

УДК 1(091)

DOI: 10.15372/PS20220202

В.П. Горан**МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ
В ФИЛОСОФИИ Р. ДЕКАРТА: ПРИЗНАНИЕ ЗА ТЕЛЕСНЫМ
МИРОЗДАНИЕМ СТАТУСА СУБСТАНЦИИ**

Зафиксировано, рассмотрено и оценено наличие в философии Р. Декарта материалистической составляющей, воплощенное главным образом в признании самостоятельности онтологического статуса материального мира. Это его статус отдельной субстанции. Причем сочетается это у Декарта с утверждением и абсолютной зависимости всего существующего от созидающей активности бестелесного бога. Но даже когда утверждается такая зависимость, признается и существование в телесном мире того, что присутствует там независимо от бога. Не оставлено без внимания также то, как эта параллельная приверженность взаимоисключающим позициям сказалась в проведении Декартом материалистической позиции как одной из них.

Ключевые слова: Декарт; философия; онтология; субстанция; бестелесный бог; материальный мир; творение мира; законы природы; зависимость от бога; независимость от бога

V.P. Goran**MATERIALISTIC COMPONENT IN THE PHILOSOPHY
OF R. DESCARTES: RECOGNITION OF THE STATUS
OF SUBSTANCE TO THE CORPOREAL UNIVERSE**

The article notes, considers and assesses the presence of a materialistic component in the philosophy of R. Descartes, which is embodied mainly in the recognition of the independent ontological status of the material world. This is its status as an independent substance. However, Descartes combines this with the assertion of the absolute dependence of everything that exists on the creative activity of the incorporeal god. But even when such dependence is claimed, the existence of something that is present in the corporeal world independently of god is also recognized. Special attention is given to how this parallel adherence to mutually exclusive positions influenced Descartes in advancing the materialistic position as one of them.

Keywords: Descartes; philosophy; ontology; substance; incorporeal god; material world; creation of the world; laws of nature; dependence of god; independence of god

В предыдущей моей статье, также посвященной рассмотрению в философии Р. Декарта материалистической составляющей, уже фиксировалось ее наличие у него, но конкретно всего лишь в трактовке соотношения у человека ума и функционирования телесного мозга [1]. Предмет внимания в настоящей статье – тоже наличие материалистической составляющей, но, как это видно по ее названию, имеющее воплощение в признании Декартом самостоятельности онтологического статуса телесного мироздания, его статуса субстанции. Причем, как и в случае с трактовкой соотношения у человека ума и функционирования мозга, Декарт делает это, декларируя вместе с тем свою приверженность и противоположной позиции. А именно, он настойчиво утверждает также и непрерывную, к тому же еще и абсолютную, зависимость существования и функционирования всего телесного от активности бестелесного бога по его сотворению из ничего. Словом, непрерывность этой зависимости Декарт признает обеспечивающей сохранение существования мироздания также и после разового акта его сотворения, а именно сохранение посредством непрекращающегося продолжения непосредственно богом непрерывного его воссоздания из ничего.

В этой статье я рассмотрю тексты Декарта, где он излагает эти две взаимоисключающие позиции по вопросу о роли бога в сохранении и функционировании телесного мира после первоначального его сотворения. Сначала остановлюсь на текстах, где Декарт признает полное и непрерывное воссоздание богом всего имеющегося и происходящего в уже существующем телесном мире. Смысл делать это в статье, главным объектом внимания в которой, напротив, определена материалистическая составляющая его философии, имеется. Ибо даже в этих текстах у Декарта встречаются утверждения, которыми он признает наличие в телесном мире того, что существует самостоятельно в смысле отсутствия зависимости этого существования от бога. И именно этим определяется мое внимание в данной статье и к ним. Более того, начну я с обращения к текстам Декарта, в которых вовсе еще нет и такого, всего лишь частичного, признания независимости от бога функционирования телесных вещей. И сделаю это, чтобы продемонстрировать также и приверженность философа диаметрально противоположной позиции, проявляющейся в том, насколько бескомпромиссно и последовательно демонстрировал он при этом свою приверженность объективно-идеалистической позиции. Дело в том, что внимание к этой особенности воззрений Декарта делает более наглядной и степень его

тоже радикальности в противоположных усилиях провозгласить самостоятельность и самодостаточность в структуре универсума его телесной составляющей.

Вот один из текстов Декарта, где провозглашается как высшее совершенство бога, так и то, что оно есть первоисточник какого бы то ни было совершенства, идеей которого мы обладаем: «Ведь благодаря естественному свету нам отлично известно, что не только ничто не рождается из ничего как из тотальной производящей причины, но также и более совершенная вещь не рождается из менее совершенной; более того, у нас вообще не может быть идеи или образа какой-либо вещи, коя не имеет где-либо – в нас ли самих или вне нас – некоего архетипа, реально содержащего в себе все ее совершенства. Но поскольку мы никоим образом не обнаруживаем в себе те высшие совершенства, идеей которых мы обладаем, мы именно на этом основании правильно заключаем, что совершенства эти присущи кому-то отличному от нас, а именно Богу, или же, несомненно, они были ему присущи некогда раньше; но из последнего очевиднейшим образом следует, что эти его совершенства существует и ныне» [4, с. 321].

Это рассуждение Декарта содержит, как видим, изложение рассматриваемой мной сейчас составляющей его позиции вместе с принимаемой им попыткой разъяснения того, почему она именно такова. И состоит эта попытка в выдвижении довода, выставленного Декартом в качестве гарантирующего признание реальности существования бога как носителя высших совершенств, поскольку их мы никоим образом не обнаруживаем в себе, но их идеей тем не менее обладаем. Если следовать реализованной здесь Декартом схеме рассуждения и распространить ее на все человеческое мышление, то следует признать вообще невозможность для этого последнего обладать способностью самостоятельно постигать то, что ранее еще не было ему известно, в особенности если идея постигаемого при этом содержит нечто более высокой степени совершенства, чем все идеи, известные ему до этого. Но ведь сам Декарт собственным творчеством и в математике, и в механике наглядно демонстрировал наличие у него такой способности. Действительно, эти его результаты содержат обобщения более высокого уровня общности, чем все, что было в человеческих знаниях в этой области до него. И реализуя эти достижения человеческого ума, Декарт тем не менее, руководствуясь приведенным своим заявлением, должен был бы заключить, что сам по себе его разум был неспособен на это. Так что получалось бы, что он свои же достижения не в состоянии оце-

нить адекватно как именно достижения. А такая самооценка была бы убедительной демонстрацией несостоятельности его главного довода в пользу веры в догматы христианской религии. Но такой последовательности в проработке применения логики этого довода у Декарта не наблюдается.

Имеется еще одно изложение Декартом как самой сути рассматриваемой мной сейчас составляющей его воззрений о боге, так и того, что он берет за основание принятия им ее. Это изложение я уже рассматривал в одной из статей, посвященных объективно-идеалистической составляющей философии Декарта. Но обратиться к нему целесообразно и сейчас. Дело в том, что в нем особенно контрастным утверждению о самоустранимости бога, во всяком случае от определенных составляющих телесного мироздания после его сотворения, выглядит рассуждение Декарта об основании противоположного утверждения о непрерывности творческой активности бога по не прекращающемуся ни на миг воспроизведению творения мира и после первоначального его создания. Отправным в этом рассуждении выступает у философа то, что он назвал природой времени. Вот его текст: «...Ведь природа эта такова, что ее части не находятся между собой в отношении взаимной зависимости и никогда не существуют одновременно, притом же из того, что мы сейчас существуем, вовсе не следует, что мы будем существовать в следующий момент, если только какая-то причина, а именно та, что первоначально нас создала, не воспроизведет нас как бы заново, или, иначе говоря, если она нас не сохранит» [4, с. 322]. И здесь же далее Декарт разъясняет: «...Тот же, кто обладает силой сохранять нас... Бог» [Там же]. Нельзя не видеть, что здесь со степенью определенности, исключающей сомнения в том, какова именно смысловая нагруженность сказанного им, Декарт утверждает, что бог непрерывно воспроизводит нас. А поскольку для обоснования такого утверждения он опирается на учет того, какой он мыслит природу времени, то из этого несложно сделать следующий вывод. Для Декарта непрерывность существования не одного только человека, но и всего в телесном мире, включая и весь этот мир в его целостности, поскольку оно тоже имеет место во времени, следует признать результатом непрерывной, ни на миг не прерывающейся активности бога по воспроизведению его сотворения.

И все же при всей определенности подчеркивания базальтернативности этих своих утверждений об обеспечении богом продолжения во времени существования и человека, и всего телесного мироздания

после их первоначального сотворения Декарт вместе с тем столь же определенно и недвусмысленно утверждал и нечто диаметрально противоположное. Но на этой второй и главной для тематики моей статьи составляющей его размышлений по данной проблеме я сосредоточусь несколько позже. А теперь обращаюсь к следующему проявлению тоже двойственности его позиции.

Еще в рамках рассуждений о непрерывном контроле бога над сотворенным им и далее непрерывно творимом мирозданием Декарт относительно человека утверждает, что тот наделен богом свободой воли. А обладание ею делает действия человека самостоятельными, в том числе и в смысле независимости от бога. И пусть при этом Декарт утверждает также, что душа у человека от бога, тем не менее при этом он все же признает, что это творение бога самостоятельно в своем функционировании в смысле независимости от своего творца и в осуществлении своей активности, и в определении ее направленности. Вот соответствующий текст Декарта: «Что же до воли, то область ее действия чрезвычайно обширна (что, несомненно, согласуется с ее природой), и высшим совершенством человека является свобода волений; таким образом, он в некотором особом смысле хозяин своих поступков и сообразно с ними заслуживает хвалы» [4, с. 328]. Как видим, это прямое признание Декартом самостоятельности человеческой воли, самостоятельности по отношению и к тому, что он мыслит первоисточником существования человека, т.е. к богу.

Также своеобразное признание Декартом самостоятельности по отношению к богу, пусть еще только человека, а не всего телесного мироздания, нашло свое выражение в следующей особенности его воззрений. А именно, он многословно настаивает на том, что бог не ответственен за деяния человека, которые оцениваются, причем не одним только Декартом, как нехорошие. Таковы проявления наличия у людей недостатков, заблуждений и т.п. Вот одно из таких утверждений Декарта: «*Причина наших заблуждений – не Бог...* Ибо хотя, быть может, некоторые доводы нашего человеческого ума представляются и ошибочными, никогда воля к заблуждению не может происходить из иного источника, кроме как из злокозненности или страха и слабости, а следовательно, она не может исходить от Бога» (курсив Декарта. – В.Г.) [4, с. 325]. А вот еще одно: «И не следует считать Бога причиной наших заблуждений (на том основании, что он-де мог сделать нас к ним неспособными), подобно тому как между нами, людьми, мы виним того, кто, имея власть воспрепятствовать какому-то злу, этого не сделал» [4,

с. 329]. Эти и содержательно близкие к ним еще несколько утверждений [4, с. 323–329], помимо того, что сам Декарт, делая их, заявляет в качестве своей цели убедить читателя, что бог не есть причина всего нехорошего в людях, дают основание еще и для следующего вывода.

А именно, при этом Декарт, пусть не давая оснований оценить, осознанно ли он делает это или произвольно, своеобразно подводит своего читателя к мысли, что в мироздании, хотя и сотворенном богом, имеется также то, что не от бога, что, стало быть, самодостаточно само по себе. И неважно, что при этом оно представляет собой то, что не имеет положительной значимости. Значимо в контексте рассматриваемых мной сейчас особенностей воззрений Декарта то, что при этом сам философ вынужден был фактически признать: такое отрицание ответственности бога за наличие всего нехорошего в людях не стыкуется с утверждением, что абсолютно все в мироздании предопределено богом. И делая такое признание, Декарт тем самым давал основу для вывода, не сознавшись в этом не только своему читателю, но, быть может, и самому себе, что его усилия снять ответственность с бога как с причины злых деяний людей не могут не быть признаны несостоятельными. Привожу и этот его текст: *«Достоверно также, что Бог все предопределил*. Но поскольку, по мере того как мы познаем Бога, мы постигаем столь необъятное его могущество, что нам кажется нечестивым предполагать, будто мы можем когда-либо совершать то, чего ранее он не предопределил сам, мы легко можем запутаться в великих затруднениях, если будем пытаться согласовать это божественное предопределение со свободой нашего выбора и одновременно постичь то и другое» (курсив Декарта. – В.Г.) [4, с. 329–330]. Как видим, здесь Декарт действительно сам констатирует, что свободу нашего выбора он не в состоянии согласовать с божественным предопределением. Тем не менее при этом он не забывает продекларировать и свою приверженность признанию и того, и другого. Причем делает это открыто и, можно сказать, демонстративно. А поскольку эти две позиции исключают друг друга, учение, содержащее их, нельзя признать в этом его пункте рациональным.

И у Декарта это не единственная наглядная демонстрация наличия в его интерпретации христианского учения о боге иррациональных составляющих. Ему принадлежат и другие тексты, которыми он сам открыто и весьма прямолинейно указывает на присутствие не только в его интерпретации христианского вероучения, но и в исходных для этого вероучения текстах таких составляющих, которые непостижимы

для разума. Соответствующие прямые указания Декарта я фиксировал и рассматривал в ряде предыдущих публикаций, посвященных исследованию объективно-идеалистической составляющей в его философии. Теперь придется обратиться к этим его указаниям снова, но уже при сопоставлении их прежде всего с отмеченной только что тоже иррациональностью сочетания у философа и признания абсолютной всеохватности божественного предопределения, и одновременно признания свободы воли человека. Ибо у Декарта и в упомянутых его указаниях, и в декларируемом им таком сочетании имеется то общее, для характеристики сути чего годится понятие иррациональности. На этом я и сосредоточу сейчас внимание.

Указывая на наличие в христианском вероучении непостижимых для разума составляющих, Декарт ведет речь о тексте Библии. Напомним, что в соответствии с церковной традицией Декарт тоже считает, что текст этот – «божественное откровение» [4, с. 303], т.е. признает его автором самого бога. А относительно, как выражается философ, «вещей, зависящих от откровения», которые он именует «собственно теологией», он признает: «она превышает возможности моего ума» [3, с. 588]. Словом, здесь Декарт на деле признает эту собственно теологию просто лишенной смысловой составляющей, но, как видим, излагает свою оценку посредством словесной конструкции, не выражающей такую ее суть столь определенно. А именно, приведенным мной только что своим признанием он говорит, что для постижения собственно теологии недостает возможностей всего лишь его ума. Вместе с тем есть у Декарта и текст, где он выражает эту суть своей позиции более непосредственно: *«Следует верить всему, что дано нам в откровении Богом, пусть это и превышает меру нашего восприятия»* (курсив Декарта. – В.Г.) [4, с. 324].

Как видим, в этой последней цитате Декарт действительно указывает уже прямым текстом на наличие в Библии утверждений, иррациональных для человека как такового: это превышает меру нашего, т.е. человеческого как такового, восприятия. И это его указание заслуживает сопоставления с приведенной мной выше констатацией им тоже иррационального характера уже своего одновременного признания и всеобщности божественного предопределения, и свободы человеческого выбора. Это сопоставление потому важно сделать на данном этапе анализа воззрений Декарта, что оно позволяет зафиксировать следующую их составляющую. Провозглашение всеобщности божественного предопределения есть своеобразная форма фактического призна-

ния ответственности бога за абсолютно все происходящее в мироздании, а тем самым и исключения как возможности свободы воли у человека, так, стало быть, и допущения ответственности человека за какие бы то ни было свои деяния, в том числе и преступные. Тем не менее мы видели, что утверждая наличие свободы воли у человека, Декарт считал возможным, вопреки сделанному мной выше и воспроизведенному сейчас выводу о наличии у него текста, фактически содержащего прямое непризнание свободы воли у людей, все же настаивать также и на прямо противоположном утверждении о полной непричастности бога к каким бы то ни было человеческим деяниям.

Как было уже отмечено выше, этим последним утверждением Декарт признавал наличие в мироздании того, на что не простирается власть бога, несмотря на объявление мироздания божественным творением. Тем самым Декарт продемонстрировал, что для него, наряду с проявлениями истовой религиозности, допустимо признавать наличие в мироздании того, что обладает полной самостоятельностью по отношению к богу. И вместе с тоже уже отмеченным выше прямым указанием Декарта на явную абсурдность имеющихся в Библии утверждений о боге это следует оценить как своеобразный вклад философа в подготовку возможности атеистического реагирования и на его собственные теологические декларации, и на библейские несуразности. Причем это еще не самые радикальные и, соответственно, не самые значимые составляющие вклада Декарта в подготовку атеистического миропонимания.

Чтобы сделать предметом рассмотрения главную составляющую этого вклада, обращусь теперь к отмеченной в начале статьи второй составляющей позиции Декарта по вопросу о зависимости от бога продолжения существования телесного мироздания после первоначального акта его сотворения. Напомню, что если рассмотренная выше первая составляющая состояла в признании такой зависимости, то вторая – напротив, в непосредственном декларировании Декартом независимости функционирования по меньшей мере определенных частей телесного мироздания от своего божественного творца после осуществления им разового акта его творения. Тем самым имело место признание философом как самостоятельности, так и самодостаточности рассматриваемого в качестве уже имеющегося в наличии онтологического статуса материального мира. Как наиболее определенное и основательное в этом отношении нельзя не оценить провозглашение Декартом телесного мироздания имеющим статус субстанции. Вот этот его текст:

«...Имеется некоторая субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину, существующая в настоящее время в мире... Эта-то протяженная *субстанция* и есть то, что называется собственно телом или *субстанцией материальных вещей*» (курсив Декарта. – В.Г.) [4, с. 349]. А о том, каков онтологический статус того, что признано Декартом субстанцией, он сам дает следующее разъяснение: «Под *субстанцией* мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» (курсив Декарта. – В.Г.) [4, с. 334]. И несмотря на то что здесь же Декарт утверждает также, что «субстанцией, совершенно не нуждающейся ни в чем другом, может быть только одна, а именно Бог» [Там же], этим не делается не высказанным им самим предыдущее его разъяснение о том, что такое субстанция. Ведь согласно этому разъяснению и субстанцию материальных вещей следует признать не нуждающейся для своего бытия в другой вещи, будь этой другой вещью и бог. А поскольку Декарт сразу после этого объявил: «Возможность же существования всех прочих субстанций мы можем постигать лишь при содействии Бога» [Там же], – налицо у него и здесь два взаимоисключающих утверждения. Причем то из них, которым утверждается субстанциальный статус материального мироздания, дает основание заключить, что имеет место признание этого последнего вещью, коя существует, не нуждаясь для своего бытия в другой вещи, причем не нуждаясь, как высказался сам Декарт, совершенно.

Такая смысловая двойственность формулировок у Декарта при характеристике субстанциального статуса телесного мира и бога способна, с одной стороны, создать впечатление просто случайной небрежности. Но вместе с тем с другой стороны, она допускает и ее оценку как весьма тщательно продуманной позиции. А именно, она дает основание трактовать наделение телесного мироздания субстанциальным статусом как проявление признания его полной самодостаточности в существовании и функционировании в том смысле, что после его сотворения бог полностью самоустранился от участия в обеспечении его и существования, и функционирования. И это мы и видим в изложении Декартом одной из его позиций по вопросу о взаимоотношениях бога и телесного мироздания после сотворения этого последнего. В одной из предыдущих статей [2, с. 7] это мной уже отмечалось. Там же отмечалось и то, что в трактате «Первоначала философии» также имеется показательный в следующем отношении текст. В нем относительно способности бога связать «с какой-либо из мыслящих субстан-

ций субстанцию телесную» [4, с. 339] утверждается: «...Как бы тесно он их ни соединил, он не мог лишить себя той потенции, которая позволяла ему ранее их разделять, или сохранять отдельно одну от другой» [Там же]. Воспроизведу здесь и вывод, сделанный мной в той же статье. Состоит он в утверждении о невозможности, согласно Декарту, даже для бога («он не мог») упразднить осуществленность того, что он уже сделал существующим. Словом, Декарт признает неподвластным даже богу сделать так, чтобы уже осуществленное, пусть и им самим, превратилось в нереализованное [2, с. 11–12].

У Декарта основанием для придания человеческой душе и богу статуса бестелесных сущностей, а материальному миру – статуса сущности телесной можно признать то, что, на его взгляд, эти сущности совершенно, абсолютно несовместимы. Поэтому можно сказать, что Декарт вынужден был присвоить каждой из них статус субстанции, а именно того, что существует само по себе, независимо от чего-то иного. Вот два его утверждения о субстанциальном статусе соответствующих сущностей. Первое: «...Я признаю лишь два высших рода вещей: одни из них – вещи умопостигаемые, или относящиеся к мыслящей субстанции; другие – вещи материальные, или относящиеся к протяженной субстанции, т.е. к телу» [4, с. 333]. Второе: «Итак, мы способны иметь два ясных и отчетливых понятия, или две идеи: одну – сотворенной мыслящей субстанции, другую – субстанции телесной, а именно если мы будем строго отличать все атрибуты мышления от атрибутов протяженности. И точно так же мы способны иметь ясную и отчетливую идею несотворенной и независимой мыслящей субстанции, т.е. Бога...» [4, с. 335–336].

И если, как я уже отметил в предыдущей статье, относительно человеческого тела и человеческой души Декарт фактически признал, что они взаимодействуют и, более того, делал утверждения, допускающие материалистическое истолкование этой ситуации, а именно признал, что мыслит телесный мозг человека, то в рассуждениях о боге он не мог не позволить себе абстрагироваться от оценки даже возможности подобного подхода. Он и делает это, объявив бога всемогущим. Более того, как я тоже уже фиксировал, Декарт объявил, что нам не дано знать, как именно бестелесный бог решил задачу сотворения телесного мироздания и, соответственно, почему, конкретно – реализуя какую свою цель, он сотворил мир таким, в каком мы существуем, и для чего в том числе он создал и нас, людей. Вот этот текст Декарта: «...Мы не будем... останавливаться на конечных целях, поставленных Богом или

природой при созидании естественных вещей: ведь мы не должны позволять себе притязать на участие в его замыслах» [4, с. 325].

Нельзя не видеть и в данном тексте проявления двойственности также и конкретно этой, высказанной Декартом здесь, его позиции. Ведь, как видим, он, с одной стороны, прямо утверждает, что мы, люди, не должны притязать на участие в замыслах бога. Тем не менее утверждая, что мы функционируем так, как это предопределил для нас бог, Декарт тем самым признает, что реально мы суть не что иное, как исполнители его замыслов. А поскольку эти его замыслы, как считает Декарт, нам недоступны, то нам надлежит самостоятельно исходить из тех следствий этой деятельности бога, «кои являют нам наши чувства» [Там же]. И уже на основе осмысления результатов этих своих наблюдений самим приходится делать выводы и о принципах устройства и функционирования мира, в котором мы находимся. Вот эти заявления Декарта: «И действительно, если мы станем исходить из начал только очевиднейших, если все выводимые из них следствия обоснованы с математической последовательностью и если наши выводы будут точно согласовываться со всем нашим опытом, то, как мне кажется, было бы непочтением к Богу полагать ложными причины вещей, найденных нами таким путем...» [4, с. 390]. При этом здесь же далее Декарт счел обязательным для себя и следующее заявление: *«Не решаюся тем не менее утверждать, что излагаемые мною причины истинны»* (курсив Декарта. – В.Г.) [Там же].

Более того, еще раз напомним тоже отмеченную мной в одной из предыдущих статей составляющую позиции Декарта, заключающуюся в том, что он позволяет себе признать и зафиксировать принципиальную недоступность для человеческого разума содержания определенных библейских утверждений о боге. А напоминаю я об этой составляющей и сейчас, ибо, декларируя ее, Декарт решает следующую задачу. А именно, он получает возможность абстрагироваться не только от этих утверждений, но и от тех имеющихся в Библии, которые при доступности понимания их содержания не дают решения задачи объяснения реального положения дел в мире, соответствующего достигнутому к его времени уровню знаний. Поэтому Декарт и счел для себя целесообразным произвести такое абстрагирование и взамен опереться на полученные действительно знания.

Осуществляя эту свою, можно сказать, стратегию в деле постижения природы, Декарт формулирует то, чему он дал наименование «законы природы». И как я уже неоднократно фиксировал это у Декарта

и при рассмотрении других составляющих его воззрений, здесь также налицо двойственность его философской позиции. Проявляется она как в изложении Декартом этих законов, так и в развертывании им самим истолкования того, чему он дал такое наименование. Причем эта двойственность сказывается уже в рассуждениях, которыми Декарт только подготавливает формулировку этих законов. А именно, и на этом предварительном этапе Декарт, с одной стороны, не упускает возможности заявить, что бог и *«первопричина движения»* в телесном мире, и, будучи таковой, *«сохраняет в мире одинаковое его количество»* (курсив Декарта. – В.Г.) [4, с. 367]. Вместе с тем, с другой стороны, речь у Декарта идет о первоначальном сообщении материальному миру движения, а также о не прерывающемся и в дальнейшем поддержании его богом, который бестелесен. А эта субстанциальная двойственность того, что признается Декартом реально существующим, вместе с тоже учитываемыми им при этом бестелесными человеческими душами, в совокупности охватывающая все реально существующее, делает невозможным допущение какого бы то ни было реального воздействия того, что бестелесно, на какое-либо тело, и наоборот. Соответственно, внятного объяснения того, как может бестелесный бог сообщать движение телесному миру, Декарт не дал, да и не был в состоянии дать. Он просто удовлетворился тем, что голословно объявил бога первоисточником движения в телесном мире. А далее, исходя из этого, провозгласил существование того, чему дал наименование законов природы, и сформулировал эти законы.

Но прежде чем приступить к рассмотрению имеющихся у Декарта формулировок этих законов, отмечу еще, насколько показательны следующие высказывания философа как наглядная демонстрация наличия в его других утверждениях о материи признания таких ее способностей, которые определяются именно ее собственной, как он выражается и здесь, природой. Действительно, заявляя о несомненности для него беспредельной делимости материи, Декарт утверждает, «что это деление необходимо следует из природы материи» [4, с. 367]. При этом он признает, что «мы не можем постичь способ, каким совершается это беспредельное деление» [Там же]. Последними словами Декарт откровенно демонстрирует, что в утверждаемом им устройстве материального мира признается наличие особенности, саму возможность которой он не в состоянии рационально объяснить в рамках постулируемого им конкретного, а именно сугубо механистического, подхода. Но сознавая эти трудности, Декарт все же придерживается этого механистического

миропонимания, более того, внося существенный вклад в его создание и разработку, в значительной степени определив этим становление новоевропейской философии и науки. Причем в размышлениях по поводу конкретно указанных мной сейчас трудностей Декарт бога даже не упоминает, хотя многократно и до этого, и после этого демонстрирует свою приверженность представлениям о нем как о первопричине всего сущего.

А теперь подошел черед обратиться непосредственно к текстам Декарта, где он формулирует законы природы и предается рассуждениям по этому поводу. Поскольку под законами природы Декарт имеет в виду законы механического движения в материальном мире, их формулированию и истолкованию у него непосредственно предпосылаются соображения по поводу причины такого движения. И прежде всего Декарт указывает на то, что причина эта «может рассматриваться двояко», а именно, «мы начнем с нее как первичной и универсальной, вызывающей вообще все движения, какие имеются в мире; после этого мы рассмотрим ее как частную, в силу которой всякая частица материи приобретает движение, каким она раньше не обладала» [4, с. 367]. Речь, как видим, идет у него, во-первых, о первопричине самого наличия движения в материальном мире, провозглашение существования которой означает и признание того, что движение материи не безначально, что оно сотворено. Бог, по Декарту, обеспечил наличие движения и покоя у материи, причем сделал это вместе с созданием самой материи. Так что здесь весьма своеобразно, а именно в рамках религиозного миропонимания, но все же утверждается изначальность для материального мира движения в нем, словом, изначальность единства материи и движения. Но творцом такого единства объявляется бог. А затем, во-вторых, намечается рассмотрение конкретных движений материальных образований уже без ссылки на бога.

Признав бога первопричиной наличия движения в телесном мире, Декарт этим не ограничивается. Он затем объявляет, что могущество бога «своим обычным содействием» не только создает, но и в последующем «сохраняет в универсуме столько же движения и покоя, сколько оно вложило в него при творении» [4, с. 367]. И здесь снова налицо двойственность в позиции Декарта. А именно, с одной стороны, утверждается, что материя не сама по себе обладает движением как естественным и, соответственно, неотъемлемым для нее состоянием, но источником того, что тем не менее она им обладает, является бог. А с другой стороны, здесь также утверждается, что количество движе-

ния (и покоя как сохранения состояния определенного движения при условии отсутствия внешнего воздействия) остается в мире неизменным. Тем самым как будто бы провозглашается закон сохранения количества движения. Но именно «как будто бы», поскольку подлинным источником этого постоянства объявляется нечто внешнее для материи, а именно опять-таки бог. Причем утверждается, что бог непрерывно, «своим обычным содействием» «сохраняет» в мире сообщенное им при сотворении этого последнего количество движения. А это ведь означает признание того, что даже будучи уже вложенным в материю, движение само по себе не способно в ней сохраняться, поскольку для сохранения в ней требуется постоянное сообщение ей его извне – от бога как его подлинного источника. Так что о сохранении количества движения в телесном мире как о естественном законе у Декарта речи нет. Имеется только возможность уже у читателя произведения Декарта заключить, что при условии отбрасывания ссылки философа на бога допустимо интерпретировать положение о сохранении количества движения как естественный закон.

То, что Декарт именует законами природы, он квалифицирует также как «вторичные причины различных движений» [4, с. 368], при этом называя их и правилами [Там же]. И затем приступает к их формулированию. «Первое из этих правил таково: всякая вещь в частности продолжает по возможности пребывать в одном и том же состоянии и изменяет его не иначе как от встречи с другими» [Там же]. Здесь, как видим, имеет место прямое объявление непризнания у сугубо материальных объектов способности к самодвижению. А это для Декарта и повод, и основание признавать и провозглашать реальность нематериальных источников самодвижения у определенных образований, прежде всего у человека. А именно, человека он объявляет сочетанием материального тела и бестелесной души. Эту последнюю он и пытается выставить подлинным носителем способности человека к самодвижению, причем, как я показал в предыдущей статье [1, с. 9–11, 13, 14], делает это отнюдь не убедительно. Дело в том, что у Декарта нет, а главное, и не может быть ответа на вопрос о том, как, будучи нематериальным образованием, душа человека может быть способна оказать силовое воздействие его на тело. Ведь то, что лишь от другого телесного предмета, «от встречи» с ним всякая вещь изменяет свое состояние, Декарт прямым текстом утверждает и в только что приведенной его формулировке того, что он обозначил как первый закон природы. Показательно и следующее утверждение Декарта о движении любой те-

лесной вещи: «У нас нет также никаких оснований полагать, что, начав двигаться, она когда-либо прекратит это движение, если только не встретится что-либо замедляющее или останавливающее его. Отсюда должно заключить, что тело, раз начав двигаться, продолжает это движение и никогда само собою не останавливается» [4, с. 368]. У Декарта и здесь налицо явная формулировка принципа инерции. Вместе с тем это именно такая его формулировка, которая есть и прямое, к тому же безапелляционное, отрицание какой бы то ни было способности материального тела самого по себе к самодвижению.

Провозгласив положение об инерции как имеющее статус закона, причем закона именно природы, Декарт уделяет весьма пристальное внимание объяснению того, что его действие не подтверждается нашим чувственным опытом. Вот это его объяснение: «Но так как мы обитаем на Земле, устройство которой таково, что все движения, происходящие вблизи нас, быстро прекращаются, притом часто по причинам, скрытым от наших чувств, то мы с юных лет судим, будто эти движения, прекращающиеся по неизвестным нам причинам, прекращаются сами собой; мы и впоследствии весьма склонны полагать то же обо всех движениях в мире, а именно что движения естественно прекращаются сами собой, т.е. стремятся к покою, ибо нам кажется, будто мы это во многих случаях испытали. Однако это только ложное представление, явно противоречащее законам природы...» [4, с. 368–369]. Здесь у Декарта отчетливо выражены следующие позиции. Во-первых, употреблено понятие «законы природы», именно природы, причем без ее соотнесения с богом как ее творцом. Этим Декарт как бы демонстрирует самостоятельную значимость материалистической составляющей его философской позиции. Во-вторых, это есть и демонстрация философам понимания того, что фиксируемые им законы природы действуют не таким образом, чтобы быть непосредственно воспринимаемыми. Следовательно, для того чтобы их обнаружить, человеческому разуму требуются специальные усилия. В-третьих, установление этих законов в результате таких усилий позволяет человеку оценивать непосредственные впечатления своих органов чувств как требующие критической оценки. И этот последний вывод Декарта не мог не укреплять его приверженность рационализму и, соответственно, критическую оценку сенсуализма.

Второй закон природы Декарт формулирует следующим образом: *«всякое движущееся тело стремится продолжать свое движение по прямой»* (курсив Декарта. – В.Г.) [4, с. 369]. Опять-таки здесь

прямо утверждается, что такова специфика поведения самого тела: именно оно «стремится» это делать. Но здесь же далее Декарт не забывает напомнить свое положение о боге как первопричине движения в материальном мире: «Причина этого закона та же, что и предыдущего. Она заключается в том, что Бог неизменен и что он простейшим действием сохраняет движение в материи; он сохраняет его точно таким, каково оно в данный момент, безотносительно к тому, каким оно могло быть несколько ранее» [Там же]. Снова и снова Декарт, как видим, утверждает, что бог и неизменен, и тем не менее, именно своим действием сохраняет это самое движение в материи. И делает это бог, будучи сам не только совершенно неизменным, т.е. полностью лишенным движения, но и бестелесным. Кроме того, напоминая, что формулированию законов природы Декарт предположил утверждение, что нам не дано знать замыслы бога при сотворении им природы, а потому он, Декарт, делает собственные заключения о том, каковы законы природы, не будучи уверенным, что этими заключениями он постиг то именно, что задумал, а затем и реализовал, сотворив природу, бог. А теперь, как видим, Декарт прямо заявляет, что творец этих законов – непосредственно сам бог. Тем самым здесь он утверждает, что замыслы бога такие именно, каковы они в представлении Декарта, словом, каковыми бога наделила фантазия Декарта. А так как бог – тоже продукт человеческой фантазии, то представление у нашего философа о его замыслах – итог уже двойного фантазирования: к продуктам фантазирования творцов христианской религии Декарт присовокупляет и свои собственные фантазии.

Что касается третьего закона, как показательно выразился Декарт, замечаемого им в природе [4, с. 371], то, в отличие от предшествующих двух, суть того, наличие чего наш философ, формулируя его, стремился зафиксировать в материальном мире, не получила подтверждения в ходе дальнейшего развития нововременной науки. Соответственно, я не вижу смысла останавливаться на этой сути. Отмечу только, что при изложении и этого закона Декарт также ведет речь о природе самой по себе, чем дает основание фиксировать наличие в его позиции материалистической составляющей, но и не упускает возможности выразить здесь же и свою приверженность вере в бога как такого творца телесного мира, действия которого характеризуются неизменностью. Наличие законов природы Декарт и объявляет проявлением этой неизменности [4, с. 372].

Итак, можно констатировать, что наряду с основным и самым показательным проявлением присутствия в сложной философской позиции Декарта материалистической составляющей, состоящей в признании за телесным миром статуса отдельной субстанции, в ней обнаруживается и немало менее наглядных, но тем не менее весьма показательных проявлений этой составляющей. И то, что ее проработку Декарт непременно дополняет декларированием приверженности также объективно-идеалистической (бестелесный бог) и субъективно-идеалистической (бестелесный ум человеческого индивидуума) позициям, не делает ее отсутствующей у него.

Литература

1. Горан В.П. Материалистическая составляющая в философии Р. Декарта: ее наличие в трактовке соотношения ума человека и функционирования его мозга // *Философия науки*. 2022. № 1 (92). С. 3–18.
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. К М. Мерсенну от 15 апреля 1630 г. // Декарт Р. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 586–590.
4. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 297–422.

References

1. Goran, V.P. (2022). Materialisticheskaya sostavlyayushchaya v filosofii R. Dekarta: ee nalichie v traktovke sootnosheniya uma cheloveka i funktsionirovaniya ego mozga [Materialistic component in the philosophy of R. Descartes: its presence in the interpretation of the correlationship of the human mind and the functioning of his brain]. *Filosofia nauki* [Philosophy of Science], 1 (92), 3–18.
2. Goran, V.P. (2021). Obyektivno-idealisticheskaya sostavlyayushchaya v filosofii R. Dekarta: i zachatki dialektiki, i prenebrezhenie normami ratsionalnogo myshleniya [Objective-idealistic component in the philosophy of R. Descartes: both the beginning of dialectics and disregard for the norms of rational thinking] *Filosofia nauki* [Philosophy of Science], 4 (91), 3–24.
3. Descartes, R. (1989). K M. Mersennu, 15 aprelya 1630 g. [To M. Mersenn, 15 April 1630]. In: Descartes, R. Sochineniya: V 2 t. [Works: In 2 vol.], vol. 1, 586–590. Moscow, Mysl Publ. (In Russ.).
4. Descartes, R. (1989). Pervonachala filosofii [Principia Philosophiae]. In: Descartes, R. Sochineniya: V 2 t. [Works: In 2 vol.], vol. 1, 297–422. Moscow, Mysl Publ. (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 05.04.2022