

# Платон и платоноведение

Ирина Протопопова

## Платон и Декарт: «радикальное сомнение»

IRINA PROTOPOPOVA

PLATO AND DESCARTES: THE “RADICAL DOUBT”

**ABSTRACT.** The article continues the topic “Plato and phenomenology”, touched upon by the author in a number of previous works, where Plato is considered as the first representative of transcendentalism in European philosophy, that is, a philosopher looking for the intelligible foundations and conditions of thinking and cognition: for him, it is the “Good” (*R.* 508a–509d) and *eide* (*Prm.* 135cd). In this context, the author also refers to Descartes and Husserl, who both, each in his own right, are qualified representatives of the transcendental tradition. In this article the author considers doubt as such in Plato and Descartes, believing that in the context of transcendentalism, a comparative study of “radical doubt”, “phenomenological reduction”, and “transcendental level of mind” in different representatives of the trend is required. The analysis of a number of passages from Plato’s dialogues (primarily, *Alcibiades I* and *Theaetetus*), as well as Descartes’ treatises *Rules for the Guidance of the Mind* and *Reflections on the First Philosophy*, leads to the following conclusions. Plato’s Socrates comes to radical doubt fundamentally in dialogue with others; it can be said that for him, the guarantee of truth is discovery of the same unchanging transcendental reality in both the questioner and the responder. Descartes does not conduct a dialogue with others, but turns exclusively to his own consciousness, thereby questioning the existence of these “others”. Moreover, Plato insists on the need to completely purify the soul from everything empirical and even rational, whereas for Descartes the area of *cogitare* is very extensive and includes, in addition to reason, desires, imagination, and feelings. Different methods of applying doubt in research lead to different types of reduction and, accordingly, different ways of understanding transcendence and transcendentalities.

**KEYWORDS:** Plato, Descartes, radical doubt, phenomenological reduction, transcendental philosophy, transcendence, dialogue, *aporia*.

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т.  
Платоновские исследования / Platonic Investigations 17.2 (2022) DOI: 10.25985/Pl.17.2.01

Эта статья продолжает тему «Платон и феноменология», уже затронутую мной в ряде работ<sup>1</sup>. Контекст феноменологии выбран не случайно. Я считаю Платона первым представителем трансцендентализма в европейской философии, то есть философом, ищущим умопостигаемые основания и условия мышления и познания: для него это «благо» (*R.* 508a–509d) и эйдосы (*Prm.* 135cd). Можно сказать, что начало этой традиции заложил Парменид<sup>2</sup>, но Платон впервые сделал ее сознательной стратегией. Трансцендентальная философия с необходимостью предполагает «усомнение» любых внешних для ума условий мышления и тем самым — осуществление некоторой редукции: первое можно назвать «радикальным сомнением», второе — условно — «феноменологической редукцией», в результате которой возможно усмотрение искомым трансцендентальных условий ума.

Декарт и Гуссерль, каждый в своей модификации, полноправно представляют трансцендентальную традицию, но и по отношению к Платону я не считаю использование соответствующих терминов модернизацией и анахронизмом. Более того, Гуссерль сам называет себя «феноменологическим платоником» и говорит, что, сам того не зная, всегда занимался платоновскими проблемами<sup>3</sup>. Разумеется, выводы о «трансценденталиях» и их интерпретация разнятся у трех названных философов, а специфика платоновского варианта относится прежде всего к роли *трансцендирования* в поиске условий и оснований мышления. Именно в силу такой разности кажется бесполезным сопоставить, какую роль играет у них сомнение и каким именно образом осуществляется редукция; думается, такой сравнительный анализ поможет и высветить общие проблемы трансцендентализма, и показать историко-культурную специфику разных его версий.

Сначала несколько слов о сомнении в целом. Если имеется в виду обыденный смысл «сомнения», невозможно избежать темы выбора. Предметом сомнения может выступить что угодно:

---

<sup>1</sup> См. Протопопова 2020, 2021a, 2021b, 2022.

<sup>2</sup> См. Протопопова 2022.

<sup>3</sup> Ср. Husserl 1994: 427–428. См. Kim 2019 на тему «Платон и Гуссерль».

купить лошадь или корову; надеть красное платье или белое; проголосовать на выборах за Иванова или Сидорова, и т.д. Критерием выбора могут быть самые разные соображения: прагматические, этические, эстетические и прочие. Но есть особая сфера сомнений — когда мы сомневаемся, является ли нечто подделкой или оригиналом, и неважно, идет ли речь о произведениях искусства, ювелирных украшениях или каких-то брендовых вещах. В этой области сомнение определенным образом приближается к теме различения истины и лжи, каковое определяет роль сомнения в науке и философии. В науке выбор той или иной позиции определяется доказательством (по крайней мере, так декларируется в точных науках), философия же отличается тем, что ее положения нельзя доказать, это скорее некий совершенно особый опыт, который в той или иной степени поддается воспроизведению.

Попытаемся понять, какой опыт связан с проблемой сомнения у Платона и Декарта<sup>4</sup>.

#### *Сомнение у Платона*

Сама максима платоновского Сократа, известная в виде расхожей фразы «знаю, что ничего не знаю», выступает девизом радикального сомнения. В «Апологии» Сократ рассказывает, как он ходил к разным людям (политикам, поэтам, ремесленникам), выспрашивая, что́ они знают, и оказалось, что они не могли рассказать ему об основаниях собственных действий, то есть основывались не на знании, а на мнении, вдохновении и некоем искусстве. Однако они не понимали зыбкости своих представлений, пока Сократ не вводил их в состояние *апории* (*ἀπορία*), интеллектуального тупика, наглядно демонстрируя, насколько они противоречат сами себе (как это происходило, мы знаем по апоретическим диалогам). Вот как Сократ рассуждает о своем отличии от этих людей, рассказывая о своей беседе с известным политиком:

---

<sup>4</sup> О методе Сократа см., например, Cain 2007 и Scott 2002; о методе сомнения у Декарта — Broughton 2002 и Griffith 2018.

Мне показалось, что этот муж только кажется мудрым многим другим, а больше всего самому себе, а на самом деле этого нет. И я пытался показать ему, что он только думает, что он мудрый, а на самом деле нет; поэтому-то и сам он, и многие из присутствовавших меня возненавидели. Уходя оттуда, я рассуждал сам с собой, что я мудрее этого человека: ведь, пожалуй, ни один из нас ничего в совершенстве не знает, но он, не зная, думает, будто что-то знает, я же, если уж не знаю, то и не думаю, что знаю. Похоже, я мудрее его на такую малость, что если чего-то не знаю, то и не думаю, что знаю (Ap. 21c5–d7).

Здесь противопоставлены *кажимость* (δοκεῖν) и *подлинность*, то есть то, что не мнится, а *есть* на самом деле (εἶναι). Собеседники Сократа подменяют то, что есть, тем, что им кажется, но не осознают этого. Сократ же понимает разницу между мнимым и подлинным, притом что самого подлинного, то есть поистине бытийного, он не знает. Но поскольку он понимает, что все мнящееся, будучи неустойчивым и противоречивым, — это не знание, то его мудрость заключается именно в самой фиксации своего состояния незнания и в предположении о существовании знания.

Декарт в «Правилах для руководства ума» говорит об этом так:

если Сократ говорит, что он сомневается во всем, отсюда с необходимостью следует: значит, он понимает по крайней мере то, что он сомневается, и, значит, он познает, что нечто может быть истинным или ложным, и т.д.: ведь эти следствия с необходимостью связаны с природой сомнения<sup>5</sup>.

Иллюстрацией этого положения может служить диалог «Алкивиад I». Здесь Алкивиад запутывается в определениях справедливости, которую он, как ему казалось, понимает, и восклицает: «Но клянусь богами, Сократ, я уже сам не понимаю, что именно я утверждаю; я оказался в нелепейшем положении: когда ты спрашиваешь, мне кажется верным то одно, то другое» (Alc. 1 116e2–4)<sup>6</sup>. Сократ спрашивает, понимает ли Алкивиад, что это за состояние (τὸ λάθῆρα τί ἐστίν), и когда тот отвечает отрицательно, выдвигает

---

<sup>5</sup> Декарт 1984: 120.

<sup>6</sup> Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн.

ряд предположений. Первое: если бы Алкивиада спросили, сколько у него глаз, два или три, или рук — две или четыре, — отвечал бы он каждый раз разное или одно и то же? Алкивиад отвечает, что одно и то же (τὰ αὐτά). Сократ говорит — это потому, что ты *знал* бы это, и следует дальше: «Тогда о чем ты поневоле отвечал бы противоречиво? Ясно, что о том, чего *не знаешь*» (117a1–6). Он напоминает Алкивиаду, что тот сам признает свое «блуждание» (πλανᾶσθαι) относительно справедливого и несправедливого, прекрасного и безобразного, хорошего и дурного и т.д., и эти блуждания объясняются тем, что Алкивиад этих вещей не знает, — и Алкивиад соглашается. Сократ делает вывод: «Вот так и обстоит дело: когда кто-то чего-то не знает, душа его по необходимости в этом блуждает» (ἀναγκάϊον περὶ τούτου πλανᾶσθαι τὴν ψυχὴν, 117b2–3). После этого он задает еще один вопрос: знает ли Алкивиад, каким образом взойти на небо? Алкивиад твердо заявляет, что нет, и подтверждает, что не колеблется (не «блуждает») в этом. Сократ заявляет: это потому, что *не зная* этого, ты и *не думаешь*, что *знаешь* (117b5–12).

Первый вопрос касается глаз и рук — это *чувственно* данные вещи, и в них и по Платону, и по Декарту можно сомневаться. *Мнения* по поводу справедливого и т.д. — тоже неперемнная область сомнения. Третий вопрос касается *воображения* — то есть сферы, вроде бы совсем далекой от твердого знания. Однако мы видим, что Алкивиад четко отвечает: в первом случае он не сомневается, потому что знает, что знает; во втором — сомневается, потому что не знает; в третьем — не сомневается, потому что знает, что не знает. Таким образом, дело не в сфере познаваемого и даже не в том, что несомненным оказывается сам факт сомнения («блуждания»), а в *осознании разницы между несомненным и сомнительным вследствие различения знания и незнания*. Это близко тому, что говорит Декарт: осознание сомнения неразрывно связано с тем, что ты уже изначально каким-то образом различаешь знание и незнание.

В греческой философии апологетами «сомнительности», неразличения истинного и ложного, проповедниками неустойчи-

ности, неоднозначности, «текучести» бытия выступали прежде всего софисты. В «Теэтете» Сократ говорит, что в соответствии с этим взглядами «кажется» значит «ощущать»; каким каждый человек ощущает нечто, таким оно и будет для каждого; ощущение — это всегда ощущение бытия, и как знание оно истинно (Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος αἰεὶ ἐστὶν καὶ ἀψευδὲς ὡς ἐπιστήμη οὐδσα, *Tht.* 152bc). Отсюда вытекает, что никакой общей объективной истины нет, и тут же Сократ провозглашает знаменитый тезис Протагора: «я судья всем существующим для меня вещам, что они существуют, и несуществующим, что они не существуют» (160c8–9). Разумеется, эта позиция противоположна трансценденталистской, она ведет к предельной относительности, запрещает даже в речи употреблять слова «существовать», «нечто», «что-то», «мое», «это», «то» и по сути упраздняет речь вообще (157ab).

Однако при этом софисты парадоксальным образом называли себя знающими, «мудрецами» — Сократ совершенно справедливо указывает на это противоречие в том же «Теэтете»: если нет объективной, общей для всех истины, то и «Истина» Протагора ничуть не в большей степени истинна, чем противоположные взгляды (161c–e). Сам же Сократ отличается от софистов именно признанием своего незнания, причем радикального: сравнивая себя с «повивальной бабкой», которая помогает рожать другим, а сама неплодна, он подчеркивает, что сам никаких ответов не дает и никакой мудрости не имеет (*Tht.* 150b–151d). Беседа о знании в «Теэтете», пройдя три круга рассуждений, завершается апорией: собеседники, следуя Сократовой «повивальной» метафоре, приходят к выводу, что так и не поняли, что такое знание, и рожденное дитя можно признать мертворожденным. Сократ обращается к Теэтету:

Если после этого, Теэтет, попытаешься забеременеть чем-нибудь другим и тебе придется родить, то ты благодаря нынешнему исследованию будешь полон лучших плодов. Если же ты будешь пребывать пустым, то ты будешь менее тягостным для своего окружения и более кратким, благоразумно не думая, что ты зна-

ешь то, чего не знаешь. Ведь только на это способно мое искусство, но больше ни на что (210b11–c4)<sup>7</sup>.

Как видим, несмотря на отсутствие положительного результата, Сократ доволен именно тем, что ему удастся довести Теэтета до такого состояния, которое позволит тому четко отделять то, что он знает, от того, чего не знает. Таким образом, апория для Сократа — важный прием, благодаря которому можно вывести собеседника из состояния абсолютной неосознанности собственного восприятия реальности, от пассивного восприятия ощущений и мнений (в «Алкивиаде I» Сократ называет такое состояние «рабским», *Alc.* 1 135cd) к некоторой рефлексии по поводу себя самого и как познающего, и как действующего.

Апорией завершается большинство так называемых ранних диалогов — практически все они заканчиваются признанием того, что ни собеседники Сократа, ни он сам не могут дать ответ на поставленный вопрос относительно какого-то предмета. В «Лакхете» это мужество (*ἀνδρεία*), в «Лисиде» — дружба (*φιλία*), в «Евтифроне» — благочестие (*τὸ ὅσιον*), в «Хармиде» — «рассудительность» (*σωφροσύνη*), в «Гиппии Большем» — прекрасное (*τὸ καλόν*, 286d), в «Протагоре» и «Меноне» — добродетель (*ἀρετή*). Все эти диалоги завершаются апорией, поскольку можно привести много мнений об одном и том же предмете и по-разному обосновать их, но именно такое множество и противоречивость мнений свидетельствуют об отсутствии знания относительно этих предметов.

В финале «Гиппия меньшего», приходя к парадоксальному выводу о том, что достойный человек — это тот, кто добровольно чинит несправедливость, Сократ высказывает удивление: «Да я и сам с собой не согласен, Гиппий, но так сейчас с необходимостью явствует из нашего рассуждения. Однако, как я говорил раньше, я блуждаю вокруг этого туда-сюда и никогда мне это не кажется тем же самым (*ἐγὼ περὶ ταῦτα ἄνω καὶ κάτω πλανῶμαι καὶ οὐδέποτε ταῦτά μοι δοκεῖ*). И ничего удивительного, что и я здесь блуждаю, и любой другой обычный человек» (*Hp. Mi.* 376b8–c4).

---

<sup>7</sup> Пер. В.К. Сережникова.

Сомнение здесь, как и во многих других диалогах, называется *блужданием* (πλανῶμαι). Обратим внимание, что это слово в переводах Платона на латинский язык обозначается словом *errare*, прямое значение которого «блуждать», а переносное — «заблуждаться», «ошибаться», то есть здесь сохраняется первоначальный смысл «блуждания». Глаголом же *dubitare* и производным *dubitatio*, которые собственно и означают «сомневаться» и «сомнение», нередко передаются греческие ἀπορέω и ἀπορία, буквально предполагающие «отсутствие пути, безвыходность, тупик». Тем самым, на мой взгляд, смысл πλανῶμαι и ἀπορία в исходных текстах Платона затушевывается. Сомневаться-«блуждать» — это не просто заблуждаться, а именно, как говорит Сократ, «блуждать вокруг этого туда-сюда», то есть невозможность остановиться на чем-то как на прочном фундаменте, а такой фундамент появляется, если «нечто» при любых блужданиях остается «тем же самым» (ταὐτά). Апория же — это именно *остановка* в тупике, ступор, невозможность дальнейшего движения из-за непонимания того, куда двигаться дальше. То есть философское сомнение — это не просто ситуация выбора, о которой говорилось в начале, а некое «челночное» движение в сфере предположений, гипотез, которые отвергаются вследствие их недостаточности; это движение приводит к признанию проблемы: мы не знаем, что такое искомое, но главный результат в том, что мы осознали собственное незнание. В диалоге «Гиппий большой» эти два рядом стоящие слова выглядят как краткая формула Сократова метода: πλανῶμαι μὲν καὶ ἀπορῶ ἀεί («вечно я блуждаю и попадаю в тупик», *Hp. Ma.* 304c4).

Декарт говорит о ценности сомнения для Сократа так: «мы относим к числу вопросов не только те, которые исходят от других людей, но стоял вопрос также о самом незнании (*ignorantia*), или, вернее, сомнении (*dubitatio*) Сократа, когда, впервые обратившись к нему, Сократ начал исследовать, не было ли истинным то, что он во всем сомневается, и убедился, что это так»<sup>8</sup>. Здесь

---

<sup>8</sup> Декарт 1984: 128.

Декарт, на мой взгляд, приписывает Сократу собственную исследовательскую стратегию. Разумеется, для Сократа действительно очень важен факт сомнения как блуждания и состояние апории — но не для того, чтобы признать в этом факте единственную истинность, а чтобы оттолкнуться от него. Блуждания и апория имеют ценность не сами по себе, а как отправная точка для дальнейшего движения. Это хорошо прослеживается в соотношении диалогов «Теэтет» и «Софист».

В «Теэтете», как уже было сказано, собеседники проходят последовательно три круга рассуждений, исходящих из трех гипотез, и приходят к выводу, что знание не есть 1) ни чувственное восприятие, 2) ни истинное мнение, 3) ни истинное мнение с объяснением. Особенно важен третий круг, где в финале диалога в качестве критерия *знания*, а не просто *правильного мнения*, предлагается отличительный признак предмета: «Но тот, кто с правильным мнением о вещах соединяет понимание разницы между ними, будет обладать подлинным знанием, между тем как прежде он имел лишь мнение (Ὁς δ' ἂν μετ' ὀρθῆς δόξης περὶ ὁτουοῦν τῶν ὄντων τὴν διαφορὰν τῶν ἄλλων προσλάβῃ, αὐτοῦ ἐπιστήμων γεγὼώς ἔσται οὐ πρότερον ἢν δοξαστής)» (*Tht.* 208e3–5)<sup>9</sup>. После этого Сократ приводит в пример курносость Теэтета как его отличительный признак и спрашивает: неужели я не буду иметь о Теэтете правильного мнения, если не «присоединю» к своему восприятию Теэтета понимание его курносости?

Смысл в том, что мы уже отличаем Теэтета от других, для такого различения нам не надо проводить никакого анализа: «предписывается нам иметь правильное мнение о вещах, чем они отличаются от других вещей, между тем как мы уже имеем правильное мнение о них на основании отличия их от других. Можно было бы по всей справедливости назвать такое предписание распоряжением, исходящим от слепого. Ибо приказывать взять то, что мы уже держим, для того чтобы узнать то, о чем уже имеется мнение, есть подлинное ослепление» (*Tht.* 209d8–e4)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Пер. В.К. Серезникова.

<sup>10</sup> Пер. В.К. Серезникова.

Имеется в виду, что нам каким-то образом уже дано различие и отождествление: и восприятие чувственных вещей, и правильное мнение о них мы составляем благодаря этим нашим способностям. Это можно назвать *трансценденталистским* выводом — есть некие априорные условия схватывания реальности как обладающей определенными качествами, причем сразу через различие и отождествление. Неслучайно в диалоге «Софист» показано, что на следующий день собеседники переходят к рассмотрению «великой пятерницы» (движение, покой, бытие, тождественное, иное) как диалектического взаимодействия умопостигаемых эйдосов, являющихся условием мышления.

Подчеркнем, что беседа в «Софисте» происходит на следующий день после разговора в «Теэтете», то есть с помощью «драматургии» дается знаменательная эмфатическая отбивка — первые три ступени намеренно хронологически отделяются от четвертой. При этом в «Софисте» Сократ отступает на задний план, поскольку в «Теэтете» он выполнил свою роль в качестве повивальной бабки, завершив беседу апорией и подготовив Теэтета к восприятию нового знания; в «Софисте» на первый план выходит Чужеземец, который, используя в беседе время от времени «блуждания» и апоретику, тем не менее приходит к целостной системе существования основных умопостигаемых эйдосов, то есть к трансцендентальному уровню.

Три ступени «Теэтета» и диалог «Софист» вполне можно истолковать как единство четырех ступеней «разделенной Линии» в «Государстве», где снизу вверх идут «ощущение», «мнение» и «рассудок» (διάνοια), а четвертая ступень — сфера самого ума (νοῦς), где душа движется «эйдосами через эйдосы к беспредпосылочному началу» (R. 509–510). Три нижних сферы, включая математику, содержат образы, и потому здесь возможно сомнение, и только четвертая вне образов — это само актуальное движение ума, и это можно назвать трансцендентальной сферой, где ум познает сам себя через выход к беспредпосылочному началу (τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυλόθητον — ἐξ ὑπόθεσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένην, 509b–d).

Подчеркнем, что в отличие от Декарта, для которого математика есть образец несомненного, радикальное сомнение Платона касается не только ощущений и мнений, но и рассудка, правящего областью математики.

те, кто занимается геометрией, счетом и тому подобным, предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее в том же роде. Это они принимают за исходные положения и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно <...> душа в своем стремлении к нему [эйдосу умопостигаемого, νοητὸν τὸ εἶδος] бывает вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, так как она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах, особенно в тех, в которых она находит и почитает более отчетливое их выражение (R. 510de; 511a3–8)<sup>11</sup>.

Математики, по Платону, обольщаются относительно ясности своих инструментов познания, поскольку рассудок принимает их за нечто изначальное — именно поэтому душа с их помощью устремляется не к началу, а к завершению (R. 510b). Но есть у Платона и Декарта такая «тема» сомнения, которая их, по крайней мере в смысле постановки проблемы, сильно сближает: сон и явь. Перейдем к Декарту.

### *Сомнение у Декарта*

В «Теэтете» в контексте обсуждения обманчивости чувственных ощущений (например, различия вкусовых восприятий у здорового и больного, различные видения в помешательстве и бреде и т.д.) Сократ упоминает «известный спор о сне и яви»:

Сократ. Я думаю, что ты слышал упоминания о нем: когда задавался вопрос, можно ли доказать, что мы вот в это мгновение спим и всё, что воображаем, видим во сне или же мы бодрствуем и разговариваем друг с другом наяву.

---

<sup>11</sup> Пер. А.Н. Егунова.

Т е э т е т. В самом деле, Сократ, трудно найти здесь какие-либо доказательства: ведь одно повторяет другое, как антистрофа строфу. Ничто не мешает нам принять наш теперешний разговор за сон, и, даже когда во сне нам кажется, что мы видим сны, получается нелепое сходство этого с происходящим наяву.

С о к р а т. Ты видишь, что спорить не так уж трудно, тем более что спорно уже то, сон ли это или явь, а поскольку мы спим и бодрствуем равное время, в нашей душе всегда происходит борьба: мнения каждого из двух состояний одинаково притязают на истинность, так что в течение равного времени мы называем существующим то одно, то — другое и упорствуем в обоих случаях одинаково (*Tht.* 158b–d)<sup>12</sup>.

Это удивительно напоминает рассуждения Декарта в «Размышлениях о первой философии», где первое размышление начинается с того, что чувства нас обманывают, причем, как и у Платона, упоминаются видения безумцев, а продолжается это сравнением яви и сна.

Однако надо принять во внимание, что я человек, имеющий обыкновение по ночам спать и переживать во сне всё то же самое, а иногда и нечто еще менее правдоподобное, чем те несчастные — наяву. А как часто виделась мне во время ночного покоя привычная картина — будто я сижу здесь, перед камином, одетый в халат, в то время как я раздетый лежал в постели! Правда, сейчас я бодрствующим взором вглядываюсь в свою рукопись, голова моя, которой я произвожу движения, не затуманена сном, руку свою я протягиваю с осознанным намерением — спящему человеку всё это не случается ощущать столь отчетливо. Но на самом деле я припоминаю, что подобные же обманчивые мысли в иное время приходили мне в голову и во сне; когда я вдумываюсь в это внимательнее, то ясно вижу, что сон никогда не может быть отличен от бодрствования с помощью верных признаков; мысль эта повергает меня в оцепенение, и именно это состояние почти укрепляет меня в представлении, будто я сплю<sup>13</sup>.

Декарт здесь отказывается в несомненности ощущениям и мнениям, оставляя достоверность только арифметике и геометрии:

---

<sup>12</sup> Пер. Т.В. Васильевой.

<sup>13</sup> Декарт 1994: 17.

«ибо сплю ли 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»<sup>14</sup>. У Платона в «Теэтете» мы читаем подобное: «ты даже и во сне никогда не отваживался сказать себе, что нечет есть действительно чет, или иное что-нибудь подобное» (*Th.* 190b). Однако, как мы уже видели, несмотря на то, что математические истины выглядят для не искушенного в философии исследователя несомненными, Платон не признает их первоначалами ума, поскольку они связаны с образами, то есть являются «отражениями», а не «образцами». Как же движется рассуждение Декарта?

Он допускает, что усомниться можно абсолютно во всём, что казалось ему раньше истинным и подчеркивает, что к такому выводу он пришел, опираясь на прочные и продуманные основания: «поэтому я должен тщательно воздерживаться от одобрения не только вещей явно ложных, но точно так же и от того, что прежде мне мнилось истинным, — если только я хочу прийти к чему-либо достоверному»<sup>15</sup>. Это методологическое допущение, выдвижение некоторой гипотезы относительно истины и лжи, своего рода мысленный эксперимент: «итак, я сделаю допущение, что не всеблагой Бог, источник истины, но какой-то злокозненный гений, очень могущественный и склонный к обману, приложил всю свою изобретательность к тому, чтобы ввести меня в заблуждение: я буду мнить небо, воздух, землю, цвета, очертания, звуки и все вообще внешние вещи всего лишь пригрезившимися мне ловушками, расставленными моей доверчивости усилиями этого гения; я буду рассматривать себя как существо, лишенное рук, глаз, плоти и крови, каких-либо чувств: обладание всем этим, стану я полагать, было лишь моим ложным мнением»<sup>16</sup>.

Декарт говорит, что будет двигаться путем сомнения, пока не убедится в чем-то достоверном — «хотя бы в том, что не суще-

---

<sup>14</sup> Декарт 1994: 1.

<sup>15</sup> Декарт 1994: 19.

<sup>16</sup> Декарт 1994: 20.

ствуется ничего достоверного»; вспомним, как в «Правилах для руководства ума» он приписывал платоновскому Сократу убежденность в том, что единственная истина — это само сомнение. Однако Декарт находит такую достоверность: это мышление. «Тут меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие. Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я — ум (*mens*), дух (*animus*), интеллект, разум (*ratio*)»<sup>17</sup>.

Декарт описывает свое наблюдение за воском, его изменениями под воздействием огня и т.д. и делает вывод, что, принимая разные формы, воск оказывается для восприятия только протяженностью, причем это не чувственное восприятие, а чистое умозрение (*mentis inspectione*). В конце второго размышления он возвращается к своему замыслу о нахождении чего-то надежного и достоверного: «коль скоро я понял, что сами тела воспринимаются, собственно, не с помощью чувств или способности воображения, но одним только интеллектом, причем воспринимаются не потому, что я их осезаю либо вижу, но лишь в силу духовного постижения (*intellectus*), я прямо заявляю: ничто не может быть воспринято мною с большей легкостью и очевидностью, нежели мой ум»<sup>18</sup>.

Тут, казалось бы, можно провести параллель с Платоном, для которого только ум (*нус*, а не *дианойя*) является очищенным от всяческих образов, свойственных ощущению, мнению и рассудку, и потому оказывается подлинным основанием познания. Однако Декарт, говоря, что ясным, надежным и достоверным является только его же собственное мышление, отождествляет его с «я» и описывает таким образом: «итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневаю-

---

<sup>17</sup> Декарт 1994: 23.

<sup>18</sup> Декарт 1994: 28.

щееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами»<sup>19</sup>.

То есть всё то, что для Платона оказывается в области, подлежащей сомнению, — желания, воображение, чувство, — для Декарта остается в области мышления, поскольку он связывает его с эмпирическим «я», не случайно предполагая, что если у него пропадет всякая мысль, возможно, он тотчас уйдет в небытие. Исходя из такого понимания ума, Декарт рассуждает и о Боге, существование которого для него важно в качестве источника всего сущего. Опираясь на свои положения о природе собственного ума, он через ряд рассуждений приходит к выводу: «следует сделать общий вывод — из одного того, что я существую и во мне заложена некая идея совершеннейшего бытия, т.е. Бога, — что существование Бога тем самым очевиднейшим образом доказано»<sup>20</sup>.

Таким образом, Декартово «трансцендирование» как обращение к Богу — не более чем рассудочная схема, которую он сам называет доказательством; у Платона же трансцендирование имеет другой, не рассудочный характер. Однако вопрос трансцендирования, как и того, каким образом Платон и Декарт осуществляют «редукцию» и, соответственно, к каким приходят трансценденталиям, то есть условиям существования ума, требует отдельного исследования. Пока же сделаем выводы относительно сомнения у двух наших философов.

Сократ в разговорах с другими людьми подвергает сомнению мнения собеседников и свои собственные исходя из их противоречивости, невозможности однозначно определить «нечто» как «то же самое» и потому существующее на самом деле. В ранних апоретических диалогах искомое в качестве «того же самого» не обнаруживается, как в «Теэтете» не находится сущности знания: это не ощущение, не правильное мнение, не правильное мнение с объяснением.

При этом главное здесь именно в том, что все «блуждания» совершаются в ходе *диалогов* между Сократом и другими, а от-

---

<sup>19</sup> Декарт 1994: 24.

<sup>20</sup> Декарт 1994: 42.

существование знания фиксируется на основе противоречивости высказываемых мнений. То есть для платоновского Сократа принципиально необходимо вести исследование прежде всего в диалоге с другими, хотя иногда он и намекает на диалог с самим собой (*Нр. Ма.* 304b–e). Можно сказать, что для него гарантом истины является обнаружение одной и той же непреложной данности и у вопрошающего, и у отвечающего, и это метафорически выражено в концовке «Алкивиада I», где Сократ говорит, что юноша может увидеть свою божественнейшую часть как отражение в зрачке собеседника (132d–133c). Разумеется, такое совпадение — это не чувственное ощущение, не согласие во мнении и не убежденность в математических положениях, и достигается оно растождествлением со всем эмпирическим и образным, в том числе и с представлениями о самом себе как «я». В целом для Платона сомнение — это метод попадания в апорию, которая подталкивает к тому, чтобы мышление перешло в другой «регистр»: с уровня мнения и рассудка — к схватыванию самих условий бытия ума.

Для Декарта сомнение — важнейший методологический прием, который становится основанием исследования «достоверного». Кардинальная разница между Платоном и Декартом здесь в том, что Декарт не ведет диалог с другими, а обращается исключительно к собственному сознанию, подвергая тем самым сомнению и существование этих «других». Может показаться, что у Декарта сомнение более радикально, чем у Платона, — однако это только на первый взгляд. Платон настаивает на необходимости полностью очистить душу от эмпирического и также не признавать главным основанием рассудок, тогда как для Декарта область *cogitare* очень широка и включает в себя желания, воображение и чувства. Это, как уже было сказано, определяет и его способ рассмотрения существования Бога — но о методах трансцендирования и редукции, а также о трансцендентальном уровне Платона и Декарта предполагается написать отдельные работы.

Литература

- Декарт, Р. (1989), “Правила для руководства ума” (пер. М.А. Гарнцева), in В.В. Соколов (ред.), *Рене Декарт. Сочинения в двух томах*, 1.77–153. М.: Мысль.
- Декарт, Р. (1994), “Размышления о первой философии” (пер. С.Я. Шейнман-Топштейн), in В.В. Соколов (ред.), *Сочинения в двух томах*, 2.3–72. М.: Мысль.
- Протопопова, И.А. (2020), “«Иное»: ноэсис и онтология («Софист» 255c8–d7)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.2: 693–702.
- Протопопова, И.А. (2021a), “«Метафизика» и «феноменология» у Платона («Федон»)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.1: 342–354.
- Протопопова, И.А. (2021b), “Платон и Гуссерль. Рецензия на статью”, *Платоновские исследования* 15.2: 350–357.
- Протопопова, И.А. (2022), “«Онтология ума» в «Пармениде» Платона”, *Платоновские исследования* 16: 22–41.
- Сережников, В.К., пер. (1936), *Платон. Тезетт*. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство.
- Broughton, J. (2002), *Descartes’s Method of Doubt*. Princeton University Press.
- Cain, R.B. (2007), *The Socratic Method: Plato’s Use of Philosophical Drama*. London; New York: Continuum.
- Griffith, J. (2018), *Fable, Method, and Imagination in Descartes*. London: Palgrave Macmillan.
- Husserl, E. (1994), *Briefwechsel*. Bd. 6: *Philosophenbriefe*. Hrsg. von K. Schuhmann und E. Schuhmann. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. (Husserliana-Dokumente 3.6.)
- Kim, A. (2019), “Phenomenological Platonism: Husserl and Plato”, in Id. (ed.), *Brill’s Companion to German Platonism*, 271–298. Leiden; Boston: Brill.
- Protopopova, I. (2020), “The ‘Other’: Noesis and Ontology (*Sophist* 255c8–d7)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.2: 693–702. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2021a), “‘Metaphysics’ and ‘Phenomenology’ in Plato (the *Phaedo*)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.1: 342–354. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2021b), “Plato and Husserl. Article review”, *Platonic Investigations* 15.2: 350–357. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2022), “The Ontology of Mind in Plato’s *Parmenides*”, *Platonic Investigations* 16.1: 22–41. (In Russian.)
- Scott, G.A., ed. (2002), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus*. The Pennsylvania State University Press.