

## ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВО

УДК 130.32

DOI 10.19181/2227-8656.2020.1.7



**ОБЪЕКТИВНАЯ  
РЕАЛЬНОСТЬ:  
ФИЛОСОФСКОЕ  
ОБОСНОВАНИЕ  
(Р. ДЕКАРТ –  
В.И. НЕСМЕЛОВ –  
Вл.С. СОЛОВЬЕВ)**

**OBJECTIVE  
REALITY:  
PHILOSOPHICAL  
JUSTIFICATION  
(R. DESCARTES -  
V.I. NESMELOV -  
Vl.S. SOLOVYOV)**

**Матяш Тамара Петровна**

Доктор философских наук, профессор,  
Донской государственной  
технической университет,  
г. Ростов-на-Дону, Россия,  
e-mail: tamara.matiash@yandex.ru

**Tamara P. Matyash**

Doctor of Philosophical Sciences,  
Professor,  
Don State Technical University,  
Rostov-on-Don, Russia,  
e-mail: tamara.matiash@yandex.ru

**Матяш Дмитрий Владимирович**

Доктор философских наук,  
доцент, профессор,  
Донской государственной  
технической университет,  
г. Ростов-на-Дону, Россия,  
e-mail: matyashdv@mail.ru

**Dmitriy V. Matyash**

Doctor of Philosophical Sciences,  
Associate Professor, Professor,  
Don State  
Technical University,  
Rostov-on-Don, Russia,  
e-mail: matyashdv@mail.ru

Актуальность исследования обусловлена тем, что истинность знания о существовании внешнего мира, на котором строится всё научное познание, не получила окончательного философско-теоретического обоснования в отечественной философии, а работы некото-

The relevance of the study is due to the fact that the truth of knowledge about the existence of the external world, which all scientific knowledge is based on, has not received final philosophical and theoretical justification in Russian philosophy, and the works of some domestic philoso-

рых отечественных философов, например, В.И. Несмелова, специально исследующего эту проблему, практически не известны современной философской общественности.

Цель статьи – рефлексивно-критически исследовать гносеологическое значение Декартова принципа *cogito*, представленное в работах В.И. Несмелова и Вл.С. Соловьева в целях обоснования истинности знания о существовании объективного мира.

Ведущий подход к исследованию данной проблемы опирается на теоретическую реконструкцию и интерпретацию текстов, что позволяет не только выявить смысловое содержание философских размышлений указанных философов по проблеме обоснования существования внешнего мира и тождества мышления и бытия, но критически-рефлексивно оценить и сравнить их подходы и полученные результаты.

Основные результаты, полученные в данной статье: показано, как, признавая полную законность скептического положения о недостоверности нашего знания о существовании объективной реальности, Р. Декарт попытался преодолеть скептицизм в этом вопросе; объяснено, почему Р. Декарт, открыв непререкаемую истину *cogito*, «бросил её как совершенно ему не нужную» (В.И. Несмелов) для обоснования существования объективного мира и принялся искать иные критерии обоснования достоверного знания об этом мире; проанализирована несостоятельность предложенной Р. Декартом идеи Бога как критерия такого обоснования; дан анализ попытки В.И. Несмелова использовать оставленную Р. Декартом непререкаемую истину *cogito* для обоснования достоверности нашего знания о существовании объективного мира; рассмотрено, почему размышления Вл.С. Соловьева, считавшего принцип *Cogito ergo sum* не до конца проясненным самим Р. Декартом, требуют дальнейшего уточнения предложенного В.И. Несмеловым решения вопроса о критериях достоверности нашего знания о существовании объективной реальности.

**Ключевые слова:** объективность; идея тождества мышления и реальности; достоверность знания и его критерии; метафизическое обоснование; скептицизм.

phers, for example, V.I. Nesmelov, who specifically studied this problem, are practically unknown to the modern philosophical public.

The purpose of the article is to reflectively critically examine the epistemological significance of Descartes's principle of "cogito", presented in the works of V. I. Nesmelov and Vl. Soloviev in order to justify the truth of knowledge about the existence of the objective world.

The leading approach to the study of this problem is based on a theoretical reconstruction and interpretation of texts, which allows not only to reveal the semantic content of the philosophical reflections of these philosophers on the problem of substantiating the existence of the external world and the identity of thinking and being, but to critically reflectively evaluate and compare their approaches and the obtained results.

The main results obtained in this article: it is shown how, recognizing the full legitimacy of the skeptical position about the inaccuracy of our knowledge about the existence of objective reality, Descartes tried to overcome skepticism in this matter; it is explained why Descartes, having discovered the incontrovertible truth "cogito", "threw it as completely unnecessary to him" (V.I. Nesmelov) to justify the existence of the objective world and set about looking for other criteria for substantiating reliable knowledge about this world; the inconsistency of the idea of God proposed by Descartes as a criterion for such a justification is analyzed; the analysis of V. I. Nesmelov's attempt to use the incontrovertible truth "cogito" left by Descartes to justify the reliability of our knowledge of the existence of the objective world is given; it is considered why Vl. Solovyov's reflections, who considered the principle of *Cogito ergo sum* to be not fully clarified by Descartes, himself requires further clarification of V.I. Nesmelov's solution of the question of the criteria for the reliability of our knowledge of the existence of objective reality.

**Keywords:** objectivity; the idea of the identity of thinking and reality; reliability of knowledge and its criteria; metaphysical justification; skepticism.

## Введение

Философские размышления о научном познании истины базируются, как правило, на предположениях об истинности нашего знания о существовании объективного мира и тождестве мышления и бытия<sup>1</sup>. Проблема обоснования этих предположений обрела актуальность в философии только в Новое время, когда, как писал В.С. Библер, «разум стал по своему основному пафосу разумом познания; логика – истиной гносеологии» (Библер, 1990. С. 5). В советской философии проблема обоснования объективности, означающей отличие известного от знающего, была уделом высоколобых философов-теоретиков, тогда как в массовой философии господствовала моральная уверенность (Р. Декарт) в существовании внешнего мира. Достаточно вспомнить ленинское определение материи, которое догматически утверждало бытие объективности (Ленин, 1968. С. 131). Одним из первых советских философов, кто попытался преодолеть представление о самоочевидности существования объективного мира, был В.С. Библер, поставивший под сомнение марксистский принцип, согласно которому практика (т. е. не-мысль) является критерием истины (т. е. мысли). Указав на неочевидность этого принципа, он требовал его теоретического прояснения (Арсеньев, 1967. С. 19–78). Так как процедура философско-теоретического обоснования существования объективного мира имела историко-философскую традицию, восходящую к Р. Декарту, «самому таинственному философу Нового времени или даже вообще всей истории философии» (Мамардашвили, 1993. С. 2), то потребовалось прояснение того, как он стал автором доказательства существования внешнего мира, исходя из собственного существования (Мамардашвили, 1990. С. 75, 100). В исследовательской литературе был сформулирован еще один вопрос: какие существуют основные философские посылки и допущения, которые определяют как требования, предъявляемые к объективности научного анализа, так и возможности достижения такой объективности познающим субъектом? (Мамардашвили, 2010). Проблема обоснования объективности присутствовала в исследованиях, рассматривающих эволюцию понятия науки (Гайденко, 1987. С. 132–169), а также эволюцию понятия природы (Ахутин, 1988. С. 173–197). Исследование этих тем напрямую связано с пробле-

---

<sup>1</sup> Вопрос о тождестве мышления и бытия считался одним из главных в марксистской гносеологии. Так, Ф. Энгельс писал: «В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности? На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и бытия. Громадное большинство философов утвердительно решают этот вопрос» (Энгельс, 1961. С. 283). Но в самом тексте работы Ф. Энгельса нет ни одного примера обоснования этого «утвердительного решения».

мой формирования представления о природе как некоем объективном мире. обстоятельное рассмотрение этой проблемы дано в работе В.И. Несмелова (Несмелов, 2000). Но так как ведущие современные отечественные эпистемологи и представители философской антропологии не вводят его идеи в контекст своих исследований, авторы данной статьи попытались актуализировать эти идеи.

### Литературный обзор

Обоснование существования объективного мира обрело перманентную проблематичность после известного утверждения Протагора, что «человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» (Платон, 1936. С. 152). В контексте современной гносеологии формулу Протагора можно интерпретировать так: человек знает и может знать действительность только в фактах своего сознания, переступить за порог своего мыслительного опыта он не может. Отсюда и искреннее убеждение скептиков, что или истины вовсе нет, или познать её нельзя. Платон и Аристотель, как писал В.И. Несмелов, укрылись от скептицизма «защитом своей догматической веры» в онтологическое<sup>1</sup> тождество бытия и мышления. Платон, например, принимал за основу возможности познания некие неизменные идеальные формы, не предоставив при этом несомненного ручательства своему убеждению, «что душа действительно обладала когда-то подлинным знанием истинно сущего и что по изменчивым намекам чувственного мира она действительно может припомнить и воспроизвести это свое премирное познание бытия». Аристотель же критерием существования объективного бытия полагал реальное знание, а критерием знания – бытие объективного мира, что являло собой логический круг (Несмелов, 2000. С. 94–96).

Если признать, что мы можем знать о внешнем мире только в пределах нашего познания и что вне нашей мысли об этом мире он для нас совершенно не существует, то остается только принять его существование на веру. И Р. Декарт был прав, когда писал, что у нас есть моральная уверенность в существовании объективного мира, «однако когда дело касается метафизической достоверности, то нельзя, не отступая от разумности, отрицать, что есть основание не быть... вполне уверенным» в существовании этого мира<sup>2</sup> (Декарт, 1989. С. 272).

---

<sup>1</sup> Гносеологическое решение проблемы тождества мышления и бытия предложил И. Кант, отождествив априорные формы познания со структурой познавательной деятельности.

<sup>2</sup> Что такое моральная уверенность и метафизическая достоверность см.: Декарт, 1989. С. 420.

Проблема обоснования существования объективного мира стала актуальной в эпоху генезиса науки. Но ученые, как известно, не занимаются решением этой проблемы, ограничиваясь только моральной уверенностью в существовании объективного мира. Физики, например, как считал Вл.С. Соловьев, принимают на веру достоверность внешнего мира как бытия реального и не подвергают эту свою веру умственному испытанию. Они признают суждение о существовании объективного мира истинным и не озадачиваются проблемами его обоснования (Соловьев, 1988. С. 762). Эта ситуация, как писал А.Ф. Лосев, присуща вообще всей науке, потому что «законы физики и химии совершенно одинаковы и при условии реальности материи, и при условии её нереальности и чистой субъективности». Научное содержание физики и химии совершенно не зависит от философского обоснования существования объективной реальности. Что же касается «законов природы», то они ничего не говорят ни о реальности изучающего их, ни тем более о реальности вещей и явлений, подчиняющихся этим «законам» (Лосев, 1990. С. 411–412). Позитивные науки, которые благодаря философии Р. Декарта должны были получить абсолютно рациональное обоснование существования объективного мира, мало заботились об этом обосновании. Конечно, в наше время, писал Э. Гуссерль, после блестящего трехвекового развития, науки испытывают серьезные затруднения из-за неясностей в их основаниях. Однако в попытках заново сформировать свои основания они вовсе не намерены вернуться к Декартовым «Размышлениям» (Гуссерль, 1998).

### **Обсуждение и результаты**

Обоснование истинности существования объективного мира, как считал Р. Декарт, – дело философии, и без этого обоснования притязания научного познания на истину беспочвенны. Философия не может остановиться на вере в существование объективного мира, а должна дать ей разумное оправдание, разъяснение или доказательство. Её задача – обосновать безусловную достоверность нашего знания о существовании объективного мира и не принимать окончательно в теории никакого принципиального утверждения без его проверки разумным мышлением (Соловьев, 1988. С. 774). Но, к сожалению, как констатировал Р. Декарт, в философии нет ни одного совершенно достоверного, свободного от сомнения факта, нет положения, которое ни служило бы предметом споров. Свойственно философии и сомнение в достоверности знания о существовании объективного мира. Сомнение это проистекало из-за того, что, во-первых, чувственные восприятия не-

достоверны (чувства нас иногда обманывают); во-вторых, невозможно отличить представления, которые мы имеем «в бодрствующем состоянии», от представлений, являющихся нам в сновидениях. Придав феномену сна гносеологическое значение, Р. Декарт писал: «Откуда мы знаем, что мысли, приходящие во сне, более ложны, чем другие? Ведь часто они столь же живы и выразительны» (Декарт, 1989. С. 268–272). Для преодоления сомнений в существовании объективного мира необходимо найти достоверный познавательный принцип, в котором нельзя будет сомневаться и который будет служить основанием достоверности утверждения о существовании тела, Земли и всего прочего. Р. Декарт, как писал М.К. Мамардашвили, говорил, «что если нет основания, то можно доказать все». Основанием для Р. Декарта «являлось наше вербальное состояние очевидности» (Мамардашвили, 1990. С. 20).

Придя к выводу, что сомнения заполнило все познание, Р. Декарт в поисках достоверного познавательного принципа обратился к изучению себя самого и обнаружил, что когда он склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы он «сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал». «Я мог вообразить себе, – писал он, – что у меня нет тела, что нет ни мира, ни мест, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую», ибо «если бы я перестал мыслить, то... не было бы основания о заключении о том, что я существую». Мышление или душа существуют, даже если бы не было тела. «Из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следовало, – писал он, – что я существую», ибо для того, чтобы сомневаться, т. е. размышлять, необходимо существовать. Мыслить себя несуществующим в тот самый момент, когда я мыслю, абсолютно невозможно. Суждение «я мыслю<sup>1</sup> (сомневаюсь), следовательно, я существую» в силу его ясности и самоочевидности является истинным, его нельзя подвергнуть сомнению, а потому, писал Р. Декарт, «я могу без опасений принять его за первый принцип искомой мною философии» (Декарт, 1989. С. 269). Истину положения «я мыслю, следовательно, существую» Р. Декарт считал общепризнанной аксиомой философского мышления. О том, что нераздельность мышления и бытия мыслящего «есть безусловно первое (непосредственное, недоказуемое) и самое достоверное», писал и Г. Гегель. С его точки зрения, принцип *Cogito ergo sum*, утверждающий простую нераздельность мышления и бытия

---

<sup>1</sup> Мыслить, с точки зрения Р. Декарта, означало сомневаться, понимать, утверждать, отрицать, желать, не желать, представлять, чувствовать (Декарт, 1989. С. 345).

мыслящего, говорящий о том, что в сознании непосредственно открывается бытие, реальность, существование я, является истинным (Гегель, 1974. С. 189, 199). Идея, согласно которой «феномены внутреннего восприятия даются нам в их подлинной сущности; какими они являются нам, такими они существуют в действительности, – за это ручается та непосредственная очевидность, с которой они нами воспринимаются», стала главной в философии Brentano (Несмелов, 2015. С. 68). Впоследствии Э. Гуссерль назовет положенный Р. Декартом в основание познания критерий очевидности «принципом всех принципов». Очевидность – основа познания, «последний авторитет в вопросах познания», первый методический принцип, критерий действительности чего-либо. «Никакая мыслимая теория не может заставить нас усомниться в принципе всех принципов: любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания» (Гуссерль, 1998).

Признавая правомерным тот факт, что Р. Декарт начинает свою философию с безусловной самодостаточности наличного сознания, Вл.С. Соловьев утверждал, что «нельзя ни в коем случае сомневаться в одном: в наличной действительности, в факте как таковом, в том, что дано» (Соловьев, 1988. С. 793). Истинность принципа «я мыслю (сомневаюсь), следовательно, я существую» признавал безоговорочно и В.И. Несмелов. Интерпретируя этот принцип как акт самосознания, он утверждал, что в акте самосознания человека бытие и сознание совпадают безусловно, и потому сознание своего собственного бытия есть первая, основная и самая достоверная для человека истина.

Сам Р. Декарт по праву считал принцип *cogito* первым принципом искомой им новой философии, так как он не может быть предметом споров. Эту позицию Р. Декарта разделял М. Мамардашвили. Для акта «я мыслю, – писал он, – нет никаких внешних причин и оснований», у этого акта – «беспричинная правота» (Мамардашвили, 1990. С. 36).

После открытия первого принципа своей философии Р. Декарту предстояло показать, как использовать этот истинный принцип для обоснования существования объективного мира. «Абсолютно достоверное знание о правильном начале в рамках философской системы Декарта было призвано составить фундамент истины, на котором французский мыслитель намеревался построить все величественное здание новой философии и науки» (Дмитриев, 2007. С. 5). Но здесь Р. Декарт столкнулся с трудностями, которые очень точно описал Вл.С. Соловьев. В чистом сознании не существует различия между кажущимся и реальным. Если бы это различие существовало, то «философия была бы освобождена от метафизического обоснования суще-

ствования объективного мира». Безусловная самодостоверность субъективной наличности сама бы указывала на внешнюю реальность. А так как в чистом сознании нет никакого различия между кажущимся и реальным, то выводить из безусловной самодостоверности субъективной наличности указание на внешнюю реальность – значит, совершить ошибку суждения, сделать не обоснованный ничем вывод. Принцип *cogito* не только не содержит ясного и отчетливого указания на существование объективного мира, но и блокирует возможность обоснования этого существования, исходя из актов ощущения и осязания, потому что они есть состояния мыслящего и ничего не говорят о тех вещах, которые осязаются и ощущаются, как о реально существующих вне меня. Считать же, что «реальность внешнего мира дана в непосредственном сознании – значит, на место философии ставить произвольное и фальшивое мнение» (Соловьев, 1988. С. 773–775). Так как непосредственная данность содержания сознания не только не дает ответа на вопрос о подлинной действительности или, напротив, только видимости этого содержания, но даже не ставит и самого этого вопроса, то Р. Декарт оказался в заколдованном круге своего субъективного опыта, своего субъективного идеализма. Поэтому, дойдя до утверждения истины *cogito*, он, как писал В.И. Несмелов, «на ней остановился, потому что решительно не знал, что ему делать с этой истиной... В силу этого он немедленно же бросил её как совершенно ему не нужную и принялся отыскивать себе другой критерий достоверного знания, помимо непререкаемого» (Несмелов, 2000. С. 97–98). Другими словами, Р. Декарт, по мнению В.И. Несмелова, не прояснил для себя в полной мере гносеологическое значение открытого им принципа *cogito*.

Гносеологическое значение принципа *cogito* недооценил не только сам Р. Декарт, но и многие русские философы. Н.Ф. Федоров, например, трактовал этот принцип как единичный опыт «мышления в одиночку, полагающего основу жизни и сознания», как «голос того, кто в многолюдном городе чувствовал себя как в пустыне» (Федоров, 2003. С. 188, 194). Очень скудным называл принцип *cogito* Вл.С. Соловьев, так как «содержание этого принципа ничего не говорит мне ни о природе испытываемого мною состояния, ни о том, во сне или наяву все это мною испытывается, а потому никак не может удовлетворить стремления ума к истине». Самодостоверное наличное сознание не является гарантом того, что в нем дана независимая от него действительность внешнего мира, а потому бессмысленно говорить о гносеологической оценке содержания наличного сознания. Поэтому-то Р. Декарту, как писал Вл.С. Соловьев, и пришлось признать, что «достовер-



ность нашего знания о существовании внешнего мира – это другая достоверность, выходящая за пределы... самоочевидности наличного опыта сознания» (Соловьев, 1988. С. 772–776). Гносеологическое значение принципа *cogito* не распознал и П.А. Флоренский, который, связывая содержание этого принципа с влиянием эпохи Возрождения, считал, что смысл его состоит только в том, что человеческое я «мнит себя, в своем горделивом уединении от мира, последней инстанцией», конструирующей всю действительность «под предлогом объективности» (Флоренский, 1990. С. 92). В этом суждении П.А. Флоренского содержится неточность: Р. Декарт не знал, как использовать открытую им истину существования я в качестве последней инстанции для конструирования действительности под предлогом её объективности. Отрицал универсальный смысл принципа *cogito* и А.Ф. Лосев, считая его выводом из собственной декартовской «мифологии нигилизма» (Лосев, 1990. С. 406).

Как известно, Р. Декарт принялся искать иной, помимо *cogito*, критерий достоверности знания о существовании объективного мира, базируясь на выведенном им из этого принципа общем правиле познания, согласно которому «все представляемое нами вполне ясно и отчетливо – истинно». Так как принцип *cogito* не позволял выходить за пределы мышления мыслящего, то этот критерий Р. Декарт вынужден был искать в своем мыслительном опыте. Анализируя свои мысли, он обнаружил, что одни мысли, такие как мысли о небе, Земле, свете, тепле и тысяче других вещей, не содержали в себе ничего, что ставило бы их выше его человеческой природы. Другие, содержащие идею Бога, существа более совершенного, чем он, превосходили его человеческую природу. Базируясь на схоластическом принципе, согласно которому более совершенное не может быть следствием менее совершенного, Р. Декарт признал, что он как конечное существо не мог измыслить идею Бога, природа которого бесконечна и всесовершенна. А так как идея Бога превосходила природу человека, то Р. Декарт сделал вывод, что эта идея извне вложена Самим Богом в природу человека. Считая эти выводы ясными, самоочевидными и в силу этого истинными, он был уверен, что обосновал бытие Бога, что и давало ему право утверждать: «Я не являюсь единственным существом, обладающим бытием, и что по необходимости должно быть некоторое другое существо, более совершенное, чем я, от которого я завишу и от которого получил все, что имею». Так как идеи Бога в чувствах нет, то Р. Декарт сделал вывод о неправдоподобности философского эмпиризма, согласно которому не может быть ничего в разуме, чего прежде не было

бы в чувствах. «Чувства, – писал он, – никогда не могут убедить нас в чем-либо, если не вмешается наш разум». Декартово доказательство существования Бога имело метафизическую достоверность, так как в этом доказательстве Декарт поднялся умом выше того, что может быть познано чувствами. По сути, доказательство существования Бога являлось одновременно обоснованием достоверности рационализма в познании, который и стал основоположением всей новоевропейской философии.

Идея Бога в философии Р. Декарта имела не онтологическое, а гносеологическое значение. Он использовал идею Бога для обоснования достоверности сформулированного им общего правила познания: «вещи, которые мы представляем себе вполне ясно и отчетливо, все истинны» (Декарт, 1989. С. 270–272). Истинность этого правила доказывается тем, что наши мысли, будучи реальностями и происходя от Бога, не могут не быть истинными во всем том, что в них есть ясного и отчетливого. Бог даровал нам некие простейшие истины сознания («прирожденные идеи» – в терминологии Р. Декарта), позволяющие нам познавать истину. Если бы Бога не было, то у нас не было бы никакого основания быть уверенными в том, что наши ясные и отчетливые идеи обладают совершенством истины. Теперь Р. Декарт мог утверждать, что наши рассуждения во время сна никогда не бывают столь ясными и целостными, как во время бодрствования, а потому несостоятельны аргументы скептиков о том, что сновидения заставляют нас усомниться в существовании объективной реальности. Предположив, что Бог «не может обманывать людей ложными признаками», потому что Он Сам так устроил человеческий разум, чтобы он соответствовал миру бытия, Р. Декарт смог сформулировать вывод о возможности истинного познания внешнего мира. Бытие внешнего мира и возможность его познания Р. Декарт утверждал на высочайшем авторитете идеи Бога, благодаря которой он смог «переступить за порог своего идеализма в мир объективных вещей»<sup>1</sup>. Р. Декарт, как писал Ф. Ницше, «мог доказать реальность эмпирического мира только ссылкой на правдивость Бога и его неспособность ко лжи» (Ницше, 1990. С. 105).

Но идея Бога в философии Р. Декарта не является достоверным знанием. Она есть вера, которая именно потому, что она есть вера, а не знание, сама еще нуждается в оправдании своей истинности, и «следовательно – *a priori* она ни в коем случае не может служить *последним*

---

<sup>1</sup> Р. Декарт, по сути, воспринял идею Бл. Августина, который говорил, что хочет знать только Бога и душу и больше ничего. Но Бл. Августин не доказывал существование Бога, утверждая, что для него это самоочевидно.

критерием достоверности всякого знания». Поэтому не является достоверным и знание о прирожденных идеях, которые якобы существуют в душе человека и без которых невозможно построить гносеологию. Веру в Бога необходимо оправдать, а для этого должно существовать какое-то другое основание, исходя из которого человек мог бы оправдать объективно реальное значение своей веры в Бога. Только в этом случае он будет иметь несомненное право опираться на идею Бога как на достаточное основание своих утверждений о существовании внешнего мира.

Попытка Р. Декарта опереться на идею Бога как критерий достоверности существования объективного бытия оказалась, по мнению В.И. Несмелова, неудачной, так как не было найдено и рассмотрено основание оправдания человеческой веры в Бога (Несмелов, 2000. С. 99, 102–103). Но где искать последнее основание истины человеческого познания о бытии? Р. Декарт попытался найти его в идее Бога, т. е. вне человека. В.И. Несмелов же считал, что Р. Декарт слишком поспешно отказался от использования принципа *cogito* в пользу идеи Бога. Последнее основание истины о существовании бытия нельзя отыскивать вне человека, потому что «знание о бытии существует только в человеке и для человека». А это значит, что в самом человеке заключается основание не только познания о бытии, но и достоверности этого познания, так как достоверность относится только к человеческому познанию о бытии. Поэтому-то для поиска последних критериев достоверности нашего знания о бытии В.И. Несмелов возвращается к принципу *cogito*, по сути продолжив философствовать с того момента, на котором остановился Р. Декарт. Последнее основание достоверности знания об объективном бытии В.И. Несмелов искал в акте самосознания человека. Эта достоверность относится не к бытию, а только к человеческому познанию о бытии, и потому отыскать основание этой достоверности вне человека нельзя. Знание о бытии существует только в человеке и для человека. Оно может быть истинным или ложным, и только «в самом человеке и нужно искать ответ на вопрос: почему человек может быть убежден, что он знает о бытии действительную истину, а не сочиненную им ложь». Но для этой убежденности необходимо, чтобы сознание и бытие были одним и тем же. «Так как факт моего самосознания, – считал В.И. Несмелов, – есть единственный для меня факт, в котором я прямо и непосредственно сознаю и утверждаю бытие», то «на основании этого только факта я и могу утверждать... достоверность в соотношении фактов моего сознания и положений бытия». Кант также придерживался точки зрения, согласно

которой «простое, но эмпирически определённое сознание моего собственного существования доказывает существование предметов в пространстве вне меня». Но критерием достоверности Кант считал только чувственный опыт, а потому, признавая, что самосознание есть сознание, он отказывал самосознанию в познавательной функции по причине его неэмпиричности. Всякое познание он «видел только в выражении соотношений субъекта и объекта через посредствующую призму явлений сознания» (Несмелов, 2000. С. 112–113). Деление же на субъект и объект предполагает наличие некоего внешнего опыта. Но никакого внешнего опыта, как писал В.И. Несмелов, не существует, «потому что ощущения и представления суть мои собственные состояния, и следовательно – они говорят мне не о том, что существует вне меня, а только о том, что существует во мне самом... Всякий опыт есть всегда и непременно внутренний, о котором я знаю не как об объекте, а как о явлении моего сознания». В самосознании я не представляет «себя самого как не себя», т. е. субъекта, а утверждает «себя самого как единственное непосредственное познание, в содержании которого сознание и бытие оказываются вполне тождественными». Это и служит для человека единственным основанием для утверждения бытия внешнего мира. «Я утверждаю бытие внешнего мира только потому, что я утверждаю свое собственное бытие в этом мире... Так как сознание меня самого тождественно с моим бытием, то если я сознаю себя действующим в мире, то я и действительно действую в нем», что и служит обоснованием действительного бытия этого мира (Несмелов, 2000. С. 116–118).

### Выводы

И все же мы не можем поставить точку в обосновании В.И. Несмеловым истинности нашего знания о существовании объективного мира, исходящего из я как последней инстанции этого обоснования. Дело в том, что В.И. Несмелов оставил без внимания размышления Вл.С. Соловьева, считавшего принцип *Cogito ergo sum* не до конца проясненным самим Р. Декартом. Признавая сомнение универсальным принципом философствования, Р. Декарт почему-то не сомневался в том, что из непосредственного опыта сознания можно «прямо заключить о подлинной реальности сознающего субъекта». Но в непосредственном сознании не дана, как считал Вл.С. Соловьев, не только реальность внешнего мира, но и реальность познающего субъекта. «Когда является в сознании мысль о я, то это я очевидно есть факт... непосредственного сознания», но на каком основании можно приписывать этому я «бесспорную или очевидную достоверность за

пределами самоочевидных данных сознания». Кроме того, неясно, «чем бы, собственно, был этот субъект за пределами своего феноменологического бытия» (Соловьев, 1988. С. 784). Тот факт, что в этом пункте своего философствования Р. Декарт оставляет свой принцип сомнения, и ставил ему в вину Вл.С. Соловьев. Если следовать принципу сомнения как универсальному принципу философствования, то следовало бы ответить на вопрос, содержится ли в непосредственном опыте сознания «самодостовверное свидетельство о существовании сознающего как этого подлинного субъекта? Есть ли такое существование нашего я, как самоочевидный факт сознания, могущий быть выраженным в логически обязательной форме?» С точки зрения Вл.С. Соловьева, вопрос о я – это вопрос рефлектирующего мышления, предполагающего разные точки зрения. Так, скептики сомневаются в собственном существовании субъекта, и им надо доказывать их неправоту. Но о самоочевидной истине не спорят, её непосредственную достоверность не доказывают (Соловьев, 1988. С. 776–777). В формуле *cogito ergo sum* мышление «есть нечто самодостовверное», не требующее доказательства и не вызывающее сомнения, но вопрос, «что такое сам этот мыслящий», остается у Р. Декарта не вполне проясненным. То, чему принадлежит мышление, он называет душой. Но о ней нет свидетельства в непосредственно достоверном опыте наличного сознания (Соловьев, 1988. С. 781). Да и сам Р. Декарт не знает, что такое душа и куда её поместить. Одно из его предположений состоит в том, что «седалищем» души является одна из частей мозга. И здесь налицо логическое противоречие в рассуждениях Р. Декарта: субстратом мышления он объявляет тело, в существовании которого сам же сомневается. Ведь позиция методического сомнения не дает права утверждать реальное бытие собственного тела, как и других чувственных предметов.

Не ставя перед собой задачу рассматривать подробно все размышления Вл.С. Соловьева, связанные с вопросом, что такое мыслящий субъект в формуле Р. Декарта *Cogito ergo sum*, укажем, что этот вопрос требует прояснения. В противном случае мы лишены уверенности в самодостовверности личного самосознания, в котором В.И. Несмелов видел последнее основание достоверности знания об объективном бытии. Можно констатировать, что предложенное В.И. Несмеловым решение вопроса о гносеологическом значении Декартова принципа *cogito* в обосновании истинности нашего знания о существовании объективного мира требует дальнейших проработок.

## Литература

*Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М.* Анализ развивающегося понятия. М.: Наука, 1967. 442 с.

*Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время. М.: Наука, 1988. 208 с.

*Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990. 413 с.

*Гайденок П.П.* Эволюция понятия науки: формирование научных программ Нового времени (XVII – XVIII вв.). М.: Наука, 1987. 447 с.

*Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т. 1. 452 с.

*Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб.: Наука: Ювента, 1998. 315 с.

*Декарт Р.* Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. 655 с.

*Дмитриев Т.А.* Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. М.: ИФ РАН, 2007. 231 с.

*Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. 1968. Т. 18.

*Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. 655 с.

*Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. 368 с.

*Мамардашвили М.* Картезианские размышления. М.: Прогресс; Культура, 1993. 352 с.

*Мамардашвили М.* Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Азбука, 2010. 288 с.

*Несмелов В.И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2015. 119 с.

*Несмелов В.И.* Наука о человеке. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. СПб.: Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. 347 с.

*Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. 830 с.

*Платон.* Теэтет. М.; Л.: Соцэкгиз, 1936. 192 с.

## References

*Arsenyev, A.S., Bibler, V.S., Kedrov, B.M.* (1967). Analysis of the developing concept. M: Nauka. (in Russian).

*Akhutin, A.V.* (1988). The concept of "nature" in antiquity and in Modern times M: Nauka. (in Russian).

*Bibler, V.S.* (1990). From science to the logic of culture. Two philosophical introductions to the twenty-first century. M.: Politizdat. (in Russian).

*Gaidenko, P.P.* (1987). The evolution of the concept of science: the formation of scientific programs of the New Age (XVII – XVIII centuries). M.: Nauka. (in Russian).

*Hegel, G.* (1974). Encyclopedia of philosophical sciences. M.: Mysl', 1. (in Russian).

*Husserl, E.* (1998). Cartesian reflections. St. Petersburg: Nauka: Juventa. (in Russian).

*Descartes, R.* (1989). Works in two volumes. M.: Mysl', 1. (in Russian).

*Dmitriev, T.A.* (2007). The problem of methodological doubt in philosophy of Rene Descartes. M.: IF RAS. (in Russian).

*Lenin, V.I.* (1968). Complete works. 18. (in Russian).

*Losev, A.F.* (1990). From early works. M.: Pravda. (in Russian).

*Mamardashvili, M.* (1990). How I understand philosophy. M.: Progress. (in Russian).

*Mamardashvili, M.* (1993). Cartesian reflections. M.: Progress; Kul'tura. (in Russian).

*Mamardashvili, M.* (2010). Classical and non-classical ideals of rationality. M.: Alfavit. (in Russian).

*Nesmelov, V.I.* (2015). Faith and knowledge from the point of view of epistemology. SPb.: Obshchestvo pamyati igumenii Taissii. (in Russian).

*Nesmelov, V. I.* (2000). Science of man. Vol. 1. Experience of psychological history and criticism of the main issues of life. SPb.: Tsentr izucheniya, okhrany i restavratsii naslediya svyashchennika Pavla Florenskogo. (in Russian).

*Nietzsche, F.* (1990). Works in two volumes. M.: Mysl', 1. (in Russian).

*Plato* (1936). Teetet. M.; L.: Sotsekgiz. (in Russian).

*Соловьев В.С.* Теоретическая философия // Соч. : в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. 892 с.

*Федоров Н.Ф.* Философия общего дела : в 2 т. М.: АСТ, 2003. Т. 2. 589 с.

*Флоренский П.А.* У водораздела мысли // Соч. : в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 2. 496 с.

*Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1961. Т. 21. 745 с.

*Soloviev, V.S.* (1988). Theoretical Philosophy. *Works in two volumes*. M.: Mysl', 1. (in Russian).

*Fedorov, N.F.* (2003). Philosophy of the common cause. In 2 vols. M.: AST, 2. (in Russian).

*Florensky, P.A.* (1990). At the watershed of thought. *Works in two volumes*. M: Pravda, 2. (in Russian).

*Engels, F.* (1961). Ludwig Feuerbach and the end of German classical philosophy. Marx K. and Engels F. *Works*. 2nd ed. M.: Gospolitizdat, 21. (in Russian).

***Поступила в редакцию***

***24 октября 2019 г.***