролі божества в обґрунтуванні істинності людських знань. А таке осмислення вперше сталося навесні 1628 року, тобто невдовзі після зібрання у нунція. За словами Декарта, ціла група осіб узяли на себе працю «настійливо попросити мене їх [запропоновані принципи розмірковування. — О.Х.] записати і викласти прилюдно» (I, 213: 24—25).

Якщо мали місце обидві розмови з кардиналом, а гіпотеза Ж. Родис-Левіс є слушною, то де Берюль фактично закликав Декарта реалізувати апологетичний проект засобами метафізики. Втім, навіть якщо правий Бає, усе одно слід визнати, що саме зібрання у нунція зробило Декарта по-справжньому відомим у паризьких інтелектуальних колах і спонукало до поглиблення його науково-методологічної, на той час, концепції засобами метафізики. В наступному параграфі я доведу, що Декарт-філософ у будь-якому разі мав звернутися до апологетики.

IV. Філософія, апологетика і релігія в Декарта

Тема Декарта-апологета (причому не деїста, що визнає абстрактне божество, а саме католицького апологета) є дуже давньою. Вже о. Бає намагався усіляко підкреслювати релігійність Декарта, його католицьку ідентичність, глибоку особисту побожність і наміри обстояти істинність християнської релігії. Згодом у тому ж річищі працювали А. Еспіна, Л. Лабертоньєр та ін. Однак цей підхід, як багато інших спроб одностороннього тлумачення філософії Декарта, відкидається сучасною історією філософії [Marion, 2007: p. 10]. Але, якщо о. Бає, образно кажучи, і передав кути меду, це не означає, що апологетика не є вельми істотним складником Декартового філософування. У тому, що метафізичні й апологетичні інтенції Декарта нерозривні, переконує вже «Лист-присвята» до «Медитацій», адресована теологам Сорбонни, як і низка Декартових листів та деяких інших текстів. Згаданий лист-присягу не варто розглядати як суто «політичний» вступ, покликаний захистити автора від можливих переслідувань. Апологетика навряд чи була його найпершою метою, але, безперечно, належала до числа пріоритетів.

На мій погляд, Декарт із двох причин не міг не долучитися до апологетичної проблематики. Передовсім, ідеться про внутрішні потреби розвитку вчення. Прагнучи розробити надійний пізнавальний метод, заснований на ясних і незаперечних принципах, Декарт неминуче мав відповісти не лише на скептичні, а й на атеїстичні аргументи. Адже поняття Бога є чи не єдиним засобом ефективного протистояння скептицизму, натомість атеїзм руйнує цей засіб. Відтак, Декартова аргументація мала реагувати одночасно проти обох цих підходів, неминуче набуваючи апологетичного виміру.

Зрештою, потрібно добре розуміти, що таке апологетичний жанр на початку XVII століття. По-перше, у текстах Декарта ми не зустрінемо терміна «апологія» у зв'язку з християнською релігією, оскільки традиційно він означав письмовий або усний виступ на захист чи виправдання когось, певної особи, що засвідчує перше видання «Словника Французької Академії» (1694). Позначати цим словом ще й «захист певної справи, вчинку, твору» стали пізніше, такий ужиток засвідчує лише четверте видання згаданого «Словника» (1762). Однак справа захисту релігії, спростування сумнівів щодо істинності віровчення, релігійної моралі, існування Бога тощо була вельми популярною. Кількість сучасних Декартові авторів, що писали на ці теми, сягала десятків (див.: [Dedieu, 1934])! Лише серед друзів і адресатів Декарта авторами апологетичних творів були Марен Мерсен і Жан де Сильйон, секретар герцога де Ришельйо і член Французької Академії. Наприклад, у книзі Сильйона «Дві істини» (1626) обстоюється дійсність Бога і Його Провидіння, а також безсмертя душі, дві головні теми майбутніх Декартових «Медитацій». Отже, розвиваючи свою метафізику, Декарт з необхідності торкався традиційної для його часу апологетичної тематики: навівши докази буття Бога і проголосивши божественну правдивість гарантом неілюзорного характеру наших очевидних істин, він постав ще одним апологетом релігії, релігії взагалі, зазначмо, а не, скажімо, католицизму чи хоча б християнства. Проте у текстах, присвячених моралі чи, скажімо, полеміці проти Воеція, Декарт сповідає католицьку ідентичність, вважаючи її непідвладною раціональним доведенням і тому не належною до царини очевидних істин.

По-друге, переконаний, що пізнання атеїстів «не є істинною наукою», — бо атеїст не може бути впевненим навіть у речах, які вважає найочевиднішими, і ніколи не убезпечений від цього сумніву, доки «не визнає Бога» (VII, 141: 3—13), — Декарт критикував «нечестя» не лише з раціональних міркувань. Ж. Родис-Левіс в одному з інтерв'ю стверджувала, що перейти від науки до метафізики його спонукали славнозвісна передсмертна (23.05.1625) фраза Морица з Насау: «я вірю в те, що двічі по два — чотири»; ці слова стали «таким собі паролем атеїстів, і я вважаю, що Декарт, виходячи з цього, побачив (ще коли був ученим), що слід ... довести: існування Бога є більш певним, ніж математичні істини» [Ewald, 1996]. Хай там як, але це припущення видається досить переконливим, адже Декарт був щиро віруючим католиком.

Певна річ, його релігійність відрізнялась від екзальтацій Паскаля, він не боровся з еретиками, не полишав науки і майже не дискутував на теологічні теми (окрім випадків, коли йому доводилося захищати свою філософію від звинувачень у несумісності з церковним вченням про Євхаристію або самого себе — від Воецієвих звинувачень в атеїзмі). Натомість він твердо дотримувався віри, у якій був «вихований з дитинства» (VI, 23: 3), і

намагався посприяти її справі. Не існує незалежних підтверджень словам Бає про те, що у достопам'ятну листопадову ніч 1619 року Декарт, наляканий химерними сновидіннями, гаряче молився Богородиці й саме тоді склав обітницю здійснити прощу в Лорето. Також немає об'єктивних підтверджень того, що він цю прощу здійснив під час свого тривалого перебування в Італії, хоча більшість його біографів повідомляють про неї як про dokonаний факт. Єдине підтвердження цих подій — слова біографів.

Проте існує низка достеменних фактів, які можуть бути витлумачені цілком однозначно. Так, Декарт ніколи не приховував свого віросповідання ба навіть пишався ним, хоча й відрізнявся релігійною толерантністю, яку засвідчує, зокрема, його листування з Пуйгенсом (III, 758—759) або полеміка з Воецієм: вражає те, що католик, дискутуючи з протестантом і перебуваючи у досить непевному становищі через можливу сувору реакцію світської влади, ніяк не підкреслює конфесійної різниці; спираючись на Євангелію, він розмовляє з опонентом як християнин з християнином (докладніше див. [Rodis-Lewis, 1998: p. 27—28]). Але у Нідерландах, попри заборону прилюдно відправляти католицьке богослужіння, Картезій «завжди долучався до нього, квартируючи у католиків, що мали приватного сповідника, чи живучи, впродовж усіх останніх років у регіоні, де було більше свободи для таких відправ» [Rodis-Lewis, 1995: p. 107; див. також р. 115]. Цей «поміrkований» католицизм французького філософа знайшов яскраве втілення і в його творчості, оскільки «Медитації» фактично започаткували новий жанр філософування, перенісши на ґрунт філософських проблем літературну форму «Духовних вправ» св. Ігнасіо Лойоли і «Внутрішнього замку» св. Терези Авільської. На цьому тлі цілком природно виглядає прагнення за будь-яких обставин «триматися тієї релігії, у якій, милістю Божою, я був вихований від свого дитинства» (VI, 23: 1—3), або завжди довіряти найперше істинам віри (VI, 28: 16—17).

V. Релігійність, Бог і особливості *res cogitans*

Наведений біографічний матеріал дає змогу пояснити внутрішньодоктринальні причини того, що Декартова *res cogitans*, індивідуальна мисленнева субстанція = *ego* вважає свої «ясні й виразні» ідеї не «суб'єктивним досвідом», «свідомістю» чи «трансцендентальною ілюзією», а необхідними і надійними істинами.

Декартова метафізика, як довів Ж.-Л. Марийон, є комплексом двох взаємодоповняльних онто-тео-логій (перша стосується *cogitatio*, друга — *causa* або *Deus*). «Я, що мислить», обґрунтовується не собою, як уже понад два століття стверджують історико-філософські підручники, а Богом, правдивість Якого є гарантом «справжності» очевидних ідей. Своєю чергою, ця правдивість цілковито залежить від сили доказів буття Божо-

го. Якби Декартове *cogito* (чи *ego cogito*, як люблять висловлюватися деякі особливо проникливі і підозріливі філософи) засновувалося на собі, само-засвідчувалося, то «Медитації» мали б завершитися другою з них, де вже було встановлено істину *ego sum, ego existo* (VII, 25: 12). Чому ж їх шість, а не дві? Мабуть, слід згадати: «вся сила [мого] аргументу в тому, що я визнаю неможливим існування такої природи, якою я є, тобто — з ідеєю Бога, що її маю в собі, — якщо Бог не існує насправді, Той Самий Бог, ідея Якого є у мені, а саме — Той, що має всі ті досконалості, досягнути яких я не можу, проте можу, у певний спосіб, торкнутися думкою» (VII, 52: 29—30 — 53: 1—6).

Декартове *ego* завжди говорить від першої особи: «я визнаю», «я мислю», «я є», «я можу», «я не можу» тощо (навіть якщо латина дозволяє будувати фрази без особових займенників, імпліцитно вони усе одно присутні). Але про що воно дізнається, зрештою? Лише про власну недостатність, обмеженість. Декарт чудово розуміє, що покладатись «лише» на своє *Я* неможливо: воно не має досвіду того (*nullam esse experior*), що може власною силою продовжувати власне існування; саме на підставі цього досвіду нестачі, браку «я пізнаю якнайочевидніше, що прив'язаний (*pendere*) до якогось сушого, відмінного від мене» (VII, 49: 18—20). Декарт ужив тут дієслово *pendere*, що його можна було б перекласти дослівно як «вішати», «важити», «нести»: те суще, яке «несе» моє я, «підвішує» його у бутті, надає йому «буттєвої ваги», власне, і називалося у метафізиці «субстанцією». Саме Бога Декарт і визнавав субстанцією *par excellence*. *Ego* здійснює свою активність з наростанням досвіду того, що запорука цієї активності — наявність носія, «відмінного від нього». *Res cogitans* внутрішньо досягає себе *rem incompletam & ab alio dependentem* — річчю неповною і залежною від іншого (VII, 51: 24—25), себто неповною субстанцією.

Але Декарт — не Спіноза. Ця залежність — ще не привід спростувати субстанційність обмеженого, неповного і залежного *Я*. Ключовим моментом Декартової медитації є звертання до біблійного сюжету: з того, що мене створено могутнішим за мене Іншим, Богом, для мене є вельми достовірним, що це творіння відбувалося *ad imaginem & similitudinem ejus* — за Його образом і подобою (VII, 51: 20). Ідею Бога, що позначає цю подобу, я сприймаю тією ж здатністю, що й себе самого (VII, 51: 21—22). Отже, субстанційна «дефективність» *ego* компенсується, по-перше, нашою причетністю до всемогутнього Сушого через уподібнення Йому, по-друге, поєднанням у одній-єдиній здатності функцій сприйняття нашого внутрішнього досвіду (Мальбранш назве це «свідомістю») і божественної подоби у нас. За Декартом, *ego* підноситься, «обожується», так би мовити, тому й може існувати у своїй неповноті як самостійний діяч, центр сприйняття, прийняття рішень тощо. Тож єдність здатності, що сприймає, усуває можливий розподіл на емпіричне і трансцендентальне *Я*. За Декартом, ми повинні лише вміти правильно користуватися цією здатністю.

Навіть стандартні курси з картезіанства завжди зазначали, що Образ Божий у *res cogitans* найповніше втілюється у свободі волі. Саме волею ми схожі на Бога, адже Його воля, «розглянута у собі формально і точно, не виглядає більшою», ніж та, що у мені (VII, 57: 20—21). Однак Декарт дуже дивно, як для «патентованого» раціоналіста, пояснює співвідношення нашої свободи з божественним провидінням: свобода — одне з наших найперших вроджених понять, але немає сумніву й у тому, що Бог усе визначив наперед. Який звідси вихід? Парадоксально ірраціональний: нам несила заперечити свободу, проте несила і пояснити, як вона узгоджується з провидінням. Тож нехай все так і лишається: неспроможність пояснити одне не є приводом заперечити те, що позначене для нас найвищою яснотою (*Принципи* I, 41). Отже, передвизначене все, але людина вільна — так слід розуміти Декарта у цьому питанні!

Утім, парадоксальна Декартова свобода виглядає цілком органічно з внутрішньодоктринального погляду: бо це далеко не єдиний парадокс нашого Я, у картезіанському вченні їх зафіксовано чимало. Чому це виглядає органічно? Бо якби в *ego* не було парадоксів і непокінаних суперечностей, як могло б воно стверджувати, що *naturam meam esse valde infirmam & limitatam*, «моя природа є вельми слабкою і обмеженою» (VII, 55: 19—20)? Все зводиться, зрештою, до ключового питання: як слабка і обмежена природа могла вмістити у себе образ природи актуально всемогутньої? Декарт покладає тут, на наш погляд, неявну аксіому своєї філософії: Бог може все, ми ж багато чого зрозуміти не зможемо. Як інакше розцінити твердження «мене не повинно дивувати, коли Богом робиться щось таке, підстав чого ми не розуміємо» (VII, 55: 14—16)? Стикаючись із Богом, людина дістає привід для упокорення і самообмеження, а не для нарікань і вимог. Бог сотворює і провидить все, нам же залишається лише фізика (VII, 55: 21—25). Отже, славнозвісний Декартів дуалізм душі й тіла — не така вже й цікавина на тлі внутрішніх парадоксів, прихованих в самій душі, мисленнєвій субстанції. Вона не тільки здатна сприймати істинну очевидність своїм обмеженим індивідуальним інтелектом. Вона ще й є вільною у цілковито визначеному світі; повсякчас послуговується вродженими ідеями, в які нездатна заглибитись і на палець; має впевненість у своїх істинах, хоча знає, що всі істини, навіть т. зв. «вічні», цілковито залежать від волі Божої, що панує над ними, як король над законами свого королівства. Перелік цих парадоксів можна продовжити, але в тому немає потреби, оскільки всі вони зводяться до головного: у своїй слабкості й обмеженості вона може нести образ і подобу безмежної й усеумудрої могутності.

Така внутрішня архітектоніка речі, що мислить, на мою думку, є відображенням передовсім релігійного досвіду автора. Аксіоматикою метафізики Декарта є підвалини його власної віри. Він має достатньо душевного здоров'я і онтологічної впевненості там, де мислителі майбутніх

покоління відступають у прихистки трансцендентальності, «волі до влади» чи, скажімо, «потоків бажань». Декарт створив філософію добropорядного європейського городянина XVII століття, захопленого науками, але ще сповненого віри у Бога; філософію людини, чиє пізнання не висушує її душевних глибин, бо вони невичерпні; вічного мандрівника, що невтомно шукає істину і поки не потребує сеансів психоаналізу.

Далі буде

ДЖЕРЕЛА

- Баумейстер А.* Теорія субстанції у Аристотеля // *Sententiae XXII.* — 2010. — № 1. — С. 3—62.
- Быховский Б. Э.* Философия Декарта. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. — 116 с.
- Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). — М.: Изд-во МГУ, 1987. — 215 с.
- Залетный А. А.* Философская теология Декарта в российской историко-философской литературе 18—20 вв. / Дис... канд. филос. н., Спец.: 09.00.03 — ист. фил. — М.: МГУ, 2001. — 131 с.
- Ляткер Я. А.* Декарт. — М.: Мысль, 1975. — 198 с. (Мыслители прошлого).
- Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII века : Учебное пособие. — М.: Высшая школа, 1974. — 379 с.
- Соколов В. В.* Философия духа и материи Рене Декарта // Декарт Р. Соч. В 2-х тт. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1. — С. 3—76. (Философское наследие).
- Стрельцова Г. Я.* Декарт и Паскаль // Вопросы философии. — 1985. — № 3. — С. 110—112.
- Стрельцова Г. Я.* Паскаль и европейская культура. — М.: Республика, 1994. — 495 с.
- Стрельцова Г. Я.* Паскаль. — М.: Мысль, 1979а. — 237 с. (Мыслители прошлого).
- Стрельцова Г. Я.* Феномен Паскаля // Вопросы философии. — 1979б. — № 2. — С. 135—145.
- Тарасов Б. Н.* Мыслящий тростник: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 896 с.
- Тарасов Б. Н.* Паскаль. — М.: Мол. гвардия, 1979. — 334 с. (Жизнь замечательных людей).
- Adam Ch.* Vie & oeuvres de Descartes; étude historique // Oeuvres de Descartes / publ. par Ch. Adam & P. Tannery, sous les ausp. du Minist. de l'instr. publ. — Paris: Cerf, 1910. — P. 1—560.
- Alquiè F.* La Decouverte Metaphysique De L'Homme Chez Descartes. — Paris: PUF, 2000 (1-e éd. 1950). — 384 p.
- Apologétique 1650—1802.* La nature et la grâce / sous la dir. de N. Brucker. — Berne: Peter Lang, 2010. — ix, 406 p.
- Aristotle* The categories. On interpretation. Prior analytics / Gr. & Eng. on opposite pages; ed. H.P. Cooke. — Cambridge, Mass.: Harvard UP; London: Heinemann, 1962. — 542 p.
- Armogathe J.-R., Carraud V.* Bibliographie cartésienne, 1960—1996 / avec la collab. de M. Devaux et M. Savini. — Lecce: Conte, 2003. — 533 p.
- Baillet A.* La Vie de monsieur Des-Cartes, vol. 1-2. — Paris: Horthemels, 1691.
- Balibar E.* Conscience // Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles. — Paris: Le Robert, Seuil, 2004. — P. 260—274.

- Borello P.* Vitae Renati Cartesii, summi philosophi compendium. — Parisiis: I. Billaine & viduam M. Dupuis, 1656. — 60 p.
- Carraud V.* Approfondir trop et parler de tout : Les Principia philosophiae dans les Pensées (note complémentaire sur «Disproportion de l'homme») // Revue d'histoire des sciences. — Vol. 58. — 2005. — № 1. — P. 29–52.
- Carraud V.* Pascal et la philosophie. — Paris: PUF, 2007 (1-e éd. 1992). — 479 p.
- Clarke D.M.* Descartes: a biography. — New York: Cambridge U.P., 2006. — xi, 507 p.
- Dedieu J.* Henri Busson, professeur a la Faculté des lettres d'Alger, La pensée religieuse française de Charron à Pascal, Paris, Vrin, in-8 de 665 pages... // Revue d'histoire de l'Église de France. — 1934. — Vol. 20. — № 86. — P. 115–122.
- Descartes R.* Oeuvres complètes, in 11 vol. / publ. par Ch. Adam et P. Tannery. — Paris: Vrin, 1996.
- Descartes R.* Oeuvres philosophiques, 3 vol. — Paris: Dunod, 2001.
- Dictionary of philosophy and psychology / ed. by J.M. Baldwin. — New York; London: Macmillan, 1901. — v. I. — xxiv, 643 p.
- Ewald F.* Descartes (Entrevista com Genevieve Rodis-Lewis) / (04.1996) // Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.ufrgs.br/idea/?page_id=176
- Freudenthal J.* Spinoza und die Scholastik // Philosophische Aufsätze / E. Zeiler, zu seinem fünfzigjährigen Doctor-jubiläum gewidmet. — Leipzig: Fues's Verlag, 1887. — S. 83–138.
- Gaukroger S.* Descartes: an intellectual biography. — Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford U.P., 1995. — xx, 499 p.
- Gilson É.* Index scolastico-cartésien. — Paris: Vrin, 1979. — ix, 390 p.
- Girard A.* Les deux rationalismes: Blaise et René. — La Roche Rigault: PSR, 2011. — 163 p.
- Gouhier H.* La pensée métaphysique de Descartes. — Paris: Vrin, 1999 (1-e éd. 1962). — 410 p.
- Gouhier H.* La pensée religieuse de Descartes. — Paris: Vrin, 2006 (1-e éd. 1924). — 345 p.
- Gouhier H.* Pour une histoire des Méditations métaphysiques // Revue des sciences humaines. — 1951. — № 1. — P. 5–29
- Hertling G.* Frhr. von Descartes' Beziehungen zur Scholastik // Sitzungsberichte der philosph.-histor. Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften. — München: K. B. Akad. d. Wissensch., 1897, p. 339–381; 1899. — p. 3–36.
- Leibniz G.W.* Die philosophischen Schriften, Bd. 1–7 / Hrsg. von C.J. Gerhardt. — Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1875–1890.
- Marion J.-L.* Descartes: état de la question // Descartes / sous la dir. de J.-L. Marion. — Paris: Bayard, 2007. — P. 7–22.
- Marion J.-L.* Sur la théologie blanche de Descartes analogie: création des vérités éternelles et fondement. — Paris: PUF, 1981. — 488 p.
- Marion J.-L.* Sur le prisme métaphysique de Descartes: constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne. — Paris: PUF, 1986. — vi, 384 p.
- Marion J.-L.* Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae. — Paris: Vrin, 2000 (1-e éd. 1975). — 220 p.
- Rodis-Lewis G.* Descartes à la recherche de la vérité // Descartes et son oeuvre aujourd'hui. — Sprimont: Mardaga, 1998. — P. 19–28.
- Rodis-Lewis G.* Descartes: biographie. — Paris: Calmann-Lévy, 1995. — 371 p.
- Rodis-Lewis G.* L'individualité selon Descartes. — Paris: Vrin, 1950. — 252 p.

- Rodis-Lewis G. Le développement de la pensée de Descartes. — Paris: Vrin, 1997. — 223 p.
- The Method*, Meditations, and selections from the Principles of Descartes / transl. from the original texts with a new introductory essay, historical and critical, by J. Veitch. — Edinburgh: W. Blackwood, 1887. — clxxxi, 292 p.
- Watson R. Cogito, Ergo Sum: The Life of René Descartes Boston: David R. Godine, 2002. — viii, 375 p.

- ¹ Аби переконатися у цьому, достатньо погортати нещодавню монографію Бориса Тарасова [Тарасов, 2004: с. 277]: «в історичній перспективі головування самодостатньої рації через Декарта, Канта й Гегеля вело до її відосібнення від цілісної особистості й цілісного знання, безпосередньо пов'язаного з вірою, і до її активного самоствердження у філософії, що секуляризується». Показово, що автор, який видав першу книгу про Паскаля ще 1979 року [Тарасов, 1979], є філологом і письменником, тобто представником того середовища, яке постало основним носієм усталених стереотипів про Декарта-утверджувача «самодостатньої рації» і Паскаля, що прагнув «повернутися до втрачених трансцендентних початків, шукати шляхи духовного сходження до Світла, [...] досягнути внутрішньої єдності почуття, рації і волі, тіла, душі і духа, досягнути повноти “гіперлогічного знання” в цілісності існування» [Тарасов, 2004: с. 280]. Це стереотипне протиставлення, неймовірно архаїчне вже на тлі світових паскалезнавчих і, особливо, декартознавчих досліджень, здійснюваних від кінця 60-х рр., продовжує чудово почуватися у загальногуманітарному несвідомому, ірраціонально ігноруючи очевидні факти. Втім, не варто звинувачувати самих лише філологів. І в популярному радянському підручнику з історії філософії ХХ ст. можемо прочитати, що в останні роки життя Паскаль «дедалі гостріше нападає на Декартів “культ рації”» [Нарский, 1974: с. 135]. Маємо приклад дивовижної міждисциплінарної єдності в обстоюванні давнього просвітницького міфу. Серед україністичних в СРСР досліджень творчості Паскаля філософами варто вирізнити розвідки Галини Стрельцової [Стрельцова 1979a; 1979b; 1985; 1994], яка намагалась принаймні дистанціюватись як від химерних шестовських інтерпретацій, так і, взагалі, від плаского розуміння Декартового «раціоналізму» в сенсі «культу рації», від неухильної уваги до очевидних зв'язків між Декартом і Паскалем (хоча, при цьому, й не завжди демонструвала глибоке знайомство з деякими істотними аспектами вчення Декарта, зокрема, з вченнями про безпосереднє пізнання і досвід). Але ці праці, вочевидь, не вплинули на «масову» гуманітарну свідомість, яка й нині продовжує плекати традиційні стереотипи.
- ^{II} Обмежимося лише найпомітнішими публікаціями останніх років. Цікавою є книга Андре Жирара, фізика, що взявся порівняти особливості раціоналізму в Паскаля і Декарта [Girard, 2011]. Деякі статті збірника «Апологетика 1650—1802. Природа і благодать» [Apologetique, 2010] привертають увагу до співвідношення апологетичних стратегій Паскаля і Декарта. Привертають також увагу дві публікації Венсана Каро [Carraud, 2005; 2007], присвячені аналізу текстів Декарта як джерел Паскалевого мислення; особливо цікавим є оновлене видання монографії «Паскаль і філософія», де основні теми метафізики Декарта зображено як один з провідних об'єктів Паскалевої критики.
- ^{III} У передмові до другого видання цього твору Етьєн Жильсон відзначив своїх попередників [Gilson, 1979: р. I—II], авторів кінця ХІХ ст. Йдеться про Якоба Фрейденталю, чиє дослідження 1887 року [Freudenthal, 1887] вперше привернуло увагу вчених до масштабності схоластичного сегмента Декартової філософії. Також

Жильсоном відзначені розвідки англійського перекладача Декартових творів Джона Вейтча [The Method, 1887], Георга Гертлінга [Hertling, 1897—1899], а також словник Джеймса Марка Болдвіна [Dictionary, 1901: р. 631]. Хоч сама ідея схоластичних запозичень у картезіанстві й не нова, її висловлювали ще Декартові сучасники, наприклад, Ляйбніц [Leibniz, 1875—1890: Bd. IV, р. 311], лише наприкінці XIX ст. склались умови для її системного опрацювання.

- IV За часів СРСР в Україні декартознавчих досліджень не здійснювалось, та й на загаль вони були нечисленними. Офіційна радянська історія філософії особливо наголошувала на антисхоластичній спрямованості вчення Декарта, намагалась довести його атеїзм (принаймні прихований) та підкреслити матеріалізм його фізики, знецінивши при цьому «ідеалістичну» метафізику і понарікавши на «дуалізм». Але парадоксом є те, що у деяких працях 40-х рр., наприклад у Б.Е. Биховського [Биховський, 1940], нехай і вельми полемічний, але все ж діалог з західними концепціями відчувається значно виразніше, ніж у працях ідеологічно м'якших 70-х—80-х рр., коли, складається враження, провідні радянські історики філософії остаточно зійшли на шлях автаркції. Достатньо згадати вступну статтю В.В. Соколова до I тому творів Декарта з серії «Філософское наследие»: згадки про сучасних дослідників Декарта зосереджені лише в останньому, власне історіографічному, параграфі, причому добірка авторів є вельми хаотичною, а характеристики їхніх основних ідей, м'яко кажучи, не переконують в серйозному знайомстві з текстами. До того ж найрезонансніші на той час твори Ф. Альк'є, Ж. Родис-Левіс чи Ж.-Л. Марійона просто не згадані. Годі вже казати, щоби бодай одна праця сучасного іноземного дослідника зустрічалась у основному викладі статті — там автор покликається лише на самого Декарта і, звісно, на Маркса з Енгельсом.

Ця ж стилістика добре вписалася у пострадянське філософування. Наприклад, у відносно нещодавній канд. дисертації О.О. Зальотного перший розділ, присвячений описові місця і ролі поняття Бога у філософії Декарта, містить лише два посилання на тексти В.В. Соколова, п'ять — на Г.Г. Майорова, три — на М.К. Мамардашвілі, одне — на М.А. Гарнцева і жодного — на визнані у світі дослідження [Залетный, 2001: с. 11—19]. «Горизонтом» такого студіювання, очевидно, лишається полегшена версія «російськомовного світу», а сам автор воліє переважно лишатися з Декартом «віч-на-віч». Навіть у списку літератури зі 113 позицій він згадав лише вісім зарубіжних праць (найновіша — 1958 року), хоча йому, на відміну від В.В. Соколова, вже не загрожували звинувачення у низькопоклонстві перед «буржуазною» наукою. Нам відомий лише один дослідник Декарта радянського періоду, чий дослідження мали історико-філософську цінність, — М.А. Гарнцев [Гарнцев, 1987]. Зайве казати, що радянська історія філософії жодним чином не вплинула на світову, а з радянських дослідників у світі пам'ятають самого лише Я.А. Ляткера [див. Ляткер, 1975], на жаль, як показове втілення анти-історії філософії [Magion, 2007: р. 10].

- V У 1960—1996 рр., за неповними, безперечно, даними, у світі вишло друком 4402 присвячені Декартові публікації (з них до 1968 року — лише 457; відтоді щорічна їх кількість лише зростає). Серед цих публікацій 2682 є статтями (опрацьовано 850 наукових журналів). Цікаво виглядає мовний розподіл. Англійські публікації вперше в історії кількісно переважають франкомовні, 1745 проти 1334-х; далі публікації італійською (442), німецькою (363), іспанською (202), японською (115), нідерландською (55), польською (43) тощо; з публікацій російською враховано лише 8, українською чи китайською — жодної, що свідчить про неповноту переліку: насправді, він мав би бути ще більшим, адже відстежити геть усі публікації з якоїсь теми за сучасного інформаційного буму навряд чи можливо.

- VI Лат. *substantia* (первинне значення «майно», «засоби існування»); до речі, його грецький прототип, οὐσία, теж первинно означав «майно», «статки») походить від

дієслова *substare* — «міцно триматися», «витримувати»; «перебувати» «існувати»; *substare*, своєю чергою, утворене поєднанням слів *sub* — «під» і *stare* — «стояти», «твердо триматися», «зберігатися». У філософському ужитку *substantia* містить саме цю метафору надійної і необхідної закоріненості в бутті; якщо ж до цього сенсу додавався мотив існування через самого себе, то *substantia*, у лексиконі схоластики, отримувала назву *subsistentia* (див., наприклад, Тома Аквінський, *Сума теології* I, 29, 2 с).

- VII Наприклад, Мальбранш заперечує переконливість *cogito* шляхом критики самопізнання душі, позаяк воно здійснюється через «свідомість» або внутрішнє чуття. Свідомість — хоч і рідкісний для Декарта, але все ж вживаний ним термін. Для Мальбранша вона — один зі способів пізнання речей, фактично — здатність. Проте в мові Декарта «свідомість» не позначає здатності, це лише певна характеристика *cogitatio*, певний його аспект, як і сприйняття чи пізнання (VII, 176: 12—19). Декарт — не винахідник свідомості [Valibar, 2004]. Іменник *conscientia*, що лічені рази уживається у його латинських і ще рідше у французьких текстах, було б точніше перекладати як «усвідомлення», а не «свідомість». Декартова *res cogitans* критикою Мальбранша істотно змінюється: для першого яснота *conscientia* не є ясною окремою здатністю, відмінною від здатності мислити як такої.

Те саме й з критикою Канта, який до опису вчення Декарта залучає такі терміни, як «суб'єкт, що мислить» (*denkende Subjekt*), «суб'єктивне висновування ідей» (*subjektive Anleitung der Ideen*), «об'єктивна дедукція» (*objektive Deduktion*) тощо. Але в Декарта ще немає «суб'єкта, що мислить», є лише «рiч, що мислить», він не знає модерного протиставлення «суб'єктивного» і «об'єктивного», розуміючи «об'єктивну реальність» абсолютно по-схоластичному, як *tantum realitas objectiva*, «усього лише об'єктивну реальність» ідей (VII, 41: 4). Прикладів своєрідності Декартових термінології і поняттєвого устрою вистачить не на одну монографію. Тим цікавіше дізнатись, чим для самого Декарта була *res cogitans* як *substantia* (VII, 44: 22—23).

- VIII Існує декілька сучасних життєписів Декарта, кожен з яких має свої виразні переваги [Gaukroger, 1995; Watson, 2002; Clarke, 2006]. Ми надалі звертатимемось переважно до книги Ж. Родис-Левіс [Rodis-Lewis, 1995], яка вважається найавторитетнішим дослідженням у цьому жанрі.
- IX Зрештою, навіть у сучасних французьких перевиданнях авторитетного тритомовика філософських творів Декарта, вперше виданого у 1963—1973 рр. Ф. Альк'є, читаємо, що Декарт навчався у Ла-Флеш з 1606 по 1614 рр. [Descartes, 2001: t. I, p. 25].
- X Позиція о. Бає, який датував цю подію листопадом 1628 р., нині піддається досить переконливій критиці [Rodis-Lewis, 2005: p. 100—101].
- XI П. де Берюль (4.02.1675—2.10.1629) і Д. Гвіді ді Баньо (1578—24.07.1641) стали кардиналами в один день, за підсумками консисторії від 30.08.1627 р. Проте першому сан було надано на прохання короля Людовіка XIII, і хоча де Берюль, через скромність, відмовився від наданої честі, папа Урбан VIII прямо зобов'язав його визнати це рішення. Натомість Гвіді ді Баньо папа призначив кардиналом *in pectore*, тобто без офіційного оголошення імені призначеного; таке оголошення відбулось на консисторії 19.11.1629 р.; кардинальську шапку прийняв 26.05.1631.
- XII То наскільки можна довіряти оповіді Бає? Короткий опис зібрання у нунція знаходимо й у цитованому вище листі Декарта до Вілебресьо, і у першій Декартовій біографії, написаній П'єром Борелем [Borello, 1656: p. 4—5], що був особисто знайомим з Вілебресьо. Бає послуговувався обома цими джерелами, а також спогадами Клода Клерсельє, друга Декарта, перекладача і видавця його творів, не надрукованих за життя. Втім, про зміст цих спогадів можна лише здогадуватись, натомість фактом залишається те, що оповідь Бає сповнена подробиць, відсутніх у

будь-якому перевірюваному джерелі. Достеменно доведено, що головний недолік книги Бає (яка й досі є неоціненним джерелом інформації про життя Декарта) — сама стилістика викладу: автор в однаковій тональності описує як події, засновані на достовірних документах, так і свої власні довільні здогадки, покликані зарадити нестачі фактів. Тож одне з двох: або спілкування Картезія з кардиналом де Берюль відбувалося справді так, як читаємо у Бає, або дещо цей автор все ж таки вигидав задля зв'язності оповіді.

Анрі Гує вважав, що оповідь про візит Декарта до кардинала і про обітницю, складені перед останнім, є цілком правдоподібною на тій підставі, що видатному прелатові був не чужим мотив науки як служіння: ми повинні працювати над науками не для самовдоволення, а задля вдоволення «Бога й нашого ближнього» [див. Gouhier, 2006: p. 63]. Втім, у сучасних дослідженнях такий характер кардиналового «заповіту» береться під сумнів. Спроба Гує на підставі досить неоднозначної цитати перетворити містика, яким був де Берюль, на ледь не ентузіаста прогресу науки і техніки видається непереконливою, до того ж, ані у 1627, ані у 1628 рр. Декарт ще не займався медициною [Rodis-Lewis, 1995: p. 102]. (Втім, слід зазначити, що Гує не заперечував і проти того, що саме де Берюль вирішально вплинув на Декартові апологетичні наміри.)