



Общие вопросы истории и философии науки

УДК 1(091)

DOI: 10.15372/PS20220101

В.П. Горан

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ В ФИЛОСОФИИ Р. ДЕКАРТА: ЕЕ НАЛИЧИЕ В ТРАКТОВКЕ СООТНОШЕНИЯ УМА ЧЕЛОВЕКА И ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ЕГО МОЗГА

Зафиксировано, что Декарт утверждал непосредственное поступление в ум человека телесных движений из его нервной системы. Признав также управление телом человека со стороны его бестелесного ума, а также пространственную локализацию ума в структуре телесного человеческого мозга, Декарт фактически игнорировал свое же утверждение о самостоятельном, причем субстанциальном, статусе ума по отношению к телу человека, а стало быть, и об их совершенной обособленности друг от друга. Выявлено наличие у Декарта фактической приверженности непосредственно позиции, состоящей в том, что мышление есть проявление функционирования конкретной части телесного мозга человека. Тем самым установлено присутствие у философа не только объективно-идеалистической, но и материалистической составляющей в трактовке соотношения ума человека и функционирования его мозга. Сделан также вывод, что Декарт сознавал наличие этой материалистической составляющей в его произведениях. Ибо, страшась инквизиции, он излагал соответствующие свои взгляды так, чтобы эта составляющая не только не демонстрировалась явно и отчетливо, но напротив, оставалась максимально завуалированной для читателя, в том числе и параллельными заявлениями о приверженности философа объективно-идеалистической позиции в форме веры в христианского бога.

Ключевые слова: Декарт; философия; бестелесная субстанция; телесная субстанция; ум человека; человеческий мозг; бог; объективный идеализм; иррационализм; материализм

V.P. Goran

**THE MATERIALISTIC COMPONENT IN THE PHILOSOPHY
OF R. DESCARTES: ITS PRESENCE IN THE INTERPRETATION
OF THE CORRELATION OF THE HUMAN MIND
AND THE FUNCTIONING OF HIS BRAIN**

The article notes that Descartes asserted that bodily movements enter the mind of a human directly from his nervous system. Recognizing also that a human's body is controlled by his incorporeal mind, as well as that the mind is localized in the structure of the bodily human brain, Descartes actually ignored his own statement about the independent, moreover substantial, status of the mind in relation to the human body and, therefore, about their absolute isolation from each other. It is revealed that Descartes virtually adhered directly to the viewpoint that thinking is a manifestation of the functioning of a specific part of the human corporeal brain. Thus, it is established that there is not only an objective-idealistic, but also a materialistic component in the interpretation of the relationship of the human mind and the functioning of his brain. The conclusion is also made that Descartes was aware of the presence of this materialistic component in his works. Because in fear of the inquisition, the philosopher stated his views in a way that not only would not show this component explicitly and clearly, but, on the contrary, would remain it as concealed to readers as possible, including by parallel statements about his adherence to an objectively idealistic viewpoint in the form of faith in the Christian god.

Keywords: Descartes; philosophy; incorporeal substance; corporeal substance; human mind; human brain; God; objective idealism; irrationalism; materialism

Данная статья – начальная в третьей серии статей, посвящаемых мной Р. Декарту. В каждой из этих серий предмет внимания – вполне определенная составляющая его философской позиции. Первая серия посвящена рассмотрению субъективно-идеалистической ее составляющей, вместе с тем в ней констатируется наличие у Декарта и агностической составляющей. Во второй серии предмет внимания – объективно-идеалистическая составляющая. Поскольку в философских поисках самого Декарта она была основной и, соответственно, наиболее тщательно проработанной, ее рассмотрению я отвел четыре статьи. Третью серию статей я посвящаю материалистической составляющей в его в целом весьма многогранном, как следует из только что сказанного, философском наследии. Мною уже отмечалось в одной из предыдущих статей, и мы увидим это также и далее уже здесь, что сам Декарт и разработку материалистической составляющей весьма демонстративно и настойчиво до-

полнял не только самим фактом наличия в своей философской позиции и объективно-идеалистической составляющей, но и подчеркиванием главенства для него именно этой последней. Но все же приданием ей такой значимости наличие у него и материалистической составляющей не могло быть ни перечеркнуто, ни даже уменьшено. Ведь Декарт – один из зачинателей нововременной науки. А основной объект ее исследовательского интереса – именно природа, материальная реальность.

Выявление и рассмотрение материалистической составляющей в философии Декарта я начинаю данной статьей, конкретно сосредоточением в ней внимания на том, как наличие этой составляющей проявилось в трактовке философом соотношения ума человека и функционирования его телесного мозга. А приступить к решению этой задачи целесообразно со сравнения всей этой трактовки у Декарта в целом с его видением соотношения бога и телесного мироздания. Ведь бог в его представлении – это тоже ум. Чтобы осуществить такое сравнение, целесообразно опереться на сделанный мной в предыдущих публикациях, посвященных объективно-идеалистической составляющей философии Декарта, следующий вывод. А именно, там выявлено, что при изложении своих представлений о сотворении бестелесным богом телесного мироздания Декарт изображал ситуацию таким образом, что эти его представления оказывались иррациональными [1, с. 19–31]).

Действительно, Декарт заявлял, что предпринимает «объяснение вещей, созданных Богом, из познания его самого» [5, с. 323]. А это его утверждение делает правомерной постановку вопроса о том, возможно ли объяснение телесного воплощения результатов каких бы то ни было творческих усилий, если исходить из того, что это усилия существа бестелесного. Ведь бога наш философ однозначно и безоговорочно признавал существом именно бестелесным, причем совершенно бестелесным. Так, в только что цитированном произведении Декарта читаем: «...Мы способны иметь ясную и отчетливую идею несотворенной и независимой мыслящей субстанции, т.е. Бога...» [5, с. 336]. Бога, как видим, Декарт характеризует как субстанцию именно мылящую и при этом специально отмечает: «мышление же образует природу субстанции мыслящей», тогда как «протяженность в длину, ширину и глубину образует природу телесной субстанции» [5, с. 335]. Причем из содержания понятия мышления, если речь идет о мышлении бога, по Декарту, надлежит

исключать что бы то ни было чувственное и признавать только функционирование разума: «никоим образом не следует считать Бога чувствующим, но лишь разумеющим и волящим...» [5, с. 323].

Если не игнорировать приведенные высказывания Декарта, то ответ на поставленный мной только что вопрос не может не быть отрицательным, разумеется в рамках приверженности рационалистической позиции. А представленный соответствующими текстами Декарта его ответ на этот вопрос противоположный, стало быть, этими текстами он демонстрирует, что реальная его позиция в данном случае иррационалистическая. Как невозможное, согласно соответствующим представлениям Декарта, следует оценить и получение бестелесным существом сведений о чем бы то ни было телесном, в том числе и о существовании этого последнего, если опять-таки придерживаться рационалистической позиции. Ведь если руководствоваться приведенными утверждениями Декарта о составляющей специфики мыслящей субстанции, заключающейся в том, что она бестелесная, то придется признать, что ничто телесное не в состоянии воздействовать на нее, а следовательно, и быть у нее источником каких бы то ни было сведений о себе. Надлежит также иметь в виду и утверждение Декарта, что до осуществления бестелесным богом усилий по сотворению телесного мира ничто телесное не существовало, «поскольку Бог – единственная истинная причина всего, что есть и что может быть...» [5, с. 323].

Так что даже если отвлечься от вытекающей из Декартовой концепции дуалистической изолированности друг от друга бестелесного бога и телесного мироздания невозможности для такого бога быть способным воспринимать что-либо телесное и при этом еще и допустить, напротив, присутствие у него такой способности, остается еще то обстоятельство, что и при таком допущении богу перед сотворением телесного мироздания неоткуда было получить представление о том, что же такое телесные вещи. Так что признание Декартом того, что бог – их творец, не может не означать признания этим и того, что сотворил он нечто ему неведомое. Тем не менее Декарт представляет бога не только всеведущим, т.е. ведающим обо всем том, что было, есть и будет в мире, но и непрерывно создающим все это мироздание, а тем самым и непосредственно управляющим всем, что в нем происходит. Вот одно из утверждений философа об этом божественном всемогуществе: «...Могущество же божье, посредством коего он не только от века предписал

все, что есть и что может быть, но также пожелал этого и это предопределил, – бесконечно» [5, с. 330].

А теперь, имея все это в виду, обратимся непосредственно к рассмотрению подхода Декарта к проблеме соотношения бестелесной души и тела в человеке. Она подобна в его представлении проблеме соотношения бога и телесного мироздания. Вот соответствующие его декларации: «...Исследуя, кто мы такие... мы в высшей степени ясно усматриваем, что к нашей природе не имеет отношения ни какая-либо протяженность, ни какая бы то ни было фигура, ни перемещение в пространстве, ни что-либо иное подобное, являющееся свойством тела, но ей причастно одно лишь мышление...» [5, с. 316]. Причем проблема соотношения души и тела в человеке для Декарта подобна проблеме соотношения бестелесного бога и телесного мироздания и в том плане, что является тоже неразрешимой рационально. А вставала она перед ним при объяснении того, каким образом у человека ум, при признании его бестелесным, стало быть, полностью обособленным от тела, в том числе и от мозга, тем не менее управляет работой мозга, а посредством этого и всем телом человека. И Декарт сам наглядно демонстрирует неразрешимость для него этой ситуации рациональными средствами в рамках декларируемого им признания тела человека и его ума разными субстанциями. Ведь он, предлагая-таки объяснение этой ситуации, фактически отбросил свое утверждение о принципиальной и абсолютной обособленности ума человека как полностью бестелесного от его телесного мозга. Действительно, в том же трактате Декарта «Первоначала философии», в котором содержатся приведенные только что утверждения, читаем также: «...Ясно отмечая внезапное появление боли и иных ощущений, мы должны заключить, что одно определенное тело связано с нашей душой теснее, чем все прочие тела, существующие в мире. Наша душа в силу присущей ей способности к познанию выносит суждение о том, что указанные ощущения проистекают не только из нее одной, поскольку она – вещь мыслящая, но также и поскольку она связана с какой-то иной протяженной вещью, движущейся благодаря расположению своих органов; последняя и именуется собственно человеческим телом» [5, с. 349]. Как видим, здесь Декарт прямо утверждает, что наша душа как вещь мыслящая связана с человеческим телом.

Более того, в другом месте этого же произведения Декарт достаточно подробно трактует присущие человеку естественные влече-

ния и страсти как показатели этой связи его души с телом. Есть резон уделить внимание и этому тексту Декарта. Здесь он отмечает, что «хотя человеческая душа и соединена со всем телом, основные свои функции, однако, она выполняет в мозгу. При посредстве мозга она не только постигает и воображает, но и ощущает; последнее происходит при помощи нервов, которые наподобие тончайших нитей тянутся от мозга ко всем частям прочих членов тела, причем связаны с ними так, что нельзя прикоснуться почти ни к какой части человеческого тела, чтобы окончания нервов не пришли тем самым в движение и чтобы это движение не передавалось посредством нервов до самого мозга, где находится объединяющее чувствилище (*Sens commun*)... Движения, передаваемые таким образом нервами, доходят до того места в мозгу, с которым наша душа связана и соединена, и внушают ей различные мысли в зависимости от различия самих движений. И эти-то различные мысли нашей души, вытекающие непосредственно из движений, возбуждаемых через посредство нервов в нашем мозгу, собственно и именуются ощущениями или, иначе, восприятиями наших чувств» [5, с. 408].

Нельзя не признать показательность приведенного текста. И показателен он тем, что здесь прямо и недвусмысленно Декарт утверждает: то, что он обозначает словами «мысли нашей души», он же квалифицирует как проявление и результат функционирования материальных нервной системы и мозга человека, проявление и результат происходящих в них изменений, они – «вытекающие» из материальных процессов «в нашем мозгу» (их результат), причем вытекающие именно «непосредственно» (их проявление). Так что из сказанного здесь Декартом напрашивается вывод: под тем, что сам философ называет еще душой человека, вполне допустимо иметь в виду и не что иное, как функционирование всей его телесной нервной системы, конкретно мозга. Более того, Декарт также утверждает здесь, что в самом мозгу человека имеется то, что он именует как «объединяющее чувствилище». Этим он тоже если еще и не признает фактически сам, что чувствует именно телесный человек как обладающий этим материальным органом, а не некая нематериальная его «душа», то уже вплотную подводит читающего эти его рассуждения к такому выводу. И тем не менее слово «душа» Декарт продолжает использовать и здесь, не упуская возможности напомнить читателю, что то, что он именует бестелесной душой,

только связано с тем местом в телесном мозге человека, где, по его оценке, и находится «объединяющее чувствилище».

Таким образом, у Декарта налицо приверженность противопоставлению в человеке, с одной стороны, телесного, соответственно, имеющего пространственную локализацию «объединяющего чувствилища», а с другой – бестелесной, а потому не могущей иметь даже возможности пространственной локализации души. Тем не менее в приведенном только что тексте он же признает наличие у этой бестелесной души конкретной пространственной локализации, а именно расположения ее в особой части головного мозга человека. И признает он пребывание там бестелесной души человека до тех пор, пока тот жив. А смерть человека – это, по Декарту, оставление его бестелесной душой ее местопребывания в теле человека. Вот его прямое утверждение об этом: «...Все движения тела прекращаются после его смерти и душа оставляет его» [4, с. 424]. Да и далее в уже неоднократно цитированном мной трактате «Первоначала философии» Декарт достаточно подробно трактует присущие человеку естественные влечения и страсти как «смутные мысли, приходящие душе не самой по себе, а оттого, что, будучи тесно связана с телом, она воспринимает происходящие в нем движения» [5, с. 409]. Как видим, Декарт полагает связь бестелесной души человека с его телом такой, что душа воспринимает происходящее в этом последнем.

Столь же внятно эту составляющую своей позиции Декарт излагает в следующем тексте: «...Мы испытываем в себе и нечто... не относящееся исключительно к мысли или исключительно к телу и проистекающее от тесного и глубинного единения нашей мысли с телом: таковы чувство голода, жажды и т.д.; сюда же относятся побуждения, или страсти души, заключающиеся не в одни только мышлении: таковы побуждения к гневу, к радости, к печали, любви и т.п.; наконец, таковы все ощущения боли, щемотки, света и цветов, звуков, запахов, вкусов, тепла, твердости и прочих осязаемых качеств» [5, с. 333]. Нельзя не видеть: и здесь у Декарта налицо непосредственное признание «единения нашей мысли с телом». Более того, он и здесь признает характер этого единения как «тесного и глубинного». И при этом Декарт проявляет осознание того, что ситуация такого единения имеет место для тех сторон функционирования именуемого им душой человека, которые «закключаются не в одном только мышлении», но включают в себя все человеческие эмоции и ощущения. И этим Декарт отчетливо демонстрирует, что

он признает источником наших ощущений воздействие на наше тело внешнего материального окружения, а источником наших эмоций – собственные состояния нашего, опять-таки телесного, организма. И признание этого он выражает самым явным образом, а именно утверждая, повторю, что эти эмоции и ощущения суть нечто «проистекающее от тесного и глубинного единения нашей мысли с телом».

Правда, как видно по приведенным высказываниям Декарта, все это он признает относящимся к чувственной составляющей того, что именует душой человека. Относительно нее философ отчетливо утверждает самую непосредственную связь с человеческим телом. Вместе с тем этими же своими утверждениями Декарт признает связь с телом человека и рационально мыслящей составляющей того, что он в целом характеризует как человеческую душу. Наиболее явственно это проявляется в том, что именно рациональную составляющую души человека он локализует в мизерной по размерам, но пространственно определенной части телесного человеческого мозга. И делает это, чтобы объяснить управляющее воздействие разума человека на его тело. Но этим Декарт фактически признает функционирование разумной составляющей души человека в человеческом теле посредством ее прямого управляющего воздействия на эту пусть и совершенно мизерную часть, но все же часть именно телесного человеческого мозга.

Высказывая все эти утверждения, Декарт определенно игнорирует ту составляющую своей же позиции, которая заключается у него в декларации, что душа человека и его тело – это две именно субстанции, т.е. то, что существует каждое само по себе, одно совершенно безотносительно к другому, вне какой бы то ни было зависимости одного от другого. Вот его характеристика того, что он именовал субстанцией: «Под *субстанцией* (курсив Декарта – В.Г.) мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» [5, с. 334]. Стало быть, осуществляемое посредством объявления души и тела человека субстанциями декларирование отсутствия их зависимости друг от друга означает признание и того, что связь между ними тоже невозможна. И признание этого имеет своим основанием в общей картине мироздания Декарта то, что душа человека объявляется совершенно бестелесной, так что и его тело не может иметь какую бы то ни было причастность к душе.

У Декарта, еще раз зафиксировав, проблема соотношения бестелесной души человека и его тела подобна проблеме соотношения тоже бестелесного бога и всего телесного мироздания. Причем подобна и в том плане, что является тоже неразрешимой рационально. А вставала она перед Декартом при объяснении того, каким образом у человека ум, при признании его бестелесным, стало быть, полностью обособленным от тела, в том числе и от мозга, тем не менее управляет работой мозга, а посредством этого и всем телом человека. И Декарт сам наглядно демонстрирует неразрешимость для него этой ситуации рациональными средствами в рамках декларируемого им признания тела человека и его ума разными субстанциями. Ведь он, как выше мы могли убедиться и в этом, предлагая-таки объяснение этой ситуации, фактически отбросил свое утверждение о принципиальной и абсолютной обособленности ума человека как полностью бестелесного от его телесного мозга.

Таким образом, если подвести промежуточный итог вышеизложенному, высказывая приведенные выше утверждения о функционировании разумной составляющей души человека именно в человеческом теле посредством ее прямого управляющего воздействия на пусть и совершенно мизерную, но все же часть телесного человеческого мозга, Декарт явно игнорирует ту составляющую своей же позиции, которая заключается у него в декларации, что душа человека и его тело – это две именно субстанции, т.е. то, что существует каждое само по себе, одно совершенно безотносительно к другому, вне какой бы то ни было зависимости одного от другого. А ведь декларирование такого отсутствия их зависимости друг от друга означает также признание того, что и связь между ними тоже невозможна. Более того, это декларирование невозможности какой бы то ни было связи между ними имеет своим основанием в общей картине мироздания Декарта то, что душа мыслится совершенно бестелесной, так что и тело человека не может иметь какую бы то ни было причастность к душе. И вот это свое столь жесткое размежевание духовного и телесного в человеке Декарт в рассматриваемых здесь его текстах просто игнорирует, когда провозглашает «единение нашей мысли с телом».

А вот как Декарт выражает суть своей позиции по вопросу о соотношении души и тела человека в работе «Замечания на некую программу, изданную в Бельгии в конце 1647 года...». В этой «программе» ее анонимный автор проявил последовательность в при-

верженности материалистическому миропониманию. И в «Замечаниях...» Декарт демонстрирует свою встревоженность ее появлением в печати. Наличие у него такой встревоженности побуждает задаться следующими вопросами: почему эта последовательность неизвестного автора так взволновала Декарта и, соответственно, на что в позиции самого Декарта такая его реакция побуждает обратить уже наше внимание? Ведь в рассматриваемой мной конкретно сейчас работе Декарта имеется следующее его собственное высказывание: «Несомненно, в наш ум не поступает от внешних объектов через посредство органов чувств ничего, кроме неких телесных движений...» [3, с. 473]. Оно наглядно демонстрирует, что у самого Декарта присутствует приверженность этой же материалистической позиции. Ведь в этом высказывании, как мы видим, утверждается самым непосредственным образом, что в наш ум поступает не что иное, как именно телесные движения. А это уже прямое проявление материалистического решения вопроса о соотношении мышления и бытия. Стало быть, если сосредоточить внимание единственно на этой особенности воззрений Декарта, то нельзя не признать, что она не отличается от столь его взволновавшей и возмущившей позиции анонимного автора.

Казалось бы, налицо ситуация, которую было бы уместным охарактеризовать поговоркой «что позволено Юпитеру, не позволено быку». Однако дело здесь в другом. В чем же именно? А в том, что сам Декарт не ограничивается провозглашением единственно этой материалистической позиции, но сочетает ее с другой, отличающейся от нее, к тому же отличающейся радикально, а именно с объективно-идеалистической позицией в ее религиозном варианте. Тогда как у анонимного автора такое сочетание отсутствует. Это последнее обстоятельство и могло тревожить Декарта. И естественно предположить, почему: ведь оно могло способствовать концентрации внимания читающей публики на наличии материалистической составляющей и в воззрениях самого Декарта и абстрагированию от его приверженности также и объективно-идеалистической позиции.

Представляется также информативной в таком реагировании на материализм анонимного автора и даже более значимой для выявления позиции самого Декарта следующая составляющая сказанного им здесь. А именно, здесь Декарт весьма отчетливо продемонстрировал, что он сознает материалистическую суть соответствующей

составляющей и собственного миропонимания. А демонстративно и, можно сказать, навязчиво декларируя параллельно также и то, что он подлинно верующий, Декарт руководствовался опасением, что если он не будет этого делать, то может подвергнуться преследованию со стороны церковной инквизиции. Но его страх перед инквизицией – тема, заслуживающая специального внимания и отдельного рассмотрения.

А сейчас для реализации цели, которую я ставлю в настоящей статье, достаточно, исходя из изложенного, во-первых, зафиксировать наличие у Декарта только что отмеченной мной позиции, состоящей в утверждении, что и в ум человека, а не только в его телесный мозг именно «от внешних объектов» поступают «некие телесные движения». Во-вторых, правомерно задаться вопросом о том, как же допустимо для Декарта признать это, если он характеризует человеческий ум как бестелесную субстанцию, к которой, стало быть, не может иметь какое-либо отношение что бы то ни было обладающее пространственными параметрами. Ведь телесные движения признаются Декартом единственно как пространственные перемещения тех или иных тел. Вот еще один вариант соответствующего его утверждения: «...Протяженность в длину, ширину и глубину образует природу телесной субстанции, мышление же образует природу субстанции мыслящей. Ведь все прочее, что может быть приписано телу, предполагает протяженность и являет собой лишь некий модус протяженной вещи; равным образом всё, что мы усматриваем в уме, являет собой лишь различные модусы мышления. Так, например, фигуру можно мыслить лишь в протяженной вещи, равным образом и движение – лишь в протяженном пространстве...» [5, с. 335]. А пространства бестелесного, т.е. пустого, философ не признавал. Так что концы с концами у него и здесь не сходятся. Ведь для телесных движений «поступать» в признаваемый Декартом бестелесным ум человека должно было бы считать невозможным в соответствии с его же утверждением о субстанциальной, стало быть абсолютной, степени отличия и, значит, об обособленности ума от чего бы то ни было телесного, в том числе и от телесного мозга человека.

Действительно, как я уже отмечал выше и приводил при этом соответствующую цитату самого Декарта, под субстанцией он подразумевает «лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» [5, с. 334]. При этом следует не

упускать из виду, что сам Декарт акцентировал две особенности понимания им содержания понятия «субстанция». Первая из этих особенностей: недопустимы исключения при отнесении чего бы то ни было к тому, за чем признано, что оно имеет статус субстанции (слово «лишь»). Вторая особенность: статус субстанции может быть признан единственно у того, что совершенно независимо в своем бытии от чего бы то ни было иного (слова «совершенно не нуждаясь»). Вместе с тем сам же Декарт эти свои установки буквально сразу же после этого фактически и проигнорировал, сделав следующее утверждение: «Однако субстанцией, совершенно не нуждающейся ни в чем другом, может быть только одна, а именно Бог» [Там же]. Стало быть, согласно уже этому утверждению, и все телесное в мироздании, и бестелесный ум человека статус подлинно субстанций иметь не могут. А если, как это делает Декарт, все же считать и материю, и ум человека имеющими статус субстанций, то надлежит признать также и то, что для телесных движений человека воздействовать на его бестелесный ум не должно иметься никакой возможности. Ведь при такой трактовке характера отличия ума человека от всего телесного не может быть признана возможность того, чтобы ум пространственно находился где бы то ни было, следовательно, и в имеющем пространственные параметры телесном человеческом мозге.

Тем не менее Декарт открытым текстом, как это видно по рассмотренному выше его суждению, где он полемизирует с анонимным автором, утверждает нечто диаметрально противоположное: телесные движения «поступают» в бестелесный ум человека, поскольку тот имеет именно пространственное местонахождение в человеческом мозге. И сделано им это в работе, специально посвященной критике другого автора за имеющиеся у того якобы несуразности, причем оцениваемые Декартом как несуразности потому именно, что состоят они в признании того, что обладает мышлением человек как телесное существо, что, соответственно, мышление человека есть свойство его тела. Но ведь, как мы видели это выше, Декарт позволил и себе признание этого же. А счел он это позволительным для себя при обязательной одновременной декларации приверженности и диаметрально противоположной позиции, состоящей в признании субстанциального статуса ума человека как совершенно самостоятельного по отношению к его телу.

Так что, судя по рассмотренным только что текстам Декарта, признание им пространственного местонахождения души человека, в том числе и мыслящей ее составляющей, т.е. ума, не было случайно допущенной им оговоркой. Мало того, в трактате «Страсти души» он указывает и на то, где именно это местонахождение ума человека в его мозге, фактически признавая при этом и пространственные параметры самого ума. Привожу соответствующий его текст: *«В мозгу имеется небольшая железа, в которой душа более, чем в прочих частях тела, осуществляет свою деятельность...»* (курсив Декарта – В.Г.) я считаю, что часть тела, в которой душа непосредственно осуществляет свои функции, ни в коем случае не сердце и не весь мозг, а только часть его, расположенная глубже всех; это очень маленькая железа, находящаяся в мозговом веществе, в центре мозга...» [6, с. 495–496]. И далее Декарт рассуждает, почему, на его взгляд, «душа не может иметь во всем теле никакого другого места, кроме этой железы» [6, с. 496], прямо, как видим, признавая наличие непосредственно у души человека пространственного места в его теле. В этом же трактате Декарт не только всего лишь признает в качестве факта наличие непосредственной связи души человека, провозглашаемой им бестелесной, с функционированием его телесных мозга и нервной системы, но весьма пространно оповещает читателя о своих представлениях на этот счет [6, с. 484 и след.].

А ведь по Декарту (сосредоточу на этом внимание – и свое, и, стало быть, читателя еще раз), пространственные параметры, в том числе и местонахождение, могут быть только у того, что принадлежит к миру телесных вещей. Тем не менее в рассматриваемых мной сейчас его текстах философ сам признает, что речь у него идет именно о местонахождении души человека: «Итак, будем считать, что душа имеет свое местонахождение преимущественно в маленькой железе, расположенной в центре мозга...» [6, с. 497]. Так что этим указанием конкретного пространственного местонахождения бестелесного ума Декарт фактически признал, напротив, его телесность, но предпочел специально не акцентировать на этом внимание ни свое, ни, следовательно, читателя. Более того, продолжая все же рассуждать, исходя из признания местонахождения бестелесного человеческого ума, Декарт утверждает также, что этот ум непосредственно воздействует на телесный мозг человека. И этим наш философ также не исключает материалисти-

ческое признание и того, что человеческий ум, относительно которого он безоговорочно утверждал, что бестелесность – его сущностная специфика, в действительности есть проявление функционирования телесного мозга человека.

Таким образом, эти выделенные мной и сделанные предметом повышенного внимания две составляющие позиции Декарта уместно характеризовать и следующим образом. Поскольку Декарт считает душу человека, а следовательно, прежде всего свою собственную душу бестелесной, правомерно признать, что тем самым он фактически признает ее безмозглой. Ведь тогда получается, что для ее существования, стало быть и функционирования, мозг не нужен, ни к чему. У его души, поскольку она бестелесная, т.е. безмозглая, не только нет, но и не может быть местонахождения где бы то ни было в пространстве. Вместе с тем, вопреки этому, Декарт все же помещает душу в мозг человека и даже признает ее носителем определенной части мозга, тем самым фактически подводя к материалистическому объяснению наличия у человека того, что именуется душой. А именно, к тому, что эта последняя есть проявление функционирования материального мозга. Стало быть, у Декарта налицо иррациональное сочетание взаимоисключающих трактовок сущностной специфики человеческого ума. Одна из этих его трактовок объективно-идеалистическая, тогда как другая если в рассмотренном только что его высказывании еще не непосредственно материалистическая, а только вплотную подводящая к таковой, то в проанализированном выше его же высказывании уже и собственно материалистическая.

Если сопоставить эти ситуации с противоречивостью трактований Декартом соотношений, с одной стороны, бестелесного бога и телесного мироздания [2] и, с другой стороны, зафиксированного в только что рассмотренных проявлениях преодоления утверждений о дуалистической изолированности друг от друга бестелесного человеческого ума и телесного мозга человека, то напрашивается также и следующий вывод. Что касается рассуждений Декарта о соотношении бога и мироздания, то ситуацию противоречивости своих представлений об этом соотношении он мог просто игнорировать, прикрываясь прежде всего утверждением о всемогуществе бога. Но не только. Имелось у Декарта и еще одно, причем самое для него существенное в его представлении о таком соотношении бога и телесного мироздания, которое исключало непосредственный не-

усыпный контроль со стороны бога за происходящим в мире и его непрерывное управление этим происходящим. Но это – составляющая его позиции, заслуживающая специального и отдельного рассмотрения, так что здесь я только упоминаю о ее наличии. А вот при трактовке соотношения у человека бестелесного ума и телесного мозга Декарт уже не мог игнорировать непосредственный характер функции ума как управляющей этим телесным органом. Да и в отличие от бога человек, по Декарту, не всемогущ. Об этом Декарт пишет так: «...Нам следует со всей предусмотрительностью постоянно помнить о том, что Бог – бесконечный творец вещей, мы же – совершенно конечны» [5, с. 323]. И относительно человека Декарт счел возможным допустить отмеченные мной только что противоречащие друг другу утверждения. Но при этом он все же не осмелился откровенно признать противоречивость, а стало быть, иррациональный характер этой своей позиции.

Таким образом, указывая на конкретное местопребывание души человека в глубине его телесного мозга и, более того, признавая при этом также и то, что именуемое деятельностью души есть непосредственно результат функционирования этой части мозга, Декарт реально преодолевает им же провозглашенный дуализм ума как якобы бестелесной субстанции и тела человека. А ведь там, где он провозглашал бестелесность человеческой души, делал он это однозначно, соответственно, как нечто не допускающее сомнения, поскольку причислял нематериальность души к ясным и простым понятиям. Действительно, в тексте, который Декарт квалифицировал как предисловие к своему трактату «Первоначала философии», имеется утверждение о «подлинной философии, первой частью которой является метафизика, где содержатся начала познания; среди них – объяснение главных атрибутов Бога, нематериальности нашей души, а равно и всех остальных ясных и простых понятий, какими мы обладаем» [5, с. 309]. Здесь нематериальность человеческой души, как видим, декларируется философом однозначно, так же как и признание ее таковой причисляется к ясным и простым понятиям. А изложение уже в самом трактате своих представлений о конкретном местопребывании человеческой души у него, как мы видели, построено так, что эта самая душа трактуется уже как специфический аспект функционирования телесного мозга человека. Причем трактует Декарт ее так прежде всего контекстуально, а именно утверждениями, которые раскрывают его представления о том, как

функционирование телесного мозга обеспечивает то, что составляет содержание активности именуемого душой. Более того то, что этим он на деле осуществляет отказ от провозглашенного им дуализма души и тела человека, Декарт не только предпочитает не декларировать внятно, но и излагает эту составляющую своей позиции не так, чтобы облегчить читателю его текстов возможность самому сделать соответствующий вывод. Но данная особенность изложения отнюдь не делает ее отсутствующей у него. Да и сам философ иногда, как мы видели, напрямую формулирует такую непосредственно материалистическую составляющую своей позиции. Так что следует признать вполне правомерной констатацию наличия и ее в трактовке Декартом соотношения у человека психического компонента его жизнедеятельности и функционирования его телесных органов.

Итак, наличие в философии Декарта материалистической составляющей, содержащейся в трактовке соотношения ума человека и функционирования его телесного мозга, становится и очевидным, и демонстрирующим степень своей значимости в его философских исканиях при сопоставлении факта наличия этой составляющей с трактовкой этим же философом соотношения бога как бестелесного ума и телесного мироздания. Такое сопоставление позволило зафиксировать следующее различие в этих двух составляющих его философии. Бог в соответствующих размышлениях Декарта – это нечто весьма абстрактное, тогда как человеческий ум – весьма конкретный в своей данности объект его внимания, причем внимания исследовательского. И в силу этого отношение Декарта к человеческому уму не ограничивается указанием на то, что этот ум относится к телу человека подобно тому, каково отношение бога к телесному мирозданию. Проявляется это в том, что если бог мыслится Декартом как нечто абсолютно внешнее по отношению к мирозданию, то относительно ума человека Декарт же утверждает, что он находится в самом телесном человеке, внутри его мозга. Так что, по Декарту, и управляет человеческий ум телом человека изнутри этого его тела. Мало того, как мы видели, Декарт если и не акцентирует внимание читателя его произведений на материалистическом положении, что именуемое им человеческим умом есть непосредственно продукт работы телесного мозга человека, то не только создает серьезные предпосылки для того, чтобы сделать такой вывод, но иногда и сам фактически делает его. Это и есть проявление наличия в его воззрениях материалистической составляющей.

Литература

1. Горан В.П. Объективно-идеалистическая составляющая в философии Р. Декарта: и иррационализм, и апелляция к разуму // Философия науки. – 2021. – № 2 (89). – С. 19–31.
2. Горан В.П. Объективно-идеалистическая составляющая в философии Р. Декарта: и зачатки диалектики, и пренебрежение нормами рационального мышления // Философия науки. – 2021. – № 4 (91). – С. 3–24.
3. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 297–422.
4. Декарт Р. Описание человеческого тела. Об образовании животного // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 423–460.
5. Декарт Р. Замечания на некую программу, изданную в Бельгии в конце 1647 года под заглавием: Объяснение человеческого ума, или разумной души, где поясняется, что она собой представляет и какой может быть // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 461–480.
6. Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 481–572.

References

1. Goran, V.P. (2021). Obyektivno-idealisticheskaya sostavlyayushchaya v filosofii R. Dekarta: i irratsionalizm, i apellyatsiya k razumu [The objective-idealistic component in the philosophy of R. Descartes: both irrationalism and an appeal to mind]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 2 (89), 19–31.
2. Goran, V.P. (2021). Obyektivno-idealisticheskaya sostavlyayushchaya v filosofii R. Dekarta: i zachatki dialektiki, i prenebrezhenie normami ratsionalnogo myshleniya [The objective-idealistic component in the philosophy of R. Descartes: both the beginning of dialectics and disregard for the norms of rational thinking]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 4 (91), 3–4.
3. Descartes, R. (1989). Zamechaniya na nekuyu programmu, izdannuyu v Belgii v kontse 1647 goda pod zaglaviem: Obyyasnenie chelovecheskogo uma, ili razumnoy dushi, gde poynasnyatsya, chto ona soboy predstavlyayet i kakoy mozhet byt [Remarks on a program published in Belgium at the end of 1647 under the title: An explanation of the human mind, or rational soul, which explains what it is and what it can be]. In: R. Descartes. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vol.], Vol. 1. Moscow, Mysl Publ., 461–480. (In Russ.).
4. Descartes, R. (1989). Opisanie chelovecheskogo tela. Ob obrazovanii zhivotnogo [The description of the human body. On the formation of the animal]. In: R. Descartes. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vol.], Vol. 1. Moscow, Mysl Publ., 423–460. (In Russ.).
5. Descartes, R. (1989). Pervonachala filosofii [Principia Philosophiae]. In: R. Descartes. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vol.], Vol. 1. Moscow, Mysl Publ., 297–422. (In Russ.).
6. Descartes, R. (1989). Strasti dushi [Passions of the soul]. In: R. Descartes. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vol.], Vol. 1. Moscow, Mysl Publ., 481–572. (In Russ.).

Информация об авторе

Горан Василий Павлович – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии и права СО РАН (630090, Новосибирск, ул. Николаева, 8).
goran@philosophy.nsc.ru

Information about the author

Goran, Vasily Pavlovich – Doctor of Sciences (Philosophy), Leading Researcher at the Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (8, Nikolaev st., Novosibirsk, 630090, Russia).
goran@philosophy.nsc.ru

Дата поступления 13.01.2022