

Декарт и *animal rationale*

Н. Н. Мурзин

“Tell me one last thing”, said Harry. “Is this real?
Or has this been happening inside my head?”
“Of course it is happening inside your head, Harry,
but why on earth should that mean that it is not real?”

- Harry Potter and the Deathly Hallows

Новое Время – это, наряду со многим другим, «новое» понимание устройства человека, имеется ли в виду устройство физическое, метафизическое, или койнония того и другого. Самые разные философы XX века, от Хайдеггера до Райла, склонны вписывать это понимание в преимущественно картезианскую парадигму. Для Хайдеггера именно Декарт придает окончательную силу закону переводу греческого *zoon logon echon* в латинский вариант *animal rationale*. Для Райла картезианская философская антропология вся уместается в метафору «пилота в машине», где роль «пилота» отводится сознанию/уму, а роль «машины», соответственно, телу. Эти представления *не* тождественны – если мы вникнем в развернутую Хайдеггером критику «картезианского поворота», скажем, в его курсе лекций «Парменид», мы увидим, что формулу *animal rationale* он переводит как субъект-предикатную пропозицию, то есть, как «животное, обладающее разумом». Такое животное – это даже не *animal*, а *bestia*, бестия, одаренная особой способностью. Отсюда уже недалеко до Ницше с его категорическим «зверь в человеке никуда не исчез». Тем не менее, *animal* – это, конечно, животное, но животное скорее как значение животности, то есть, «живая душа». Формула *animal rationale* подразумевает не животное с прибавленным разумом, а существо, образующееся из сочетания двух *душ* – «животной», в смысле живой, чувствительной, и разумной. Тут, конечно, интересно, почему римляне, переводя соответствующим образом греческое *zoon logon* и приспособивая его под свои нужды, отсекали третью аристотелевскую душу – растительную, природную, «физическую» (буквальный смысл греческой *physis* – путь вещи к себе самой). Тем более, что значение *zoe*, от которого образовано слово *zoon*, как мы знаем теперь (см. Кереньи), означает «жизнь» именно в ее предельно близком к растительному смысле, а не индивидуализированную *bios* человеческого существа. Можно, конечно, спорить, насколько *ratio* это фактический перевод, не говоря уже адекватная передача *logos*'а. Так или иначе, *physis*, рост, становление – значения, очевидно, прочитывавшиеся греками в *zoon* из *zoon logon echon*, кажется, как будто выпали из формулы, переведенной на латынь, когда вместо *zoon* появилось *animal*, в котором, очевидно, римлянами легко прочитывалось начало души живой и чувствительной. Опять же, нельзя сказать, что *animal* заменило *zoon* непосредственно или же предназначалось для этого; скорее, между *animal* и *zoon* есть культурная и историческая цезура, и *animal* просто встало на место, которое уже было освобождено или вообще не воспринималось как место *zoon*. Эссе *homo* это асте, кульминация, когда, в полном согласии с Платоном, никакого становления уже нет, а есть только чистое бытие. Но это, конечно же, поверхностное восприятие. Формулы, греческая и римская, не враждуют в действительности друг с другом. И *zoe*, и *logos* у греков, мы помним, есть божественные начала, к которым человек причастен постольку-поскольку. У Аристотеля божественным признается только верхний, надлунный мир, в котором все устроено исключительно разумно и потому является главным по достоинству предметом познания. Но относительно человека, захваченного бесконечным становлением, сам этот поток жизни, означающий полную противоположность божественному завершённому и

прекрасному бытию, реальность столь же вечная и неотменимая, как и надлунный мир абсолютной гармонии. Формула *zoon logon echon* – формула *метафизическая* по преимуществу, это в принципе не определение человека среднестатистического. *Zoon logon echon* как схема предельно близка картезианскому пониманию души как посредника двух бесконечностей *res cogitans* и *res extensa*, но опять же, это *не совсем* так. *Res extensa*, протяженная субстанция, описывает не становящийся, подвижный и растущий мир, хотя *материя* у Декарта и находится в вечном движении. *Res extensa* не тождественна материи и материальному миру, она – моментальный снимок этого мира, который в застывшем состоянии абсолютной ясности делает мысль, слившаяся с самой мыслящей субстанцией, *res cogitans*, то есть, раскрывшая свое собственное значение и ставшая для самой себя предельно проницаемой, прозрачной. Такая прозрачность – залог самой совершенной оптики, когда видишь сквозь самого себя (не равно «видишь себя насквозь»; и не «через», в котором снимается вся острая конкретность «сквозь», как в «умозрении» ничего уже не остается ни от зрения, ни от ума). Декарт менее всего аскет: сила *сомнения* вовсе не останавливается перед мыслящим «я»; просто она трансформирует его в его собственном понимании иначе, чем так называемый «окружающий мир». Источник иллюзий для Декарта не располагается целиком в эмпирической реальности, как это часто преподносят, или в чувственном восприятии, составляющем эмпирическое «я»; правильнее будет сказать, что это явления одного порядка, и когда мысль мыслит, она упраздняет всю эмпирическую реальность, включая «я». Однако, поскольку внутренний смысл «я» не тождественен его внешнему обнаружению, то есть внешности, наружности, явленности (*apparentia*), то, незаметно стертое сомнением, погибшее вместе со всем иллюзорным миром, которое оно воспринимало, «я» *моментально*, и потому для большинства *незамеченным*, воскресает, вновь обретает себя (Гуссерль в «Картезианских размышлениях» использует слово «возвращение») по ту сторону эмпирии. Промежуток столь исчезающе малый, что он ускользает даже от самой мысли. Нет потому ничего более скрытого, более трудно уловимого для мысли, чем ее собственное бессмертие, неумирание, а точнее *переход* к нему, осознание своей вне-находимости.

Чем лучше знаешь язык, тем меньше в нем синонимов; с философами то же самое. Зачастую понятия Декарта сводят к *res cogitans* или *res extensa*, которые берут в качестве исходных, онтологических моментов (хотя они результат): материя-вихрь – *res corporea*, то есть тело или тела – эмпирическое «я», или восприятие-воображение – трансцендентальное «я», или *cogito cogitationes* – душа и связанные с ней духи, оживляющие тело; в каком-то смысле все они *субстанциальны*, потому что каждый представляет самобытный уровень существования. Нет нужды включать в этот список *идеи* и то, что *они* представляют, потому что идеи – это только то, что содержится в ином (разум) и содержит в себе иное (существование Бога или материальных объектов). Идеи потому и самотождественны, что то, что содержит в себе иное, само может содержаться только в чем-то ином; картезианство – это философия Иного самого по себе, а не тождественного – тождество сводится к самотождественности, а последняя не означает ничего кроме предельного одиночества и не-само-принадлежности, выключенности из смыслового круга концептов. Разум же не включен в список, потому что он и есть совокупность моментов перехода, пауз и цезур в восхождении мысли к себе самой: 1) эмпирический объект, равный мозгу; 2) пассивное *восприятие*, половинная разумность, растворенная в мире; 3) *активное* воображение, уже граничащее с возможностью *cogito*, правда, пока чисто отрицательно – парадоксальное пространство, в котором сталкиваются-смешиваются восприятия и идеи, и зарождаются фантазии и сомнение; 4) «я» как *cogito*, вернувшееся из пустоты, наступившей вслед за стиранием мира, и означающее две другие несомненные реальности: истинное знание о мире как *res extensa*, и истинное знание о самом себе как *res cogitans*. Душа – не часть разумности, и тем более не ее целое; она, наряду со всем прочим, есть нечто столь же необходимо существующее, которое разум ищет, находит или постулирует.

В римском *animal rationale* оживляющая его *anima* созвучна скорее греческому *bios*, чем *zoe*, затрагивает в большей мере жизнь индивидуализированную, чем «жизнь» как

таковую, как стихию. *Zoon* означает включенность в жизнь, парадоксальную принадлежность человеческого существа и бытию-*logos*'у, и становлению-*zoe*, а в перспективе намекающая на загадку их взаимопринадлежности и единого истока, или – что то же самое – равной иллюзорности и того, и другого. *Animal* же означает отдельную, частную жизнь, индивидуализировавшуюся и принадлежащую уже только самой себе, и за себя отвечающую. Переход от наделенности бытием к ответственности за него и является переходом от «животного» состояния к состоянию «этическому» и в конце концов даже «гражданскому». *Rationale* здесь как аксан, двойное ударение над *animal*, которое одновременно указывает на сложность, двусмысленность ее положения и бросает луч света в том направлении, которое душа должна выбрать, подсказывает решение, которое она должна принять, которое будет для нее наилучшим. Таков Вергилий у Данте, и в этом он, конечно, настоящий римлянин.

У греков *bios* действительно нечто похожее, но в нем больше от итога и результата, чем от точки отсчета. *Bios* – накопленное, определившееся содержание жизни, отсюда и «биография», которую пишут в конце жизни, когда она уже прожита, а не в начале. Она также характерна, лично-отчетлива, конкретна; это жизнь храбреца или труса, радостная или печальная история, имеющая свои индивидуальные приметы. Такая «характерность» является, как правило, суммой всего, что случилось с человеком в жизни: реализованных или не реализованных задатков, принятых или непринятых решений, возможностей, которыми воспользовались или упустили; но бывает и так, что он есть нечто, выпавшее изначально, и тогда это *судьба*, счастливая или несчастная, то есть жизнь, ведомая добрым или злым гением. Отсюда пошло наше понятие «характерного актера»; именно таково значение греческого *biographos*.

Римское *animal* указывает на *начало*, причем начало это смутное, бедное и неопределенное. Может быть, более всего *бедное*. Ромул и Рем, основатели Рима, выросли среди волков. И это вовсе не глупое хвастовство, не запугивание звериной мощью и жестокостью. Моя жизнь в моих и только в моих руках; эта жизнь *уже* выпала, выпала в форме «меня», и что с ней дальше будет, зависит только от меня; она пока что *никакая*, и какой она станет – хорошей или плохой, достойной или позорной – опять же зависит от меня. Человек изначально поставлен в положение всякого живого существа, и в этом он действительно не отличается от бестии, от зверя. *Rationale*, приставленное к *animal* – не залог его человечности, которая поможет ему и среди зверей остаться человеком, а луч света, брошенный в направлении мира, которому человек в действительности принадлежит, в котором он только и может состояться как человек – и тогда его жизнь буквально *не пройдет даром*, то есть, не останется бессодержательной данностью, пустым прочерком между рождением и смертью, *tabula rasa*. Это собственно человеческий мир, и мы – его части, по странной прихоти судьбы отсеченные от него при рождении и желающие словно бы прирасти назад, воссоединиться с ним. *Ratio* это боль раны и память целого тела. Еще это знак, родовая метка; «фамилия», то есть – семейное имя, линия наследования: человек разумный. От зверей я не наследую ничего; если я остаюсь зверем, никакого «меня» нет и уже никогда не будет. Я наследую людям, и я должен подтвердить перед ними свое наследное право. Указывает ли *ratio* на изначально особый характер данной человеку, данной как «человек» жизни? Прямо – нет, потому что иначе была бы особая душа, *anima rationale*, а не *animal*. Одушевление, оживотворение материи уже состоялось, причем так же, как и у животных, как и с животными, которые тоже *animales*; никаких отличий. Отличие в предназначении, в *fatum*. *Fatum* буквально означает «сказанное», и этим непрозвучавшим, но подразумеваемым в *animal rationale* словом-логосом был вынесен приговор человеку: он был определен в категорию «разумного».

Жизненный путь, *vita*, происходящая от *via*, есть предначертанное человеку *вырастание* в самого себя, *возвышение* над бедностью и лишениями своего начала. Это очень близко греческой *physis*, росту-становлению, пути вещи к самой себе. Для нас, сегодняшних, однако, «вырасти» – это только пол-дела. В какой-то момент мы берем и «вырастаем», и нам говорят: все, теперь вы уже взрослые. Вот человек подросток немного, встал на ноги, покинул лес, дремучий и грозный. Что же делать дальше? Куда идти?

Fatum, сказанное, говорит о самом себе. Оно ведет нас туда, где звучит речь, на ее звуки. Этими речами обмениваются разумные существа. Человек всегда знает, как отличить себе подобных: по речи. Он идет на голоса. В конце этого римского пути находится общественное собрание, где обсуждают *res publica*, общие дела. Тут начинается собственно человеческая жизнь, равная жизни общественной – жизнь человека и гражданина, человека *как* гражданина.

Между «рациональным животным» и «пилотом в машине» пропасть. Тело-машина – это не зверь, даже не прирученный зверь, это нечто совсем иное. И пилот, управляющий машиной, ничем не схож с разумом, идущим в довесок к звериности и, в конечном счете, обслуживающим все те же звериные запросы, как это показано у Ницше. Почему мы вообще решили, что наше предполагаемое бестиальное наследие имеет *телесное* происхождение? Может быть, человек вовсе не ангел в теле зверя, а наоборот, зверь в теле ангела. Дело ведь не в том, что нами управляет – разум или инстинкт, а в том, чья именно голова на чьих плечах сидит. У египтян, к которым часто возводят представление о теле как о машине, на человеческие фигуры их богов насажены звериные головы.

Машина – это образ и тела, и животного у Декарта, потому что животное – это вообще только тело, устройство. Ни о какой специфической бестиальности речи не идет. Еще говорят: Декарт – это автоматизм. Но автоматизм этот как раз полностью противоположен сегодняшнему своему смыслу, опасно приблизившемуся к «механицизму». Автоматическое означает имеющее начало своего движения в себе самом, то есть свободное, неподчиненное. Человек показывает, что он человек, а не животное-машина, нарушая механический порядок действий, *говоря* и *делая* то, что он хочет, неожиданно. Здесь, конечно, мало *одного* только спонтанного поступка или высказывания; и машина может столь причудливым образом сломаться. Должна быть *последовательная* спонтанность, пронизанная логикой, транслирующейся вовне и доступной нам в восприятии и суждении; наряду с механической логикой – логика автоматизма, логика свободы. Собственно, ненарушаемая последовательность спонтанной свободы и есть логическое доказательство существования души. Свобода равна разумности; разум, в свою очередь, не что иное, как тавтология логического автоматизма, где *иное* означает как раз вторжение механической причинности, нарушающее свободную спонтанность. Доведенная до полноты собственного осуществления, исключившая из себя все иное, чуждое, гетерономное, свобода сольется в полную тождественность с логикой своего представления, или, как скажет Гегель, феноменологией духа; она ею и будет. Кант заменит «автоматизм» на «автономность»; Гегель провозгласит «все разумное действительно», и «действительность» станет его царством свободы духа, тождеством бытия и мышления. Ближе всех – и по времени, и по смыслу – окажется Спиноза, с ясной и отчетливой формулой «свобода есть осознанная необходимость». «Осознать» здесь означает: продумать нечто согласно его существу, уловить в предельной чистоте и незамутненности, отсесть лишнее. Тогда то, что останется, явится в свете совершенной самопонятности. Так сформулирует задачу феноменологии в XX веке Гуссерль. Картезианский проект закладывает основы всей будущей европейской философии.

Связь картезианства и философии латинского мира даже не столько формула *homo est animal rationale* (мы видели, что Декарт в чем-то ближе грекам, что он меряет человека почти греческой местами парадоксальностью мысли, а не латинской конкретикой), сколько *жизненный горизонт*, очерчивающий пределы теоретизации. Идеи, реализацией которых послужили римские общество, государственность и заложенные ими основы цивилизации, обозначали как бы крайние, предельные моменты мира. У Декарта то же самое: на карте мысли сомнение – вполне реальный пункт, а не его личное виртуальное пространство. Но это место *не* античная сакралия, возвышающая мир до своего предела, до которого – природное (данное), за которым – человеческое (должное). Оно тоже *сквозное*, но совсем иначе. Здесь кончается и Декарт-грек, и Декарт-латинянин, и

начинается Декарт-христианин. Человеку не под силу стереть мир в своем сознании, тем более, что сознание, мысль такая же реальность, такая же субстанция, как и эмпирия. Следовательно, то, что мне и самому кажется поначалу исключительно моим, и больше ничьим (Декарт же у нас индивидуалист, у него все вокруг «я»...) неслыханным произволом, немислимой дерзостью, о которой всвязи с Декартом говорил Деррида (см. «Cogito и история безумия»), оказывается на поверку деянием Бога, божественным актом и по статусу, и по значению. Я-то думаю, что это я сомневаюсь, но где мне взять такую силу, чтобы действительно усомниться, чтобы это не была просто игра? Сомнение – доказательство бытия Бога больше, чем врожденная идея совершенного существа. В идее, то есть идеальным образом, оно подводит меня к необходимости собственного существования; здесь же оно действует, во мне и мною самим, вот почему «я» сохраняется, обновляется и возвращается. Воображение, способность вообразить, представить себе нечто, есть индивидуальный дар, дар индивидуальности как таковой. Но чудо моего существования (а в такие моменты я и понимаю, что действительно существую, потому что они даны мне, даны мною, и в этом тоже предельная жизненная правдивость Декарта в совершенно, казалось бы, неправдоподобной, перегруженной спекулятивными чрезмерностями ситуации), уже всеобщая реальность. Я мыслю, следовательно, существую. Мыслю, а не пребываю в очередной иллюзии без-мыслия, пускай и уютной. Я впустил в мысль не-уютное. Я? Нет, Бог. Бог это сила, дающая мысли размах до пределов мира, позволяющая стать с ним вровень (так Делез говорит о Спинозе). Я могу только с ней; без нее я лишь не могу, и раньше или позже, в упадке сил и возрастающей немощи, дохожу до того, чтобы допустить к себе не-нужность – не-нужность себя. И тогда «объективная реальность», завладевшая мной вместо мысли, скажет мне, что я ей ни в каком качестве не нужен. Я буду думать, что это я думаю, будто я не нужен; но это сама ненужность будет во мне исходить тоской неосуществившегося Я мыслю, следовательно, существую. Без Бога я с миром, с тем, что Блум, тоже возводя к Декарту, называл «вселенной смерти», не справлюсь. Он меня сотрет, а не я его. Все или ничего. Вот почему сомнение – реальный метод; потому что это не допущение, а в-пущение.

Такой поворот может показаться странным: Декарт – религиозный философ? Почему не очевидный Паскаль, на худой конец – Спиноза? Но вернемся к всеобщей реальности чуда. Эта тема прозвучала, но не была раскрыта полностью. Римское бедное начало animal имеет предел rationale; этот предел поставлен перед ним и зовет его к себе, зовет осуществиться – вырваться из бедноты абстрактной данности, где все едино – камень, зверь, человек, в человеческую конкретность, сделать жизнь судьбой. Задача человека – заявить о себе, заставить о себе говорить. Для этого, как выяснилось позже, не обязательно идти самому к логосу; достаточно, чтобы логос пришел к тебе. Исторический Рим пал, когда сделалось понятно, что для реализации основного тезиса латинской человечности можно быть и варваром, и чужаком. Варвары заставили Рим говорить и думать о себе, и тем самым стали сутью римского существования, сделав собственно латинскую культуру комментарием к своей жизни, в корне отличной от vita римлян. Эта варварская новая жизнь, поглотившая элементы латинской культуры, окончательно оформилась в виде средневековой Европы, и все античное долгое время было в ее доме разве что служанкой, о чем хозяйка не уставала напоминать.

Принцип Декарта обратен: получить себя как единичную конкретность, как реальную вещь (res) в начале, а не в конце. Отсюда его знаменитый принцип: признай, что в твоей власти лишь твои собственные мысли. Но то, что произошло в моей голове, моей мыслью и с нею, если только оно действительно произошло, а не почудилось, померещилось, является реальностью как таковой, вне зависимости от того, «где» ее точка отсчета, и как раз уже не может быть сочтена исключительно моей «личной», приватной, легко отделимой от «объективно данной истины» реальностью. Потому Деррида и возражает Фуко в споре о том, можно ли Декарта приписать безоговорочно к той тенденции (открывшейся началом Нового Времени) классической эпохи, которая выражалась в решительной и безоговорочной демаркации разума и безумия с сохранением

преимущества за разумом. Деррида показывает, и на наш взгляд, справедливо и обоснованно, что в случае с Декартом все ровно наоборот – в определенный момент (и мы как раз и демонстрируем этот момент) его философия становится зоной принципиальной неразличимости разума и безумия. Для безумца граница между «внутренним», то есть миром его переживаний и допущений, и «внешним», то есть «объективной реальностью», роковым образом стерта, устранена; в каком-то смысле безумец, как и философ, празднует «тождество бытия и мышления». Отличие безумца от не-безумца, следовательно, формальное: он попросту *не может подтвердить* свои претензии, хотя *сами по себе* они могут не отличаться от претензий того же Декарта. На знаменитое «не дай мне Бог сойти с ума» Декарт, возможно, ответил бы, что – да, вы правы, только Бог и не дает мне сойти с ума, то есть: Он заранее обеспечивает мою мысль так, что в момент своего наивысшего напряжения она подхватывается согласной, созвучной с ней реальностью, а не остается в темноте и одиночестве, которые и есть подлинная ночь безумия, описанная Фуко. Если мы правдивы, и реальность правдива с нами. И наоборот: то, что я преуспел в своем изначально одиноком интеллектуальном начинании и избрал правильный метод, который позволил мне, руководствуясь естественным светом разума, выйти *из* себя к достоверной реальности, и есть божественная несомненность. Это схоластическое по сути свое рассуждение, и в своей прямой и неизощренной форме оно популярно вплоть до Беркли, для которого Бог тоже гарантия *adequatio rei et intellectus*; только создается впечатление, что Беркли опрощает *intellectus* до *perceptio*, восприятия, но в действительности он *добавляет* восприятие к традиционной формуле уравнения как в некотором роде *новую субстанцию*, основание, обеспечивающее онтологический статус наблюдателя. Здесь есть и еще одна интересная параллель: с Гоббсом, и она показывает, насколько изменилось в Новейшее время понимание существа *воли*. Когда Декарт говорит, что в моей власти (то есть в моей воле) только мои собственные мысли и больше ничего, он имеет в виду нечто прямо противоположное солипсизму. Подлинное мышление не есть моя постоянная имманентная внутренняя реальность, как мы обычно себе это представляем; я не могу при желании замкнуться в себе, как бы избрав такую личную реальность против ненавистной внешней реальности, о которой отчаяние говорит мне, что я не имею над ней никакой власти, никак не могу повлиять или изменить ее. То есть, все это правда, но именно это и есть путь, ведущий к безумию; сражаться с призраком, которого я сам и создаю, у меня не останется сил. Следовательно, власть над мыслью дается мне определенным образом и в определенный момент, и лишь затем, чтобы я сделал правильный выбор, направил мои размышления на верный путь. И *до*, и *после* этого у меня такой власти нет; но если во времени «до» я просто не представляю себе такой возможности, то во времени «после» она мне *уже* не нужна. Потому что истинное мышление правит само собой – и мной, а власть над ложным невозможна. Точно так же и у Гоббса власть не принадлежит людям всегда, но дается время от времени, чтобы они делали разумный выбор в пользу власти, которая затем сделает этот выбор как бы уже *ненужным*; но чтобы он *стал* ненужен, он должен однажды все-таки случиться, выпасть. То, что пресловутая «свобода воли» есть буквально *liberum arbitrium*, одновременное волевое решение, было упущено в распространившейся с Шопенгауэром и Ницше «философии воли». Однако воля, лишившаяся своей временной точечности, собранности, отчетливости, ставшая вечным и беспредметным основанием самого бытия, тут же затосковала о смерти-самопреодолении (Шопенгауэр) и впала в нигилистическое ничто (Ницше). Получив, кажется, всю Вселенную, она мгновенно лишилась той самой пресловутой свободы, о которой тут же начали недоуменно спрашивать: действительно, где она, какое безобразие. Так понятая воля действительно с легкостью приняла поначалу онтологическую неизбежность, а потом и осознанную необходимость *тирании* как единственного способа себя *представить*. Она стала тотальным оправданием порядка вещей, одним монотонным «да», как и мечтал тот же Ницше.

Решимость предусмотрена мыслью, в мысли и для мысли; это необходимый момент, момент предельной жизненной нужды, когда я *должен* принять власть над собой, взять ответственность за свою дальнейшую судьбу. Моя свобода это мой первейший личный

долг. «Личный» потому что если я создан Богом, то и моя свобода, как то, что ко мне относится, пускай поначалу только в речи, по слову, тоже. И в этом, помимо «сомнения», Декарт опять же созвучен Августину. Если Бог передоверяет выплату долга мне, делает меня уже не Своим, а лишь моим собственным должником, Он, наверное, предусмотрел также, чтобы у меня были средства, была возможность хоть как-то этот долг оплатить и закрыть. Иначе мое существование глупая шутка, а сам Он – темный обманщик, злой гений, правящий иллюзорным миром. Но если я, находящийся себя в этом мире и бодрствующий в своем сомнении, удостоверюсь хотя бы в одной-единственной крошечной правде, значит, мир не такой, а значит, и Бог не такой. Тогда «удостовериться» значит убедиться не в том, что дано, а в характере этой данности.

Но вдруг обманщик коварнее, чем мы думаем. И он сделал так, что в этом мире что-то истина, а что-то ложь. Говорят же, что худшая ложь – полуправда. И тогда достоверность возможна столь же, сколь и невозможна. Мы можем ответить, что даже если так, истина все равно где-то, как-то есть, и надеяться, что однажды, по знакам и знамениям, к ней выйдем (платоновский миф о пещере). У Декарта знак и иллюзия одно. Платоновские отблески света и отражения солнца для него означают само существование иллюзии. Он может достоверным, математическим способом доказать, что мир все-таки однороден и не терпит небытия и пустоты, а значит, он либо целиком истинен, либо целиком ложен. Нет сложности, нет смешения. Игра проста. Никто не способен поверить (то есть, мыслить и продолжать существовать с такой мыслью, как Кириллов у Достоевского), что мир весь ложен. Тогда – истина лишь допущение. Кто-то удовлетворится и этим. Но если мир для нас и так смешан, он смешан в одном определенном смысле лжи. И чтобы поддерживать иллюзию, обманщик должен убедиться, что мы видим именно то, что он хочет. *Другая* ложь опасна для него, как и истина. Тогда он должен сделать наш разум не отличающимся от его собственного. А значит, в этой игре мы с ним на равных. И всегда сможем поймать его на вранье и переиграть.