УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-4-184-195

Был ли исходный скептицизм Р. Декарта всего лишь пропедевтическим?

В. П. Горан

*Институт философии и права СО РАН
Новосибирск, Россия*

Аннотация

Раскрыта роль использования Декартом сомнения в реальности существования решительно всего как пропедевтического. А именно, Декартом это сделано, чтобы фактически признать несомненность для ума человека существования единственно его самого. И это определило дуалистическую суть всей его философской позиции. Она – проявление его стремления сочетать концептуально не сочетаемое: ориентацию и на науку, и на религию.

Ключевые слова

Декарт, сомнение, человек, ум, тело, бог, дуализм

Для цитирования

Горан В. П. Был ли исходный скептицизм Р. Декарта всего лишь пропедевтическим? // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 4. С. 184–195. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-4-184-195

Was R. Descartes' initial skepticism merely propaedeutic?

V. P. Goran

*Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

Abstract

The role of Descartes's use of doubt in the reality of the existence of everything as propaedeutic is revealed. Namely, this is done to actually recognize the certainty for the mind of man of the existence of only himself. And this determined the dualistic essence of the entire philosophical position of Descartes. It is a manifestation of his desire to combine conceptually incompatible: orientation both to science and religion.

Keywords

Descartes, doubt, man, mind, body, God, dualism

For citation

Goran V. P. Was R. Descartes' initial skepticism merely propaedeutic? *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 4, p. 84–195. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-4-184-195

© Горан В. П., 2019

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 4
Siberian Journal of Philosophy, 2019, vol. 17, no. 4

На мысль написать данную статью меня натолкнуло следующее рассуждение Р. Декарта. В небольшом по объему тексте «Замечания на некую программу...» он в ответ на утверждение анонимного автора привлечшей его внимание «программы», что в его, Декарта, философской позиции особая роль принадлежит сомнению, причем сомнению и во всем, и радикальному, обращает внимание читателя на следующую, по его самооценке, действительно присущую его позиции специфику. А именно, Декарт указывает на то, что вопреки утверждениям автора этой «программы» он «никогда не говорил, будто *следует отрицать Бога или что он может нас обмануть, что надо во всем сомневаться и полностью отвергать достоверность чувств, а также что сон неотличим от бодрствования и т. п.*...» [Декарт, 1989в. С. 478]. Курсивом часть этого текста Декарта выделена как принадлежащая анонимному автору рассматриваемой им «программы». И далее Декарт следующим образом реагирует на это приведенное им высказывание анонима: «...здесь перед нами весь набор возражений, когда-либо делавшихся мне невежественными клеветниками. Напротив, я в самых четких выражениях все это отрицал и опровергал с помощью сильнейших аргументов – осмелюсь даже добавить, более сильных, нежели у кого-либо до меня. Но дабы изложить это наиболее рельефно и действенно, я представил в начале моих “Размышлений” указанные моменты как сомнительные и не мною первым придуманные, но даже уже на все лады обыгранные скептиками. Однако что может быть более несправедливым, чем приписывать какому-либо автору мнения, приводимые им с единственной целью их опровергнуть? Может ли быть что-то более нелепое, чем воображать, будто эти мнения – по крайней мере в то время, когда их излагают, но еще не успели опровергнуть, – приводятся в качестве догм?» [Там же. С. 478–479].

Как видим, сам Декарт оценивает здесь свое сомнение во всем как всего лишь, – используя слово, которое он здесь не употребляет, – пропедевтическое, подготовительное, а именно, и на этом Декарт делает акцент в приведенном только что тексте, как подготавливающее читателя к последующему его опровержению. Причем, отмечу тоже от себя, что для того, чтобы оно было таковым, оно должно быть основательным. И ведь таким оно и было у Декарта. Действительно, оно состояло в том, что Декарт предлагает усомниться в реальности существования ни мало ни много, а решительно всего. Однако в реализации этого своего намерения он доходит в оценке степени возможной сомнительности до рассмотрения сомнения в существовании того, в истинности признания чего реально существующим, сомневаться уже невозможно. Таков, по Декарту, вывод нашего ума о безусловной несомненности единственно самого акта его мышления, оценивающего на сомнительность или несомненность собственное существование. Этот вывод Декарт и делает, причем не только в изданной в 1641 г. работе «Размышления о первой философии...» (см.: [Декарт, 1994а. С. 21–22]), на которую

он ссылается в процитированном мной выше тексте «Замечаний...», и даже не в ней впервые. До этого он сделал его в сочинении «Рассуждение о методе...» (см.: [Декарт, 1989а. С. 268–269]), изданном в Лейдене в 1637 г., а после этого уже в 1644 г. – в трактате «Первоначала философии» (см.: [Декарт, 1989б. С. 316]), изданном в Амстердаме.

Заслуживают внимания следующие особенности перечисленных изданий. Если «Рассуждение о методе...» и «Первоначала философии» были изданы в Нидерландах и на французском языке, то «Рассуждения о первой философии...» – в Париже и на латинском языке. Вот как сам Декарт объясняет эти языковые их особенности. «Вопросы о Боге и человеческом я уже затронул в труде “Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках”, изданном на французском языке в 1637 году: там я не столько тщательно рассмотрел эти проблемы, сколько бегло коснулся их, дабы из суждений читателей понять, каким образом следует трактовать их впредь. Эти проблемы показались мне столь важными, что я не раз усматривал необходимость возвратиться к их исследованию; в их разработке я следую столь неизбитым, далеким от общепринятого путем, что мне показалось вредным издавать это сочинение на французском языке, в общедоступной форме, – я опасался, как бы более слабые умы не вообразили, будто они могут вступить на подобный же путь» [Декарт, 1994а. С. 9].

Тот, можно сказать, историко-философский факт, что два из трех отмеченных мной только что произведений, в которых Декартом сделан вывод о несомненности для его ума существования единственно самого этого ума, опубликованы на французском языке в Нидерландах, а вот во Франции третье опубликовано уже на латинском, заслуживает, повторю, внимания. Ведь, как признается в только что цитированном тексте сам Декарт, сделал он это осознанно, а именно, руководствуясь целью сделать это третье издание недоступным для, как он выражается, слабых умов, т. е. фактически для достаточно широкой аудитории. Не в меньшей степени в этой связи заслуживает внимания и тот тоже немаловажный историко-философский факт, что, прежде чем опубликовать во Франции этот текст даже на латинском языке, Декарт разослал его авторитетным там в это время церковникам с целью, как он сам утверждает, получения от них критических замечаний и внесения в него соответствующих исправлений (см.: [Там же. С. 8]).

Вместе с тем нельзя не признать, что это обращение Декарта именно к церковникам наглядно демонстрирует его озабоченность тем, не встретит ли вся его философская концепция в целом отторжения со стороны католической церкви. И это, на мой взгляд, неудивительно, если иметь в виду, что во Франции, как и в других западноевропейских странах, где и во времена Реформации, и в последующем сохранила свои позиции католическая церковь, в XVI–XVII вв. свирепствовала инквизиция. Более того, на ситу-

ацию во Франции времени обращения Декарта к церковникам по поводу своей книги в этом плане не могло не оказывать влияние то обстоятельство, что всего 69 годами ранее, в 1572 г., имело место событие, получившее название Варфаломеевская ночь – массовая резня гугенотов католиками, признавшими гугенотов отступниками от католической веры как единственно подлинной. То, что в связи с намерением опубликовать это свое произведение во Франции Декарт был действительно озабочен и вопросом о том, какой будет реакция на это идеологов католической церкви, подтверждает текст его обращения (в форме, разумеется, приветствия) к членам теологического факультета в Париже, которых он считал теми признанными церковными авторитетами, если не прямое одобрение, то отсутствие полного неприятия его концепции со стороны которых может обезопасить его от преследования инквизицией.

Действительно, кроме того, что Декарт стандартно для ситуации обращения в те времена к священнослужителям именует их учеными и славнейшими (см.: [Декарт, 1994а. С. 4]), уже в самом начале текста этого обращения он выражает надежду, что его адресаты найдут достойной поддержки причину, побудившую его предложить их вниманию свое произведение. Впрочем, какова конкретно эта причина, Декарт здесь не говорит. Но данные для того, чтобы эту причину можно было усмотреть, текст его обращения все же содержит. Действительно, в этом обращении к теологам Декарт прямо выражает надежду на их покровительство. Привожу эту часть его текста: «...каковы бы ни были мои доводы..., я не надеюсь, что мои усилия увенчаются успехом, если вы не окажете мне своего покровительства» [Там же. С. 7]. Показательно также, что в этом обращении к теологам Декарт откровенно льстит им, восхваляя их авторитет, проницательность, прочие интеллектуальные достоинства (см.: [Там же. С. 7–8]) и именую их «всегдашними и величайшими столпами католической церкви» [Там же. С. 8].

Таким образом, и языковые особенности самого подготовленного Декартом к опубликованию во Франции произведения, и текст его обращения к церковникам за поддержкой этого издания дают основание видеть, что у него была надежда осуществить двойную подстраховку от инквизиции: 1) латинский, а не французский, язык этого издания как ограничивающий доступ к нему широкой читательской аудитории; 2) специальные усилия, направленные на то, чтобы заручиться именно письменными свидетельствами отсутствия серьезного неприятия его мировоззренческой концепции со стороны церковных авторитетов во Франции. И о том, чтобы эти их свидетельства были письменными, Декарт позаботился специально. Ведь он в обращении к церковникам сформулировал следующее свое пожелание: «...я желал бы, чтобы после одобрения моих доводов относительно существования Бога и отличия души от тела... вы сообразовали публично засвидетельствовать это» [Там же.]

Священнослужители высказали в ответных письмах Декарту свои пожелания-замечания, на которые он отреагировал ответными письмами к ним (см.: [Декарт, 1994б]). И содержательный характер этой переписки был фактически демонстрацией отсутствия у церковных авторитетов непримиримо-враждебного неприятия концептуальных основ позиции Декарта, т. е. это было как бы выражением принципиального отсутствия у них несогласия на публикацию этого его произведения.

В связи с рассматриваемым мной сейчас обращением Декарта фактически за поддержкой к церковникам заслуживает также быть отмеченной еще одна особенность уже самого текста произведения, которое он предоставил по сути дела на их суд. А именно, чтобы угодить церковникам, Декарт в самом тексте «Размышления...» допускает утверждения, явно несуразные для представителя науки, тем более такого ранга, к каковому реально он принадлежал, но не только приемлемые, а обязательные для адепта христианского вероучения. Из особенно в этом смысле показательных утверждений прежде всего отмечу сделанное Декартом в русле христианской веры в то, что (использую его собственную формулировку) «душа не погибает вместе с телом» [Декарт, 1994а. С. 4]. Наряду с уверенностью «в существовании Бога» положение о бессмертии души человека Декарт полагает основным «среди тех, кои надлежит доказывать скорее доводами философии, нежели теологии» [Там же]. И в свете этого его заявления особенно показательным оказывается то, что он допускает вопиющую несуразность именно при попытке через немногим более полусотни страниц оправдать веру в бессмертие души именно как всего лишь веру.

Речь сейчас веду о выводе, сделанном Декартом из рассмотрения следующей ситуации. Пр процитирую соответствующие части текста самого Декарта. Сначала он информирует читателя: «...я когда-то слышал от тех, у кого были ампутированы голень или предплечье, что им порой кажется, будто они до сих пор ощущают иногда боль в тех частях тела, которых у них уже нет». И сразу же, в этом же предложении Декарт делает следующее уже собственное заключение о доверии уже к своим ощущениям: «и я не могу быть уверен в том, что испытываю боль в каком-либо моем члене, хотя я эту боль и ощущаю» [Там же. С. 61, 62]. Рассуждая здесь же далее о фактах, явно указывающих на то, что, как он сам выражается, «Природа учит меня также, что... я теснейшим образом сопряжен с моим телом и как бы с ним смешан, образуя с ним, таким образом, некое единство» [Там же. С. 65], Декарт, с одной стороны, приходит к следующему заключению. «Ибо, конечно, ощущения жажды, голода, боли и т. п. суть не что иное, как некие смутные модулы мышления, происходящие как бы от смешения моего ума с телом» [Там же]. Но тремя страницами ниже читаем делаемое Декартом утверждение, которым, с другой стороны, он полностью дезавуирует суть только что приведенного мной его собственного высказывания о «смешении» у человека

ума с телом. Более того, это утверждение, как мы сейчас будем иметь возможность убедиться в этом, фактически и представляет собой образчик явного интеллектуального если не сознательно осуществленного шулерства, то, по меньшей мере, самообмана со стороны его автора.

Вот это утверждение: «...хотя создается видимость, будто весь мой ум целиком связан с моим телом, если ампутировать мне ногу, руку или любую другую часть тела, уму моему, как я понимаю, не будет нанесено никакого ущерба...» [Там же. С. 68]. Почему я оцениваю это утверждение как интеллектуальное шулерство или самообман со стороны его автора? Дело в том, что Декарт ведет речь о ситуации, когда ампутируют, как он утверждает, именно «любую... часть тела» человека, и такая операция, как категорически оценивает наш философ ее последствия, якобы не наносит уму этого человека «никакого ущерба». И в этом-то Декарт определенно, выражусь теперь помягче, не убедителен: голова ведь тоже одна из частей тела человека, и если ампутировать и ее, сохранится ли его ум именно у него? В данном тексте Декарт и не задается этим вопросом, и, соответственно, не дает здесь ответа на него. Вместе с тем именно в этом произведении для него было настолько значимо и угодить церкви, и, разумеется, не дать лишнего повода усомниться в его приверженности дуалистическому миропониманию, что он возможность этого вопроса здесь даже не замечает или, не исключено, делает вид, что не замечает. Ибо для чего Декарту понадобилось обосновывать независимость ощущений человеком частей собственного тела от того, существуют ли они реально? Ответ на этот вопрос очевиден: ему надо выдерживать свою позицию признания полной независимости от тела человека его мышления, к каковому он относит, как мы вскоре увидим это, «также способная чувствовать и образовывать представления». Но в данном конкретном месте этих своих усилий Декарт допускает грубую некорректность. Действительно, он берет факты, относящиеся к отдельным частям тела человека, а вывод, якобы опираясь на эти факты, делает относительно всего тела в целом. Но, повторю, по-видимому, Декарт все же в какой-то мере сознавал отмеченную мной только что неубедительность такого вывода. Более того, далее, а именно на этой же странице, к вранью относительно безущербности для ума человека ампутации любой части его тела, а соответственно, как я уже отмечал, и его головы, Декарт присовокупляет тоже определенно продукт своей фантазии, выраженный утверждением, что в отличие от любого тела, как допускающего возможность расчленения его на части, ум человека неделим (см.: [Там же]). И исходя из этих двух своих фантазий, он делает следующее заключение: «...одного только этого было бы довольно, чтобы убедить меня в абсолютном отличии ума от тела, если бы даже других источников познания у меня пока не было» [Там же. С. 69].

С учетом того, что вера Декарта в бессмертие того, что он (и, конечно же, не только он) именует человеческой душой, была, как это определенно подтверждает даже его фактическое нежелание рассматривать ситуацию невозможности для человека мыслить, если этого человека обезглавить, показательна та роль, которую наш философ отвел вопросу своего «я» о собственном существовании для обоснования своей позиции в философии, причем по всем ключевым ее пунктам. И результат подхода Декарта к определению этой позиции сложился как раз в итоге реализации им, – пусть по его, как мы видели, оценке как искусственно примененного, – метода предварительного радикального сомнения во всем. Ведь предпосылку специфики его философской позиции реально и составило признание им единственно несомненным утверждения о безусловной реальности существования только души человека как именно бестелесной.

И здесь следует отметить, что наряду с только что отмеченной мной некорректностью вывода Декарта о полной независимости от тела человека его мышления следует иметь в виду и еще одно обстоятельство. Декарт фактически исходит из учета способности ума сосредоточиться на том, что тот делает предметом своего внимания, абстрагируясь от всего остального. Это он и демонстрирует следующим своим рассуждением: «Я – мыслящая вещь, т. е. вещь сомневающаяся, утверждающая, отрицающая, мало что понимающая, много не ведающая, желающая, не желающая, а также способная чувствовать и образовывать представления. Но, как я имел случай заметить раньше, хотя все то, что я чувствую и представляю себе, вне меня может оказаться ничем, тем не менее способы (*modi*) мышления, кои я именую чувствами (*sensus*) и представлениям (*imaginationes*), поскольку они – способы одного лишь мышления и ничего больше, я с уверенностью могу считать своими внутренними свойствами» [Там же. С. 29]. А завершается это рассуждение Декарта следующим признанием его итогового для него характера. «Итак, здесь я в немногих выражениях подытожил все то, что до сих пор я подметил как известное мне» [Там же].

Как видим, наличие способности у человеческого ума абстрагироваться от всего, что не есть способы его «одного лишь мышления», Декарт оценивает как основание для вывода, что «все то, что я чувствую и представляю себе, вне меня может оказаться ничем». И Декарт счел это достаточным для дуалистического вывода о реальной и полной независимости и, соответственно, отделимости ума от тела человека в такой степени, что утверждает продолжение существования ума конкретного человека и после смерти его тела. Вывод этот он сформулировал в «Рассуждении о методе...»: «...наша душа имеет природу, совершенно независимую от тела, и, следовательно, не подвержена смерти одновременно с ним. А поскольку не видно других причин, которые могли бы ее уничтожить, то, естественно, из этого склады-

вается заключение о ее бессмертии» [Декарт, 1989а. С. 285]. Причем значимость, которую Декарт придавал этому выводу, была такова, что вывод этот определил специфику всей его философии в целом: дуализм бестелесных духовных сущностей, а именно, бестелесных человеческих душ и тоже совершенно бестелесного бога, с одной стороны, и телесного мира, включая тела людей, с другой.

В концентрированной форме это самое существенное в его философской позиции и изложено в произведении, изданном в 1637 г. в Нидерландах. Так что, несмотря на приведенную выше оценку самим Декартом этого своего обращения к соответствующим темам как всего лишь их беглого касания, суть своей позиции он изложил там вполне внятно, отчетливо, с достаточной для ее понимания степенью полноты. А главное, что следует иметь в виду при обращении к этому более раннему изложению Декартом своего использования радикального скептицизма для решения фундаментальных проблем философии, это то, что в содержательном плане суть этой его позиции в дальнейшем не претерпела изменений. Более того, это изложение у Декарта обладает немаловажным преимуществом для понимания его позиции, а именно, концентрированной подачей самого существенного в ней и, соответственно, предоставлением возможности для читателя сосредоточиться именно на этом. И нам ведь тоже для того, чтобы получить ответ на вопрос, формулировкой которого является название данной статьи, необходимо сконцентрировать свое и, соответственно, читателя внимание на сути того в позиции Декарта, что фактически содержит ответ на этот вопрос. С учетом этих обстоятельств продолжение рассмотрения этой сути я и буду осуществлять, обратившись к этому более краткому варианту интересующей меня сейчас составляющей позиции Декарта.

«Итак, отбросив все то, относительно чего мы можем каким-то образом сомневаться, и, более того, воображая все эти вещи ложными, мы с легкостью предполагаем, что никакого Бога нет и нет ни неба, ни каких-либо тел, что сами мы не имеем ни рук, ни ног, ни какого бы то ни было тела; однако не может быть, чтобы в силу всего этого мы, думающие таким образом, были ничем: ведь полагать, что мыслящая вещь в то самое время, как она мыслит, не существует, будет явным противоречием. А посему положение *Я мыслю, следовательно я существую* – первичное и достовернейшее из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования» [Декарт, 1989б. С. 316]. Или, приведу как в «письме к французскому переводчику "Первоначал философии"...» он сам оценивает значимость для него этого вывода и при этом дополнительно разъясняет что именно он имеет в виду под «Я». «Итак, для того, кто стал бы сомневаться во всем, невозможно, однако, усомниться, что сам он существует в то время, как сомневается; кто так рассуждает и не может сомневаться в себе самом, хотя сомневается

во всем остальном, не представляет собой того, что мы называем наши телом, а есть то, что мы именуем нашей душой или способностью мыслить» [Там же. С. 306].

Вот в этом, сделанном Декартом выводе из осуществленной им специально процедуры радикального сомнения, направленной на отыскание того, в чем даже при таком подходе сомнение невозможно, уже содержится и вполне отчетливо проявляется дуалистическая суть его философской позиции. Действительно, итоговый для Декарта результат такого сомнения – признание существования мышления человека независимо от непризнания реальности существования его тела есть как бы первоначальная в его аргументации декларация дуализма духовного и телесно-материального. Таким образом, и здесь это декларируемое всего лишь признание субъектом существования себя как мыслящего безотносительно ко всему иному, в том числе и материальному миру, включая собственное тело, является для Декарта основанием дуалистически обособить мышление человека, объявив его самостоятельной субстанцией, от всего телесного – и от собственного тела человека, и от окружающего материального мира. Ведь в выводе этом объявляется, что единственно несомненным надлежит признать существование того, что он именует человеческой душой как именно способностью мыслить. А существование не только всего телесного вне нас, но и нашего тела представляется для нас при таком подходе сомнительным. Словом, исходным в силу своей несомненности для так понимаемого субъекта (как исключительно духовного и совершенно обособленного от всего телесного) у Декарта фактически объявляется концентрация внимания этого самого субъекта на несомненности для него его существования при возможности сомнения в реальности существования всего остального. Тем самым Декарт сам обнажает как суть своей философской позиции, а именно, центральную роль в ней концентрации внимания на понимаемом как нечто бестелесное субъекте познавательной деятельности, а соответственно и субъективистского характера всей своей позиции, так и, как следствие этой ситуации, фактически осуществляет заострение и актуальности и, вместе с тем, проблемного характера не только обоснования, но даже и признания значимости того, что в научном познании к задачам первостепенной важности принадлежит и познание окружающей телесной действительности. А сделать это на уже заявленной им субъективистской основе оказывается далеко не просто, что и проявляется у самого Декарта в том, что отнюдь не убедительным оказывается предлагаемое им решение созданной самим этим его подходом задачи обоснования как реальности существования не только тела самого человека и всего остального телесного мира, но и признаваемого им реально существующим бога как и бестелесного, и потустороннего,

внешнего всему мирозданию. И этот фактически преподанный Декартом, но им самим так и не осознанный, историко-философский урок до сих пор представителями ряда философских направлений реально не воспринят, игнорируется, что наглядно демонстрируют, например, энтузиасты феноменологического направления в философии XX и текущего XXI веков.

Если подойти к факту дуалистического характера философской позиции Декарта исторически, то следует признать, что он – продукт стремления нашего философа сочетать концептуально не сочетаемое: ориентацию одновременно и на науку, которой он сам был одним из наиболее активных и результативных творческих и, более того, наиболее авторитетных для своего времени ее создателей, и на религию, еще доминирующую тогда в обществе и общественном сознании, в том числе и в его индивидуальном сознании. Немаловажно также не оставлять без внимания деятельность тогда церковной инквизиции. В свете этого последнего обстоятельства Декарта можно понять: угроза преследования со стороны церковников вынуждала его делать заявления в приверженности религиозным глупостям. И то, что даже человек столь выдающегося интеллекта был вынужден так себя вести, – это действительно позор, но не самого этого человека, не Декарта, а церковных деятелей. Так что рассмотренные здесь составляющие текстов Декарта в памяти той части человечества, которая свободна от религиозных фантазий, будет играть также и роль позорных памятников церковного мракобесия в XVII в.

Что же касается вопроса, сформулированного в названии данной статьи, то с учетом всего вышеизложенного ответить на него не представляет труда. Исходный скептицизм Декарта оказался не только пропедевтическим, т. е. всего лишь подготовившим вывод о несомненности существования субъекта, задающегося вопросом о реальности существования чего бы то ни было, в том числе и себя самого. Дело в том, что этот скептицизм обусловил специфику всей философской позиции Декарта в целом и прежде всего то в ней, что определило ее дуалистический характер. Ведь именно следствием того, что свою философскую позицию он определил, базируясь на осуществлении процедуры преодоления тотального скептицизма, было признание им единственно несомненным для него при таком подходе существования себя как исключительно мыслящего, т. е. духовного, бестелесного существа. А определившее дуалистический характер его философии признание им только после этого также и существования бога и телесного мира было у Декарта уже результатом его интеллектуальных усилий преодолеть фундаментальную ограниченность отмеченного только что следствия его исходного скептицизма, пусть и всего лишь, по его оценке, такого, который я именую здесь пропедевтическим.

Список литературы / References

- Декарт Р.** Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль. 1989а. Т. 1. С. 250–296.
- Descartes R.** Rassuzhdenie o metode, chtoby verno napravlyat' svoi razum I otys-rivat' istinu v naukakh [Reasoning about a method to correctly direct your mind and seek truth in the sciences]. In: Descartes R. Sochineniya: V 2 t. [Works: In 2 vols]. Moscow, Mysl' Publ., 1989a, vol. 1, p. 250–296. (In Russ.)
- Декарт Р.** Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль. 1989б. Т. 1. С. 297–422.
- Descartes R.** Pervonachala filosofii [The beginnings of philosophy]. In: Descartes R. Sochineniya: V 2 t. [Works: In 2 vols]. Moscow, Mysl' Publ., 1989b, vol. 1, p. 297–422. (In Russ.)
- Декарт Р.** Замечания на некую программу, изданную в Бельгии в конце 1647 года под заглавием: Объяснение человеческого ума, или разумной души, где поясняется, что она собой представляет и какой может быть // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989в. Т. 1. С. 461–480.
- Descartes R.** Zamechaniya na nekuyu programmu, izdannuyu v Bel'gii v kontse 1647 goda pod zaglaviem: Obyasnenie chelovecheskogo uma, ili razumnoi du-shi, gde poynasyat'sya, chto ona soboi predstavlyaet I kakoi mozhet byt' [Remarks on a certain programme published in Belgium at the end of 1647 under the title: an Explanation of the human mind, or rational soul, which explains what it is and what it can be]. Sochineniya: V 2 t. [Works: In 2 vols]. Moscow, Mysl' Publ., 1989v, vol. 1, p. 461–480. (In Russ.)
- Декарт Р.** Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1994а. Т. 2. С. 3–72.
- Descartes R.** Razmyshleniya o pervoi filosofii, v koikh dokazyvaetsya suschest-vovanie Boga I razlichie mezhdru chelovecheskoi dushoi I telom [. Reflections on the first philosophy, in which it is proved the existence of God and the difference between the human soul and body]. Sochineniya: V 2 t. [Works: In 2 vols]. Moscow, Mysl' Publ., 1994a, vol. 2, p. 3 – 72. (In Russ.)
- Декарт Р.** Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1994б. Т. 2. С. 73–417.
- Descartes R.** Vozrazheniya nekotorykh uchenykh muzhei protiv izlozhennykh vy-she «Razmyshlenii» s otvetami avtora [Objections of some pundits against the above “Reflections” with the author’s answers]. Sochineniya: V 2 t. [Works: In 2 vols]. Moscow, Mysl' Publ., 1994b, vol. 2, p. 73–417. (In Russ.)

Материал поступил в редколлегию

Received

14.10.2019

Сведения об авторе / Information about the Author

Горан Василий Павлович, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения РАН (ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия)

Vasily P. Goran, Doctor of Sciences (Philosophy), professor, Chief Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS (8 Nikolaev Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation)

goran@philosophy.nsc.ru