



**ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА  
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ**



**Философская мысль:  
рецепция и интерпретация**



**КАРТЕЗИАНСКАЯ «ВЕРА» В ВЕЩЬ:  
СПОСОБЫ КОНСТИТУИРОВАНИЯ**

*И.Я. МАЦЕВИЧ-ДУХАН*

*Et quia videbam veritatem hujus pronuntiati...*

*Р. Декарт. Рассуждение о методе*

Удаляясь от философии Нового времени, становясь все более современными и убежденными в собственной современности, мы все-таки периодически оборачиваемся назад, дабы удостовериться, что часть пути пройдена, продвижение есть. Но «куда и откуда?» Вопрос, с которого начинается путешествие Сократа и Федра, приводит к единственно возможному ответу: «Пойдем». Так заканчивается диалог древнегреческого философа-странника и юного оратора.

Европейская философия продолжает исполнять извечно трагический танец страждущего странствия. Путник продолжает верить в нечто, побуждающее его искать. Он продолжает верить, выходя за рамки каких-либо религиозных доктрин. Если вера в нечто присутствует в сегодняшней европейской философии, то как же убедиться, что эта вера – не мираж, не сон, что она существует, здесь и сейчас? Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, обратимся ко времени Р. Декарта. Ведь именно в его эпохе так явно дает о себе знать загадка несокрушимости религиозного ядра строгой науки. Зыбкость дистанции по отношению к религиозным ценностям проявляется в их сакрализации внутри самой науки.

Условность сослагательного наклонения воспроизводит пиетет в отношении бытия. Эта условность сохраняется и явным образом проговаривается во французском и латинском текстах Декарта. Но каким-то удивительным образом она утрачивается в русском переводе. Русский текст повествует о чем-то своем, сокровенном и недоступном, уловимом в некоем предчувствии, и остающемся невыразимым с помощью слов, так как говорящий не знает, а верующий молчит. Таким образом, русская культура создает своего Декарта – прежде всего мыслящего. И лишь язык первоисточника мог бы уверить нас в возможности существования иного Декарта.

Добровольно избрав в 21 год путь военного, Декарт оказался не только очевидцем, но и непосредственным участником военных событий в качестве вольнонаемного офицера. В его философии едва ли слышны возгласы и крики боли. Холодный тон врача, беседующего с пациентом и убеждающего в необходимости отречься от всего бывшего и живого. Лишь глухим эхом отдается шум моря окружающего мира в картезианских сновидениях. Свет горящей свечи в его кабинете затмевает воспоминание о свете вне его кельи.

Сегодня философское сообщество продолжает вести в глубине собственных лабиринтов самодостаточный и самоценный поиск картезианской вещи. Что же искал Декарт в своей келье? Страсть к путешествиям обернулась непринятием окружающего мира и самого себя в нем, каким он ощущается и претерпевается. После многих лет странствий Декарт уединяется, чтобы обрести утерянный смысл движения вперед.

Если некто сомневается во всем, но продолжает поиск того, в существовании чего было бы трудно усомниться, тогда существует вера в то самое нечто. Именно эта вера оказывается первым принципом философии. Декарт начинает с поиска того, на чем держится последняя вера — предельная вера — то единственное, что удерживает его в мире вещей.

Именно в ней — в вере в некую вещь, последнюю вещь — кроется нечто, всецело не подверженное сомнению. Последняя вещь предельной веры становится чем-то явленным с очевидностью, неподвластной сомнению: «...afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma *créance* qui fût entièrement indubitable»<sup>1</sup>. В русском переводе вера превращается в представление: «...чтобы видеть, не останется ли после этого в моем *представлении* чего-либо такого, что было бы совершенно несомненным»<sup>2</sup>. Для сравнения, в английском переводе понятие веры все еще сохраняется: «...in order to see if afterwards there remained anything in my *belief* that was entirely certain»<sup>3</sup>.

Прежде чем броситься в омут веры в самого себя, Декарт приостанавливается и замечает различие двух феноменов — веры как длительности и того, что в ней. Чтобы сохранить самоценность веры и несводимость ее ни к чему другому, нужно временно отречься от веры как вещи наряду с другими вещами, необходимо испытать то, во что я верю: «...j'en'avais aucune raison de *croire* que j'eusse été»<sup>4</sup>.

Декарт начинает с отречения от самого предмета веры, т.е. от вещей, а также чувств, которые нас заставляют воображать их. Если воспринимающий субъект оказывается предметом, порождаемым «проектором воображения», включаемого самими вещами, — «J'étais sujet à faillir»<sup>5</sup>, «I was a subject to error»<sup>6</sup> — то он вторичен, он нуждается в чем-то, чтобы быть: «Восприятия, относимые к *вещам*, находящимся вне нас («rapportons à des *choses* qui sont hors de nous»<sup>7</sup>), например, к

объектам наших чувств, *вызваны* (по крайней мере, когда мы судим правильно) *предметами* («*sont causées par objets*»<sup>8</sup>, возбуждающими некоторые движения в органах внешних чувств («*qui excitant quelques mouvements dans les organes des sens extérieurs*»<sup>9</sup>) и при помощи нервов также и в мозгу, благодаря чему душа ощущает эти предметы («*lesquels font que l'âme les sent*»<sup>10</sup>)<sup>11</sup>. Мы не видим сам свет свечи, не слышим сам звон колокола, так как в действительности, ощущаем «то, что» исходит от них, хотя и «не думаем, что мы ощущаем только исходящие от них движения»<sup>12</sup>. Но при этом можно предположить, как это делает переводчик Декарта на английский язык, профессор Ст. Восс, что «действие, вызывающее восприятия скрывается в самом объекте»<sup>13</sup>.

Неспособность производить различие объектов и движений, исходящих от них, порождает вторичную веру в воображаемые вещи. Зависимость от воображаемых вещей приводит к невозможности различения одних и тех же «мыслей», порождаемых в «уме» (*l'esprit, mens, mind*) во время бодрствования и сна.

Однако за сомнением в возможности проведения различия между этими мыслями и принятием их всех за ложные следует вывод: «*Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose*»<sup>14</sup> («Но тотчас же вслед за тем я обратил внимание на то, что, в то время как я готов мыслить, что всё ложно, необходимо, чтобы я, который это мыслит, был чем-нибудь»<sup>15</sup>). Сослагательное наклонение глагола «быть» — *fusse* — подчеркивает его зависимость от моей способности замечать. В русском переводе охранительная функция сослагательного наклонения сглаживается, здесь она не столь очевидна. С готовностью мыслить и существовать ничего не происходит в русском тексте, когда вы обращаете внимание на нее.

Но самое любопытное раскрывается в глубине выстроенной структуры: «...*il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose*»:

1) *il fallait nécessairement que* — безличный оборот главного предложения, выражающий безличное волеизъявление и обуславливающий сослагательное наклонение придаточного предложения, так как оно стоит после *que*. Именно *que* оказывается тем экраном, сквозь призму которого мы смотрим на последующее повествование. Само по себе волеизъявление главного предложения не смогло бы обусловить сослагательное наклонение в случае замены *que* на *de*.

2) *moi qui le pensais fusse* (я, который это мыслит, был бы) *quelque chose* — придаточное предложение, в котором сказывается сослагательное наклонение и выражается в глаголе *fusse* в форме *subjunctif imparfait*.

В русском переводе изъявительное наклонение прошедшего времени укрывает от нас тайну французского сослагательного накло-

нения, которое способно отражать прошедшее время и в то же время искажать его в модусе необходимости, выявленной способностью познающего замечать.

Таким образом, проявление необходимости в бытии сказывается в форме глагола «быть». Его сослагательное наклонение подчеркивает, что это бытие зависимо от моей способности замечать. В латинском тексте условность формы глагола «быть» выражается формой *imperfectum conjunctivi* — «*essem*», «был бы» (*ego ipse interim essem*), что также говорит о вероятности, но не о действительности как таковой: «...необходимо, чтобы собственно я вместе с тем был бы». В русском переводе эта условность прошлого подразумевается, но явно не высказывается: «...необходимо, чтобы я, который это мыслит, был чем-нибудь»<sup>16</sup>. Здесь необходимость, возможность и действительность слиты воедино, неразличимы.

В итоге мы приходим в русском тексте к необходимости, чтобы я был чем-нибудь. Но не просто «Я», а «я, который мыслит это, ...» Уточняющая конструкция, выделенная запятыми, соблазняет на время закрыть рукой «это». В действительности, данная конструкция не является уточняющей, она и есть подлежащее придаточного предложения — то главное, что остается невыразимым без сказывания в нем предиката «нечто». Во французском тексте смысловая конструкция просматривается более явно: «...*moi qui le pensais fusse quelque chose*». Именно то «я», которое мыслит «это» (*le*), есть, вернее, должно бы быть (*fusse* — *subjonctif imparfait*) чем-то — какой-то вещью. Переход от *le* к *quelque chose* выстраивается как переход от *cogitatum* к *res cogitans*. *Moi* может быть *quelque chose* лишь при наличии связующего звена *le*.

В латинском тексте о существовании *le* и *quelque chose* напоминает *interim*, указывающее на их одновременное существование вместе с тем — тем временем. В русском языке *interim* просвечивается в указательном местоимении «это». Само я «вместе с тем» выделяется дважды: в местоимении и в форме *essem*. Латинскому языку не свойственно столь явное употребление личных местоимений, только в случаях необходимости подчеркнуть и выделить эту субъективную составляющую (*ego ipse*).

В итоге в латинском переводе не утрачивается местоимение, обозначающее предмет мысли, оно явно просматривается в структуре предложения и самой мысли: «*Ego ipse interim* (в то же время, вместе с тем) *essem*». Из подлежащего предмет мысли превращается в обстоятельство времени: «вместе с тем», «тем временем». Но вместе с чем? Ответ латинского текста — вместе с высказыванием. Я вижу истину настолько, насколько слышу высказывание. Истинность существования *ego ipse interim* являет себя в латинском языке лишь как речь, устное высказывание, положение, высказанная посылка, озвученное

суждение, проговоренное положение, судебный приговор – *pronunciatum* (от *prōnūntio* – произносить, озвучивать, *prōnūntiātī* – родительный падеж перфектного пассивного причастия – озвученного, сказанного): «*Et quia videbam veritatem hujus pronunciati, Ego cogito, ergo sum (,) sive existo, adeo certam esse atque evidantem...*»<sup>17</sup> Тогда как во французском тексте истина являет себя напрямую: «*Et remarquant que cette vérité, je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée...*»<sup>18</sup>

Андре Робине, французский исследователь текстов Декарта, проводит компаративный анализ вышеприведенной фразы в различных переводах и изданиях Декарта, и демонстрирует постепенную деперсонализацию высказывания, превращение первого лица в предмет речи, объект рассуждения: «Глаголы *dire, regarder, remarquer, statuer* etc., такие существительные как “*en ce sens*”, “*par ces mots*”, “*cette proposition*”, “*cette vérité*”, ce “*pronunciatum*”, “*cette connaissance*”, “*cette raison*”, “*cet argument*” etc. провоцируют отрицание того, что говорилось ранее как недостаточное, выявляя безусловность живого и единичного опыта убеждения, который производит конкретную психику “*res*”, а не универсализируемой аксиомы»<sup>19</sup>.

Такого рода деперсонализация демонстрирует сокрытую внутри гносеологии Декарта философию права. Вслушиваясь в оттенки значений декларативных глаголов, Андре Робине выявляет их *правоудостоверяющую*, «судейскую позитивность власти права»<sup>20</sup>. Можно заметить, что прикладные юридические значения понятий, используемых Декартом, конституируют дополнительное смысловое поле интерпретации. Здесь можно сопоставить «судебный приговор» *pronunciati* с «долговым требованием», скрываемым в понятии *créance*. В нем сказывается не только вера, но и неоплаченный долг, платежное требование: «...*afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ta créance qui fût entièrement indubitable*»<sup>21</sup> («...чтобы видеть, не останется ли после этого в моем *представлении* чего-либо такого, что было бы совершенно несомненным»<sup>22</sup>). Несомненным является расписка, долговой документ, по которому необходимо рассчитаться. Эта необходимость настолько очевидна, что никто не вправе нарушить ее. «Деперсонализация и точка прицела законодателя особенно акцентированы в “*statuendum sit*”, расширяющем провозглашение этого “*protestas*”, который обращает в бегство ошибку, утверждая сейчас *судейскую позитивность этой власти права*»<sup>23</sup>.

Судейская позитивность сказывается в сослагательном наклонении, которое охраняет истину от моей претензии на подчинение себе, а также в декларативных глаголах, исполняющих роль врат в иной модус реальности. Во французском тексте я «замечаю эту истину», но не «вижу истину высказывания». В латинском – я «вижу истину этого высказывания», не претендуя на видение истины самого бытия. Во французском – я вижу истину того, что я есть вещь, какая-то вещь.

Здесь демонстрируется интерес по отношению не к «я», а к «тому, что» мыслимо мной, тогда как в латинском варианте я вижу истину «высказывания того, что» я есть я.

Через несколько лет после издания «Рассуждения о методе» на французском языке (1637), его перевода на латинский язык Этьеном де Курселем<sup>24</sup> в 1644 г. и корректировки перевода<sup>25</sup> самим автором, уже во французском тексте «Размышлений о первой философии» (1640 – латинский текст, 1647 – французский перевод) Декарт будет уделять значимую роль понятию высказывания: «...enfin il faut conclure, et tenir pour constant que *cette proposition*, je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit»<sup>26</sup> («...надо прийти к заключению и признать достоверным, что *положение* “я есмь, я существую” неизбежно истинно каждый раз, как я его произношу или постигаю умом»<sup>27</sup>). Учитывая тот факт, что Декарт писал в равной степени свободно по-латински и по-французски<sup>28</sup>, можно предполагать значимость введения понятия высказывания во французский и латинский тексты.

Вначале фиксируется истинность высказывания, существования совокупности звуков, выражающих мысль, и лишь после признания факта существования «*cette proposition*» Декарт оборачивается, чтобы прослушать запись еще раз, и замечает, что мысль звучит, она длится. Длительность звучания фиксируется во времени *Imparfait* глагола «быть»: «...ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point?»<sup>29</sup>

Канадский философ Жан Гронден подчеркивает значимость формы глагола «*étais*», его времени, для раскрытия первичного безусловного положения существования чего-либо как длительности. Но на чем зиждется уверенность в том, что эта длительность и есть собственно существование? Ж. Гронден обращается к первоисточнику, чтобы продемонстрировать переход от бытия к существованию через часто упускаемое добавление «*je suis aussi (etiam)*, s'il me trompe»<sup>30</sup>. Положение «Я есть *тоже*, если он меня обманывает» выводит на первый план теологическое обоснование всей картезианской онтологии и гносеологии. Я есть, так как есть Другой, кому я нужен. Но чтобы перейти к обоснованию факта собственного существования, Декарт вводит здесь же еще и понятие «*proposition*». Ж. Гронден рассматривает это понятие в качестве обозначения перехода от высказывания «существования *sum*» к самому «упражнению мысли»<sup>31</sup>. Другими словами, для осуществления перехода от логики онтологии к онтологии мысли, порождающей логику.

Двойственная «онто-теология»<sup>32</sup> Декарта делает вопрос о природе «я» обусловленным выведением существования любой вещи из идеи о бытии Бога (*l'idée d'un être qui fût Dieu*): «...je n'étais pas le seul être qui existât»<sup>33</sup> («я являюсь не единственным существом, имеющим бытие»<sup>34</sup>). Первый принцип философии немаловажен, если не раскрыть все воз-

возможные и невозможные совершенства в некоем существе, если не принять допущение их «бытия в Боге», «être en Dieu (in Deo esse)»<sup>35</sup>.

Во французском тексте «я» предстает в двух ипостасях: вначале как «я», которое видит, а затем как «то, что» остается невидимым. «Видящее я» — это обман чувств, обозначенный в сослагательном наклонении после *que* и глагола, выражающего сомнение. В *que* перед придаточным-дополнением сказывается больше, нежели в том, что скрывается в самом придаточном предложении: «...je vois très clairement que pour penser il faut être»<sup>36</sup>, «et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps»<sup>37</sup>, «il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose»<sup>38</sup>. Предметом видения оказывается *que*, quelque chose, moi, le — то, во что я верю, некая «вещь» моей веры, абстрактная математическая точка, след существования, кроющийся в самом французском отрицании «je n'étais point». Точка в отрицании «ne ... point» постепенно превращается в шаг странника, след чьей-то ступни, проявленный в отрицании «ne...pas». Можно не иметь места, но невозможно не быть чем-то: «...mais que je ne pouvois pas feindre pour cela que je n'étais point...»<sup>39</sup> («но что я никак не могу вообразить, что я не существую...»<sup>40</sup>).

Саму «вещь» невозможно увидеть, в нее можно лишь поверить. Во французском я вижу истину того, что я есть нечто. Здесь «я» ускользает, а на первый план выходит «это» (*ceci*), безличное «оно» (*c'est, il faut*), «нечто» (*quelque chose*), «что» (*que*): «Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout *en ceci (verbis)*, je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être...»<sup>41</sup> («Заметив, что в *этом*: я мыслю, следовательно я существую, нет ничего, что убеждало бы меня в том, что я говорю истину, кроме того, что я вижу, что для того, чтобы мыслить, надо существовать...»<sup>42</sup>) Во французском тексте мы видим, что перед нами мысль сокрыта в сочетании указательного местоимения (*ce*) и относительного местоимения (*que*): «Puis: examinant avec attention ce que j'étais» («Затем, исследуя со вниманием, что я такое»<sup>43</sup>); «et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps»<sup>44</sup> («и видя, что я могу вообразить, будто у меня нет тела»<sup>45</sup>).

Между тем в латинском варианте Я раздваивается на видящее мышление (*videbam*), скрытое в форме латинского глагола, и «я», которое полагается существующим (*Ego*). Это — это субстанция, природа которой не испытывает потребности в обладании местом (*qui roug être n'a besoin d'aucun lieu (locum)*), чтобы быть. Я — это душа, посредством которой я есть то, что я есть. Мне не нужно место, чтобы быть чем-то. Но «я» неизбежно должно быть тем, «посредством чего» (*par laquelle*) оно есть «то, что» (*ce que*) есть. Здесь важную роль играет само указание: я есть *то*, что я есть. Вещь, нечто, душа, способность указывать, способность вести, *quelque chose* делает меня тем, что я

есть: «...en sorte que ce moi (Ego), c'est-à-dire l'âme (mens), *par laquelle* je suis *ce que* je suis» («Adeo ut Ego, hoc est, mens *per quam* solam sum is qui sum (то, что я есть)»<sup>46</sup>).

Безличные обороты задают модус онтологии, зачастую ускользающий из поля зрения повседневного языка. Впервые в истории европейской философии Парменид от лица богини начал повествование о «том, что есть» (ὅς ἔστιν). Ж. Гронден обращает внимание на то, что в древнегреческом языке такая конструкция до Парменида вовсе не употреблялась. Более того, ссылаясь на немецкого филолога-классика Х. Френкеля, он отмечает, что безличная форма глагола «быть» вообще не употреблялась в древнегреческом языке<sup>47</sup>. Во французском языке аналогом этой конструкции является «c'est».

Загадка «чтойности» заложена в основание европейской формальной логики. Вымышленное Аристотелем понятие τὸ τί ἦν εἶναι (quod quid erat esse) остается полем битвы интерпретаторов. Трудно подобрать адекватные слова для перевода того, что остается самим собой, сохраняет себя таким, каким оно было — постоянства, невыразимого грамматическими формами языка: «Быть тем, что было»; «быть тем, чем оно было»; чтойность того, что было и продолжает быть, оставаясь тем же. Ни глагол, ни существительное не передают стремления определенного артикля схватить и запечатлеть целокупность инфинитивности глагола «быть».

Если же мы вернемся к Декарту, нам станет очевидно, что он сохраняет устоявшуюся в веках структуру оформления онтологической проблематики, «examinant avec attention *ce que* j' tais». Он критикует Аристотеля, но не посягает на устоявшуюся логику и грамматику языка. Лишь сохранив субъект-предикатную структуру предложения, становится возможным обосновать, что вещь как предикат сказывается о субъекте: я есть некая вещь. Без наличия какого-либо предиката, мы ничего не смогли бы сказать о субъекте. Но принципиальное отличие онтологии Декарта от всей предыдущей ее истории заключается в том, что она разворачивается не из положения «бытие есть», а из веры в нечто, что есть в моей вере («en ma créance»).

Что остается в вере человека, прошедшего войну и ставшего свидетелем гибели *res extensa* на пути *res cogitans*? Мы смотрим на одну и ту же войну, но не видим и не слышим того, что видят другие. Фигуры речи и общие места — язык любой дипломатии, в плену которой оказываются живые люди. Как не утратить в этом плену первую и последнюю веру во что-нибудь? Если следовать по пути Декарта и продолжать верить, то неизбежно оставляешь след на месте собственного самоотрицания. Можно отказаться от места, но невозможно не быть *point*, невозможно помыслить частицу *pas*, не оставив следа на месте преступления собственной веры.



## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> *Descartes R.* Œuvres de Descartes, précédées de l'éloge de René Descartes par Thomas. T. 1. – Paris: F.G. Levrault, 1824. P. 157.
- <sup>2</sup> *Декарт Р.* Избр. произв. – М.: Гос. изд. полит. лит., 1950. С. 282.
- <sup>3</sup> *Descartes R.* Discourse on the Method. Vol. XXXIV. Part 1. The Harvard Classics. – N. Y.: P.F. Collier & Son, 1909 – 1914, published online in 2001. – URL: //www.bartleby.com/34/1/.
- <sup>4</sup> *Descartes R.* Œuvres de Descartes... Т. 1. P. 158.
- <sup>5</sup> *Ibid.* P. 157.
- <sup>6</sup> *Descartes R.* Discourse on the Method.
- <sup>7</sup> *Descartes R.* Les passions de l'âme. – Paris : Henry Le Gras, 1649. P. 34.
- <sup>8</sup> *Ibid.*
- <sup>9</sup> *Ibid.* P. 35.
- <sup>10</sup> *Ibid.*
- <sup>11</sup> *Декарт Р.* Соч. В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. С. 492.
- <sup>12</sup> Там же. С. 492.
- <sup>13</sup> *Descartes R.* The Passions of the Soul. Transl. and annotated by Stephen H. Voss. – Cambridge: Hackett Publ. Company, 1989. P. 30.
- <sup>14</sup> *Descartes R.* Œuvres de Descartes... Т. 1. P. 158.
- <sup>15</sup> *Декарт Р.* Избр. произв. С. 282.
- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> *Descartes Renati.* Specimina philosophiæ: seu Dissertatio de methodo... Dioptrice et Meteora. – Amstelodami: Apud Danielem Elsevirium, 1677. P. 21 – 22.
- <sup>18</sup> *Descartes R.* Œuvres de Descartes... Т. 1. P. 158.
- <sup>19</sup> *Robinet A.* Descartes: la lumière naturelle: intuition, disposition, complexion. – Paris: J. Vrin, 1999. P. 118.
- <sup>20</sup> *Ibid.* P. 119.
- <sup>21</sup> *Descartes R.* Œuvres de Descartes... Т. 1. P. 157.
- <sup>22</sup> *Декарт Р.* Избр. произв. С. 282.
- <sup>23</sup> *Robinet A.* Descartes: la lumière naturelle... P. 119.
- <sup>24</sup> *Descartes R.* Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason and Seeking Truth in the Field of Science. – N. Y.: The Liberal Arts Press, 1960.
- <sup>25</sup> *Декарт Р.* Соч. В 2 т. Т. 1. С. 250.
- <sup>26</sup> *Descartes R.* Œuvres de Descartes... Т. 1. P. 248.
- <sup>27</sup> *Декарт Р.* Избр. произв. С. 342.
- <sup>28</sup> *The Philosophical Writings of Descartes.* Vol. 3. The Correspondence. – Cambridge University Press, 1991. P. X.
- <sup>29</sup> *Descartes R.* Œuvres de Descartes... Т. 1. P. 247.
- <sup>30</sup> *Grondin J.* Introduction à la métaphysique. – Montréal: Les presses de l'Université de Montréal, 2004. P. 182.
- <sup>31</sup> *Ibid.* P. 183.
- <sup>32</sup> *Ibid.* P. 99.
- <sup>33</sup> *Descartes R.* Œuvres de Descartes... Т. 1. P. 160.
- <sup>34</sup> *Декарт Р.* Избр. произв. С. 284.
- <sup>35</sup> *Descartes R.* Œuvres de Descartes... Т. 1. P. 159.
- <sup>36</sup> *Ibid.*
- <sup>37</sup> *Ibid.* P. 158.
- <sup>38</sup> *Ibid.*
- <sup>39</sup> *Ibid.*
- <sup>40</sup> *Декарт Р.* Избр. произв. С. 283.
- <sup>41</sup> *Descartes R.* Œuvres de Descartes... Т. 1. P. 159.
- <sup>42</sup> *Декарт Р.* Избр. произв. С. 283.
- <sup>43</sup> Там же.
- <sup>44</sup> *Descartes R.* Œuvres de Descartes... Т. 1. P. 159.
- <sup>45</sup> *Декарт Р.* Избр. произв. С. 283.
- <sup>46</sup> *Descartes Renati.* Specimina philosophiæ: seu Dissertatio de methodo... P. 21.
- <sup>47</sup> *Grondin J.* Introduction à la métaphysique. P. 39.

## REFERENCES

Descartes R. Œuvres de Descartes, précédées de l'éloge de René Descartes par Thomas. T. I. Paris, F.G. Levrault, 1824.

Descartes R. Selected Works. Moscow, State publishing house of political literature, 1950 (trans. into Russian).

Descartes R. Discourse on the Method. Vol. XXXIV. Part 1. The Harvard Classics. New York, P.F. Collier & Son, 1909 – 1914, published online in 2001. Available at: [www.bartleby.com/34/1/](http://www.bartleby.com/34/1/)

Descartes R. *Les passions de l'âme*. Paris: Henry Le Gras, 1649.

Descartes R. Works. 2 volumes. Vol. 2. Moscow, Misl, 1989 (trans. into Russian).

Descartes R. *The Passions of the Soul*. Transl. and annotated by Stephen H. Voss. Cambridge, Hackett Publ. Company, 1989.

Descartes Renati. Specimina philosophiæ: seu Dissertatio de methodo... Dioptice et Meteora. Amstelodami, Apud Danielelem Elsevirium, 1677.

Descartes R. Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason and Seeking Truth in the Field of Science. New York, The Liberal Arts Press, 1960.

Grondin J. *Introduction à la métaphysique*. Montréal, Les presses de l'Université de Montréal, 2004.

Robinet A. *Descartes: la lumière naturelle: intuition, disposition, complexion*. Paris, J. Vrin, 1999.

The Philosophical Writings of Descartes. Vol. 3. The Correspondence. Cambridge University Press, 1991.

**Аннотация**

В статье раскрываются различные способы конституирования значений «вещи» во французском и латинском текстах Р. Декарта, их переводах на русский язык. При их выявлении особое место отводится вере, рассматриваемой в качестве основополагающей интенции философии Р. Декарта. Демонстрируется правоудостоверяющая функция декларативных глаголов и их защитная функция в отношении истины веры.

**Ключевые слова:** вещь, предмет, нечто, вера, ум, высказывание, суждение, положение, произнесение, сослагательное наклонение, истина.

**Summary**

The article reveals different ways of constituting meanings of a thing in French and Latin texts by R. Descartes, and their Russian translations. A special place in this article takes a notion of belief which is considered as an underlying intention of the Cartesian philosophy. Declarative verbs witness to a right of belief and perform a function of protecting its truth.

**Keywords:** thing, subject, something, belief, mind, proposition, judgement, statement, pronunciation, subjunctive mood, truth.