

## «ПРОСТІР РОЗУМУ» І КОНСТИТУЮВАННЯ ДОСТОВІРНОСТІ В ФІЛОСОФІЇ РЕНЕ ДЕКАРТА

Пишучи про здійснений Декартом «епістемологічний поворот» та про ідею теорії пізнання, Ричард Рорті вказує на докорінну переорієнтацію всієї філософії, яка, через винахід нового поняття розуму як простору внутрішніх репрезентацій, спромоглася перетворити знання на «проблему», що про неї ми повинні мати «теорію» [8, с. 100-103]. В цьому сенсі, критично важливим стає навіть не стільки логічне виведення всіх наслідків з отриманої Декартом первинної достовірності, скільки аналіз самого процесу конституювання того специфічного «внутрішнього простору» розуму, який, з одного боку, надає можливість реконструювати образ світу ідей, а, з іншого - класифікувати їх за різними ступенями достовірності.

Зазначений момент в дослідженні філософської спадщини Декарта виявляє свою актуальність з огляду на дві основні причини. По-перше, історико-філософська характеристика розв'язання Декартом проблеми достовірності (в даному випадку йдеться про достовірність розуму) дає нам змогу краще зрозуміти не лише підвалини його епістемології як дисципліни, що вивчає природу, походження та межі людського пізнання, але й усвідомити причини та механізми формування тієї тенденції до домінування суб'єктивного, яка, за словами Мартина Гайдеггера, «править всім новоевропейським людством та його світорозумінням» [9, с. 118]. По-друге, до сьогоднішнього дня мають місце різні способи інтерпретації як змісту картезіанського *cogito*, так і того, що саме постає «під знаком» первинної достовірності в обрії методологічного сумніву Декарта. Водночас, висвітлюючи питання пов'язані із визначенням критеріїв достовірності, а також умов можливості достовірності як такої, ми спроможемо краще зрозуміти те специфічне взаємовідношення, що встановлюється Декартом в межах внутрішнього репрезентативного простору між достовірними й істинними ідеями та такими ідеями, що характеризуються ним як сумнівні, а отже й хибні (ті, що, не маючи достатнього ступеня достовірності, визначаються чи як хибні, чи як такі, що повинні братись нами за хибні в процесі «звільнення від тих суджень, які досі приймались на віру» [3, с. 22]).

Отже чим є той розум, що його через процедуру методологічного сумніву віднаходить Декарт, чому ми характеризуємо його саме як просторово визначений розум, і якою є та система координат, що дозволяє витлумачити розум з точки зору чогось більшого ніж простої сукупності ідей?

Традиційно картезіанський сумнів інтерпретують через запропонований самим Декартом образ очищення розуму. В цьому сенсі можна згадати як «*Meditationes de prima philosophia*», так і «*Principia Philosophiae*». Зокрема, в першому розмислі «Про речі, що можна взяти під сумнів», Декарт чітко формулює настанову щодо неприпустимості приймати на віру все те, що бодай одного разу виявляло свою оманливість: «Я уявлятиму себе без рук, без очей, плоті та крові, без будь-яких відчуттів, але хибно впевненим, що ними володію» [3, с. 25]. Так само й на самому початку «*Principia Philosophiae*» ми стикаємося з фіксацією «численних передсудів» (причому вони поширюються не лише на всі речі, дані нам у відчуттях, а й навіть на сферу математичних доведень), які відволікають від істинного пізнання і єдиним способом боротьби з якими є сумнів стосовно всіх тих речей, достовірність яких викликає бодай найменшу підозру [4, с. 314]. Утім, од самого початку «*Meditationes de prima philosophia*» така радикальність сумніву виносить на поверхню Картезієвих міркувань певну подвійність, яка дається взнаки у формі розмежування того, що саме слід піддати сумніву, і того, яким чином сумнів приводить до достовірності. В цьому сенсі варто згадати цікаве зауваження, яке свого часу зробив Томас Рід у своєму «Дослідженні людського розуму». Нагадаємо, що характеризуючи картезіанський принцип методологічного сумніву та його широту (або, точніше, універсальність його застосування), він вказує, що універсальність логічного аргументу *cogito, ergo sum* насправді є лише позірною, оскільки сам Декарт хоча й міг поставити під сумнів своє існування, але ніколи не сумнівався в самому розумі. Саме з цієї причини, як каже Рід, картезіанське доведення - оскільки в аргументі Декарта розум постає не як предмет сумніву, чия достовірність не є самоочевидною й підлягає обґрунтуванню, а як дещо самозрозуміле - нічого не доводить [7, с. 98]. Значно пізніше на цей момент у філософуванні Декарта звернув увагу Фридрих Шелінг, коли писав, що «я мислю» через рефлексію над мисленням, яке відбувається в мені і саме по собі не піддається сумніву [10, с. 395].

Очевидно, що в цьому разі ми маємо справу не тільки з новим способом застосування сумніву (між іншим, на факт принципової відмінності між Декартовим сумнівом і сумнівом скептиків вказував ще Гегель: «*De omnibus dubitandum* - и это представляет собою абсолютное начало [...] это первое положение декартовской философии не имеет, однако, смысла скептицизма, не ставящего себе никакой другой цели, кроме как самого сомнения [...] это положение имеет скорее тот смысл, что мы должны отказать от всякого предрассудка, то есть от всяких предпосылок, которые непосредственно принимаются как истинные, - и начать с мышления, чтобы, лишь исходя отсюда, достигнуть чего-то прочного и

приобрести чистое начало» [1, с. 321]), не лише зі специфічною інтерпретацією його структури, а й із певною трансформацією того *cogito*, яке одночасно виступає об'єктом сумніву і його операційним носієм (суб'єктом сумніву).

До речі, аналізуючи *cogito*, на цей момент вказує Морис Мерло-Понті, зауважуючи що воно може бути прочитане і як відбиток баченого (певна конституційована сукупність ідей, які відбивають стани душі та зовнішні речі), і як свідомість, яку ми маємо стосовно цієї конституювальної здатності [6, с. 477]. Тобто сама процедура сумніву, як її описує Декарт, передбачає і докорінне очищення розуму, і прямо протилежну дію, суть якої полягає у підтвердженні статусу розуму як найвищої достовірності та інстанції, що здатна не лише застосовувати сумнів, а й чітко контролювати сам цей процес та його наслідки. В цьому сенсі граничної значущості набуває не стільки те, що розум здатен поширювати сумнів на певну кількість ідей (хай навіть і дуже велику), скільки те, що від самого початку самі існування та наявність такого розуму не піддаються сумніву, ба й утверджується як вихідна очевидність, як умова тієї «теоретичної автономності», що формує засади суб'єктивності того, хто «філософує на самоті» [2, с. 50].

На перший погляд, такий подвійний рух у прямо протилежних напрямках може видатися логічно суперечливим (принаймні ми маємо визнати його хронологічну послідовність, коли спочатку або утверджуємо достовірність розуму, або ставимо під сумнів його зміст). Однак насправді лише зазначена «різновекторність» задає ті крайні точки, між якими й розгортається картезіанський «простір розуму», або точніше - той простір, в якому може існувати достовірний й самодостатній розум. Одразу ж наголосимо, що така визначеність простору розуму є чимось принципово відмінним від звичайного постулювання його достовірності, що береться у формі пресупозиції до великої кількості докартезіанських філософських розбудов. У філософії Декарта достовірність розуму обґрунтовується саме через виокремлення розуму-як-суб'єкта рефлексії і певного розумового змісту (ідеї), що є об'єктом рефлексії. В результаті достовірності виявляється не просто один із полюсів розумового простору, а весь цей простір у цілому - як здатність розуму ставити власні ідеї під сумнів і визначати на цій підставі рівень їхньої достовірності.

Справді, з чим ми стикаємося, відтворюючи логіку розмислів Декарта? З одного боку, ми поступово й послідовно відмовляємося від усього, що традиційно сприймали як конституювальний зміст розуму. Для нас поступово розчиняються ідеї існування зовнішнього світу, матеріальності нашого сприйняття, достовірності відчуття, непохитної віри в силу загальних понять тощо. Причому разом зі спорожненням розуму має

відбуватися і своєрідне звуження розумової здатності, її поступова деградація, позаяк все те, що раніше було набуто завдяки їй, виявляється сумнівним і таким, що слід вважати хибним: «[...] корисно навіть вважати речі, в яких ми сумніваємося, хибними, для того, щоб ясніше визначити все найбільш достовірне та досягне пізнанню» [4, с. 314]. З іншого боку, сама розумова здатність, за такого потрактування, постає водночас і як потенційний носій та втілювач найрадикальніших актів сумніву, і як достовірний та самоочевидний факт.

Недарма, в уже згадуваних «Principia Philosophiae», щойно запропонувавши положення «содію, ergo sum», Декарт прохопився, що марно намагатися пояснити суть таких термінів, як «мислення», «розум», «достовірність», «існування», оскільки вони є «простейшими поняттями, которіє сами по себе не дають познання ни одной из существующих вещей», та, попри те, на них ми фондуємо будь-яку теоретичну реконструкцію процесу пізнання пізнавальної діяльності душі [4, с. 317].

Але що означає у контексті картезіанського сумніву таке словосполучення, як «найпростіші поняття»? Судячи з усього, відповідь на нього може бути тільки та, що ці поняття становляють базові очевидності, які навіть за умов найрадикальнішого сумніву ніколи не ставатимуть його об'єктами (а якщо й ставатимуть, то в дещо модифікованими). Тобто, маючи справу з розумом, ми від самого початку окреслюємо певний простір, який утворюється між різноманітними ідеями, що можуть позбавлятися своєї достовірності (втрачати її) у світлі «розумового зору» та самого ока розуму («природного світла розуму», як про нього каже Декарт), яке, здійснюючи різноманітні когітальні акти, виявляється для кожної людини ближчим і достовірнішим, ніж усілякі ідеї чи навіть її власне тіло. Наявність такого простору є фундаментальною умовою не лише картезіанської процедури сумніву, а й формування властивого всій новочасній філософії бачення, що дає змогу сприйняти пізнавальний процес як проблему та запропонувати критерії нівеляції аури проблемності пізнання, а zarazом і чітку стратегію, щоб оминати завісу «сумнівних / хибних / неясних / недостовірних» ідей.

Інакше кажучи, якщо й існував до Декарта простір розуму, то це було лишень, так би мовити, «одновимірне існування» (чи то у вигляді формальної достовірності ідей з остаточно невизначеним онтологічним статусом, чи то у вигляді загальновизнаної достовірності розумової здатності). Але саме від Декарта бере початок зовсім інший шлях, який привів до виникнення «теорії пізнання» і формування властивої Новому часові моделі співвідношення наукового розуму і достовірності.

Щоб краще пояснити зміст цієї тези, доцільно звернутися до питання про ті змін, які відбуваються в перебігу конституювання достовірності в процесі застосування картезіанської процедури сумніву. Щоправда, в

цьому разі слід зробити одне зауваження стосовно поняття «конституювання достовірності». Йдеться про те, що зазвичай філософію Декарта відтворюють за схемою своєрідного «деконституювання», коли шляхом відмови від усіх сумнівних очевидностей (очевидність даних чуттєвого сприйняття, очевидність математичних істин і навіть очевидність індивідуального *ego*) ми зрештою опиняємось перед єдиною достовірністю згорнутої у собі мінімально можливої точки, якою є розум. Такий розум є нічим іншим, як суто формальним актом сумніву, що в ньому наявність тих чи тих мисленневих операцій - останньою з яких є сумнів - засвідчує існування їх примарного суб'єкта. Тобто єдиним позитивним актом, що конститує достовірність, виявляється визнання нездатності розуму до подальшого регресу його змісту, позаяк такий невпинний регрес елімінуватиме й самий розум, що, своєю чергою, обриватиме будь-який філософський дискурс (у цьому сенсі як «*Meditationes de prima philosophia*», так і «*Principia Philosophiae*» мали б обриватися на півслові або ж закінчуватися трьома крапками остаточного визначення розуму через суцільну невизначеність достовірності його змісту).

Втім, судячи з усього, такий спосіб реконструкції процесу ідентифікації достовірності відтворює картезіянську теорію в доволі спрощеному вигляді. Справді, поступове поширення сумніву в Декарта супроводжується синхронним та протилежно спрямованим рухом до підтвердження достовірності самого мислення, яке, згідно з Картезієвою дефініцією, є «все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем» (до речі, в цьому сенсі варто згадати й уточнення, що його робить Декарт, коли зазначає: «[...] не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать, есть то же самое, что мыслить») [4, с. 316]. Подібне визначення ми знаходимо й у Третьому розмислі, де Декарт пише: «Я - річ, що мислить, тобто сумнівається, стверджує, заперечує, знає досить мало, багато чого не знає, любить і ненавидить, бажає й не бажає, а ще уявляє і відчуває» [3, с. 34].

При цьому достовірність мислення інтерпретовано в Декарта не як природну схильність вірити, наприклад, в істинність зовнішніх речей, а як наявність природного світла, що безпосередньо вказує на істинність тих чи інших ідей. Недарма у щойно згаданому Третьому розмислі він констатує: «[...] я не можу поставити під сумнів нічого з того, про чію достовірність свідчить природне світло, оскільки завдяки моїм сумнівам воно підвело мене до висновку про моє існування» [3, с. 37]. Однак, щоби природне світло могло «привести мене до висновку про моє існування», саме воно має бути утверджене одночасно і як найвища достовірність, і як джерело достовірності будь-чого іншого: «[...] в мені відсутня якась інша здатність або властивість відрізнити істину від фальші, яка показала б мені хибність того, що природне світло показує

як достовірне, і якій я міг би довіряти настільки, наскільки довіряю світлу» [3, с. 37]. Інакше кажучи, якби така здатність існувала, то вона була б або альтернативою мисленню, або його конституентною.

Отже, усвідомлена процедура сумніву йде не шляхом поступового заперечення позірних достовірностей (спростування яких є хіба що побічним наслідком визначальної процедури самоутвердження достовірності розуму), а шляхом визначення специфічного простору розуму, в якому розум-спостерігач, здійснюючи рефлексію над своїми актами, взаємодіє з різноманітними ідеями, що репрезентують як чуттєвий, так і мисленнєво-вольовий світ.

Стосовно останнього моменту цікаво згадати відповідь Декарта на п'яте заперечення Томаса Гобса до Третього розмислу, де Картезій пояснює, який саме зміст він вкладає у поняття «ідея». «Під ідеєю я розумію все, що досягається розумом безпосередньо», - пише Декарт [3, с. 130]. У результаті цього світ ідей виявляється майже всеосяжним, позаяк до нього крім «ідей-як-образів речей» (хоча, зазначає Декарт, «тільки їх слід називати власне „ідеями”» [3, с. 36]) включаються ще й ідеї усього того, що стає предметом будь-якого відчуття (страх, бажання тощо). Понад те, у результаті цього іманентного картезіанському сумніву відбувається перерозподіл статусів достовірності, коли місце тіла і чуттєвого сприйняття заступає сам розум («mens»): «однако, чтобы понять, что наш ум познается не только раньше и достовернее, но также и с большей очевидностью, чем тело, следует заметить, что естественный свет делает весьма ясным отсутствие каких бы то ни было качеств или состояний у небытия [...] из этого с очевидностью следует, что равным счетом ничто не приводит нас к познанию какой-то другой вещи, не давая нам при этом много более достоверного познания нашего ума» [4, с. 317-318]. Водночас така зміна статусів достовірності відбивається і на визначенні рівня достовірності ідей. У зв'язку з цим варто нагадати приклад із Сонцем, коли, порівнюючи дві ідеї Сонця (одна, породжена відчуттям, трактує Сонце як маленьке астрономічне тіло, а інша, зумовлена доказами астрономії, характеризує його як величезне тіло, незмірно більше за Землю), Декарт підводить нас до необхідності визнання більшої достовірності та істинності (хоча, на відміну від достовірності, істинність ступенів не має) саме за розумовою ідеєю Сонця, або за такою ідеєю, чия достовірність ґрунтується на достовірності розуму.

З огляду на цю процедуру перерозподілу достовірностей заслуговує на увагу й порядок пізнавальної діяльності, яким він убаचाється Декартові, а також розв'язання проблеми щодо можливості пізнання у будь-який інший спосіб, ніж через ідеї. Стосовно першого моменту слід чітко визначитися, що саме пізнає розум насамперед (*quod intelligitur primo*): річ чи її ідею? Звісно, спираючись на підмурки томістської епістемо-

логії, це питання можна було б взагалі зняти, бо коли кажуть, що перший об'єкт пізнання - це сама річ, то тим самим знання речі протиставляють не поняттю, яке виражає це знання, а знанню інтелектуального акту, що в ньому цю річ осягають [5, с. 280]. Тобто стверджуючи, що «*id quod intelligitur primo est res*», ми постійно пам'ятаємо про те, що «*res cujus species intelligibilis est similitudo*».

Але така теза св. Томи про взаємопроникнення інтелекту й речей, яким визначається істинність, для Декарта не є прийнятною, адже існування зовнішніх речей (які спричиняють виникнення в розумі тих чи інших ідей) так само є предметом сумніву, що не дає змоги нам зрештою казати про будь-яку достовірність, яку б наше пізнання могло отримувати від речей. Так само не можна вважати достовірним й існування зовнішнього світу як такого, бо обидва аргументи, які можуть бути висунені на підтвердження тези про існування зовнішнього світу, що спричиняє виникнення ідей, Декарт послідовно спростовує у Третньому розмислі: «Все це досить переконливо доводить, що досі я вірив, хоча й не на підставі достовірного й обгрунтованого розмірковування, а лише під впливом сліпого й нерозсудливого імпульсу, що поза мною існують відмінні від мене речі, які посилають свої ідеї або образи через мої органи чуттів або якимось інакше, залишаючи в мені свою подобу» [3, с. 37-38]. Тому, пізнаючи ідеї (якщо це відбувається відповідно до чітко визначених правил спрямування розуму й пов'язано з ясними та чіткими ідеями), ми пізнаємо не відбиті у них речі, а достовірну сутність цих речей, репрезентовану ідеєю й одночасно підкріплювану достовірністю досконалої мисленнєвої здатності.

Тож не випадково, що кажучи про істинне пізнання, Декарт виводить таке загальне правило: «істинними є всі речі, які я осягаю цілком чітко й виразно». Інакше кажучи, істинними є всі речі, які репрезентовані чіткими та ясними ідеями і є такими, що набули завдяки зазначеним ідеям достовірності.

Водночас, вводячи імператив «чіткості та ясності», Декарт резервує місце не лише для розуму як сукупності ідей, і навіть не лише для розуму як синтетичної діяльності з формування ідей (за що йому можна було б приписати протокантівські інтенції трансцендентального ідеалізму), а передусім для розуму як критерію та суб'єкта оцінки цих ідей. У результаті цього одновимірність розуму як конгломерату ідей-відбитків (по суті, щодо них процедура з'ясування ступенів достовірності стає просто неправомірною) розгортається у простір оцінки-спостереження, постійно здійснюваних розумом стосовно власного змісту, або точніше - стосовно ідей, які завдяки цій процедурі набувають достовірності і як ідеї, і як репрезентанти речей, відчуттів, прагнень тощо.

Не менш значущою, як зазначалося, є й проблема відповідності ідей речам, адже, насправді, якщо ми доходимо висновку, що речі не можуть бути пізнані у будь-який інший спосіб, ніж через ідеї, то й сама ця проблема стає доволі сумнівною. В цьому сенсі критерієм істинності, - як це й впливає з картезіанських розмислів, - є не відповідність між ідеєю і річчю, а суто сукупність внутрішніх властивостей ідеї, які позначаються як чіткість та яснота і джерелом яких стає самодостовірність розуму і мислення: «Ясним восприятием я именую такое, которое с очевидностью раскрывается внимающему уму, подобно тому как мы говорим, что ясно видим предметы, кои достаточно заметны для нашего взора и воздействуют на наш глаз. Отчетливым же я называю то восприятие, кое, являясь ясным, настолько четко отделено от всех других восприятий, что не содержит в себе решительно никакой примеси неясного» [4, с. 332].

Утім, зазначена самодостовірність розуму і мислення спричиняє важливу трансформацію, що відбувається в самому когнітивному просторі. Це стосується ідей, які з ідей-відбитків (пасивних наслідків впливу об'єкта на людську чуттєвість, які не містять жодної активності чи будь-якого протокантівського синтезу) перетворюються на ідеї-репрезентації. Причому ці ідеї-репрезентації не просто заступають місце речей, а й тлумачаться розумом як носії тієї пізнаваної сутності, що становить буття кожного окремого об'єкта сприйняття. Понад те, наявність бодай однієї абсолютно достовірної ідеї не тільки є джерелом достовірності інших ідей («я не маю жодних підстав вірити в існування якогось Бога-ошуканця»), а й постає ключовим аргументом на користь статусу ідей як єдино достовірних сутностей у сфері пізнавальної діяльності (зрозуміло, що така «нова епістемологія» розгортається та утверджується саме як теорія ідей).

Отже, описуючи процес конституювання картезіанського «простору розуму», ми можемо вказати на наявність кількох принципових моментів. По-перше, - це позиціонування «розуму, що усвідомлює самого себе», коли ґрунтовний розгляд дає змогу побачити ідеї незліченної кількості речей [4, с. 318]. Цей момент характеризує суто статичність розуму як мінімальної (мінімально можливої) пізнавальної активності, що підтверджує лише факт наявності зазначених ідей. При цьому самі ідеї оцінювані лише як наявні або відсутні поза застосуванням оцінних суджень щодо їх достовірності (й тим паче істинності або хибності). Якби цього вихідного моменту не було, навряд чи можна було б дійти висновку про достовірність розуму, адже в процесі застосування методологічного сумніву його предметом стає все за винятком самого цього первневого розумового самоусвідомлення, яке в динамічному процесі сумніву перетворюється з «мінімальної пізнавальної активності» на по-



тужну силу підтвердження/спростування достовірностей, а також визначення їхніх ступенів. По-друге, йдеться про проблематизацію природи розуму, яка відбувається через дві синхронні дії: а) проблематизацію достовірності ідей (коли в ідеях розум вбачає лише випадкове існування) і б) доведення достовірності розумової здатності.

Щоправда, як зазначалося вище, поняття «проблематизація природи розуму» належить застосовувати з певними застереженнями. Маю на увазі, що положення «я сумніваюсь у ...» містить як проблематичну (пов'язану з предметом сумніву), так і стверджувальну частину (існування розуму, що виносить судження). Причому остаточним результатом такої проблематизації стає не лише відкриття достовірної ідеї Бога (нагадаємо, що у «Principia Philosophiae» Декарт настільки високо ставить її достовірність, що пропонує обмежити нашу довіру до природного світла розуму тим, наскільки воно не виявляє нічого суперечного Богові [4, с. 325]) таємничості судження про «існування мислячого я» (як це зазвичай трактують), а й фундаментальне утвердження достовірності самого розуму, який здатен здійснювати специфічні акти, зокрема й щодо визначення достовірності тих чи інших ідей. По-третє, маємо процедуру «у-достовірення» реальності ідей - як об'єктів розумової активності, яка дає змогу розумові уникати постійної необхідності доводити відповідність ідей речам, що може піддаватися сумніву, а це загрожуватиме тезі про глибинне сполучення в одному джерелі мислення і буття. При цьому самі ідеї поряд із статусом реальних репрезентантів своїх денотатів набувають ознак вельми інформативних понять, що надають нам значно більш адекватного та істинного знання про речі, ніж будь-які безпосередні чуттєві уявлення. По-четверте, слід сказати про формування теорії пізнання як пояснення процесу розумового осягнення змісту ідей. Звідси теорія пізнання постає як фіксація та остаточне утвердження того простору розуму, що в ньому він здатен поставати одночасно і як чиста мисленнева активність, і як сукупність ідей, що розкривають дійові причини створених Богом речей, і як ідея розуму, здатного мислити самого себе та позиціювати свою достовірність.

Істотною мірою, саме у процесі конституювання специфічного простору розуму як місця збування пізнавальних актів від часів Декарта сформувалася й утвердилася домінантна для Нового часу та всієї новоєвропейської філософії тенденція до центрування всього достовірного, точного і ясного навколо незаперечної достовірності розуму. Саме тому запропонована розвідка є лише однією зі спроб осмислення історико-філософської перспективи зазначеного епістемологічного повороту у філософуванні.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Гегель Г.В.Ф. *Лекции по истории философии*. - СПб.: Наука, Кн. 3, 2001, 564 с.
2. Гуссерль Э. *Картезианские размышления*. - СПб.: Наука, Ювента, 1998, 320 с.
3. Декарт Р. *Метафізичні роздуми*. - К.: Юніверс, 2000, 304 с.
4. Декарт Р. *Первоначала философии* // Декарт Р. *Соч.*: в 2-х т. - М.: Мысль, Т.1, 1989, С. 297-422.
5. Жильсон Э. *Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского* // Жильсон Э. *Избранное*. - М., СПб.: Университетская книга, Т. 1, 1999, 496 с.
6. Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия*. - СПб.: Ювента, Наука, 1999, 608 с.
7. Рид Т. *Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла*. - СПб.: Алетейя, 2000, 352с.
8. Рорти Р. *Философия и зеркало природы*. - Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1997, 320 с.
9. Хайдеггер М. *Европейский нигилизм* // Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*. - М.: Республика, 1993, С.63-176.
10. Шеллинг Ф.В.Й. *К истории Новой философии (Мюнхенские лекции)* // Шеллинг Ф.В.Й. *Соч.*: в 2-х т. - М.: Мысль, Т. 2, 1989, С. 387-560.

*Сергей Секундант (Одесса)*

### **ТРАКТАТ ДЖАКОМО ЗАБАРЕЛЛЫ «DE NATURA LOGICAE». К ПРОБЛЕМЕ ФОРМИРОВАНИЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ ФИЛОСОФИИ МОДЕРНА**

В конце XVI и первой половине XVII века Джакомо Забарелла (1533-1589), наиболее яркий представитель Падуанской школы, снижал репутацию одного из наиболее авторитетных философов; особенно ценились его исследования в области логики. Современники считали Забареллу третьим после Аристотеля и Аверроэса авторитетом в области логики и натуральной философии. Высоко оценивают вклад Забареллы в развитие логики и методологии и современные историки логики и философии. Так, Н.В. Джилберт называет Забареллу «наиболее известным учителем логики в Европе XVI века» [7, Р. 167]. Еще выше оценивает Забареллу П. Петерсен, который утверждает, что Забарелла является «одним из самых ясных и глубокомысленных мыслителей всех времен» [12, S. 196]. Подобную же характеристику мы встречаем и у В. Риссе, который считает Забареллу «одним из самых пронизательных и ясных логиков всех времен» [17, S. V].