



## *Общие вопросы истории и философии науки*

УДК 1(091)

DOI: 10.15372/PS20210401

**В.П. Горан**

### **ОБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ В ФИЛОСОФИИ Р. ДЕКАРТА: И ЗАЧАТКИ ДИАЛЕКТИКИ, И ПРЕНЕБРЕЖЕНИЕ НОРМАМИ РАЦИОНАЛЬНОГО МЫШЛЕНИЯ**

В статье внимание уделено двум особенностям объективно-идеалистической составляющей в философии Р. Декарта. Первая из них состояла в том, что при решении ключевых для Декарта общеонтологических и относящихся к трактовке специфики человека вопросов у него имеет место подход, определивший наличие зачатков диалектики в его концептуальных построениях, и используются соответствующие понятия. А вторая особенность философской позиции Декарта состоит в полном пренебрежении философом нормами рационального мышления при определении точки зрения по тоже ключевым для его мировоззренческой позиции вопросам, что сказалось в том числе и в ряде утверждений, выдаваемых самим Декартом за нечто рациональное.

*Ключевые слова:* Декарт; философия; объективный идеализм; онтология; теология; универсум; субстанция; рациональное мышление и иррациональные утверждения; диалектика противоположностей; бестелесный бог и телесная природа; бестелесная душа человека и человеческое тело; неизменность божественного плана и изменчивость божественного творчества

**V.P. Goran**

### **OBJECTIVE-IDEALISTIC COMPONENT IN THE PHILOSOPHY OF R. DESCARTES: BOTH THE BEGINNING OF DIALECTICS AND DISREGARD FOR THE NORMS OF RATIONAL THINKING**

The article focuses on two features of the objective-idealistic component in the philosophy of R. Descartes. The first one consisted in the fact that in solving key general ontological issues, as well as those related to the interpretation of human specificity Descartes used an approach that determined the presence of the beginning of dialectics in his concep-

tual vision and corresponding concepts. The second feature of Descartes' philosophical position was his absolute disregard for the norms of rational thinking when determining his view on issues that were also key for his worldview position, which was reflected, among other things, in a number of statements that Descartes himself characterized as something rational.

*Keywords:* Descartes; philosophy; objective idealism; ontology; theology; universe; substance; rational thinking and irrational statements; dialectic of opposites; disembodied human soul and human body; immutability of the divine plan and variability of the divine creation

Это моя четвертая и завершающая статья из посвященных объективно-идеалистической составляющей в философии Декарта. В первой из них отмечалось, что специфика этой составляющей состояла в ее теологическом воплощении [1, с. 3–11]. Действительно, универсум Декарт мыслил включающим в себя только бестелесного бога, продукты его творческой активности и ничего сверх этого. А теперь надлежит сосредоточиться, с одной стороны, на том, что при решении определенных, причем ключевых, как общеонтологических, так и относящихся к трактовке специфики человека, вопросов для Декарта представлялась возможность делать упор на раскрытие тех особенностей понимания им содержания соответствующих понятий, которые обуславливали его обращение к диалектическим аспектам этого последнего. Вместе с тем, с другой стороны, специального внимания заслуживает также то, что при изложении решения ряда тоже ключевых для его мировоззренческой позиции вопросов у Декарта имеет место и полное пренебрежение нормами рационального мышления. Все это я и делаю предметом внимания в настоящей статье. Но прежде чем приступить к рассмотрению непосредственно этих аспектов философствования Декарта, есть резон обратиться к тем тоже имеющим отношение к ним выводам, которые были получены мной в трех предшествующих статьях.

Прежде всего, не следует удивляться тому, что диалектические прозрения имели место у Декарта при построении картины универсума как именно целостности. А поскольку такая картина создавалась Декартом как объективно-идеалистическая, она не могла не содержать проявлений иррациональности, наличие которых даже в утверждениях, выставляемых самим Декартом как рациональные, было, как я продемонстрировал в предыдущих публикациях [2, с. 19–31; 3, с. 3–17], весьма очевидным. Ведь первоначально всего сущего у него – библейский бог, т.е. продукт религиозного фантазирования. И то, что даже при наличии приверженности такому в определенных составляющих иррациональному фантази-

рованию Декарт нащупывал диалектику противоположностей, только усиливает значимость рассмотрения его обращения к ней. Также и в трактовке структурной специфики человека как сочетания бестелесной души и тела, которая, по-видимому, послужила Декарту моделью при построении картины универсума как целостности, включающей бестелесного бога и телесную природу, тоже налицо использование диалектического подхода к соотношению и этих противоположностей. Но и здесь жесткое разделение Декартом по способу бытия тела человека и его души как бестелесной также обуславливало наличие в его концепции человека и таких иррациональных составляющих, которые вместе с тем исключали диалектический характер их соотношения.

Как видим, проявления иррациональности утверждений, выставляемых самим Декартом в качестве рациональных, касаются далеко не маловажных составляющих содержания его учения. И эта их фактическая иррациональность в конечном итоге обусловлена спецификой объективно-идеалистической сути онтологической позиции Декарта, состоящей конкретно в том, что первоначалом всего сущего им признается продукт христианского религиозного фантазирования – библейский бог, представляемый к тому же бестелесным, но тем не менее сотворившим телесный мир. И человека Декарт, также следуя христианской традиции, признает состоящим из бестелесной бессмертной души и смертного тела. Вместе с тем даже в рамках приверженности такому религиозному фантазированию Декарт, так сказать, нащупывал диалектику противоположностей. При этом следует иметь в виду, что в обеих этих ситуациях сам Декарт еще не использует понятие «диалектика».

Теперь приступаю непосредственно к заявленной названием этой статьи теме. Начну с рассмотрения проявлений у Декарта своеобразного диалектического подхода к решению проблемы соотношения противоположностей. Прежде всего отмечу следующую общую особенность онтологических построений Декарта, обеспечивающую не просто наличие в них диалектических проработок, но и немалую их значимость в его онтологии. Эта особенность – их дуалистическая структура. Ведь там, где дуализм диалектический, структура Декартовых концептуальных построений такова, что дуальные пары – это пары, образованные противоположностями, которые радикально исключают, но вместе с тем предполагают и в силу этого дополняют друг друга. Таковы уже главные пары этих концептуальных построений: бестелесный бог и телесное мироздание, бестелесная душа и тело человека. Да и душа человека имеет, по Декарту, две составляющие: чувственную и рациональную. Конечно же,

это еще не проработанная последовательно диалектика. Ведь и бог мыслится Декартом существующим от века без телесного мироздания вплоть до сотворения им этого последнего, и рациональная часть человеческой души признается бессмертной, а именно продолжающей существовать без тела и чувственной составляющей его души после их смерти. Так что о последовательно реализуемом диалектическом единстве в концептуальных построениях Декарта этих противоположностей говорить не приходится. Причем эта ситуация усугубляется тем, что наряду с проявлениями диалектики в подходе к соотношению названных противоположностей у Декарта имеются и такие иррациональные построения, которые исключают диалектический характер соотношения их составляющих. Но это не есть основание не признавать, что такой своеобразный, а именно еще не последовательно реализуемый, подход к разработке диалектики соотношения противоположностей все же у Декарта определенно имеет место. Напротив, такое усложняющее ситуацию с трактовкой Декартом соотношения противоположностей ее своеобразие только усиливает потребность уделить ей самое пристальное внимание. И заслуживает такого внимания прежде всего наличие у Декарта подхода к разработке диалектического характера их соотношения.

Декарт осуществляет такой подход посредством выделения в его единой картине универсума противоположных до несовместимости таких главных ее составляющих, каковыми были у него бестелесный бог и телесное мироздание, которые именно в совокупности, вместе, стало быть, в этом смысле в своеобразном единстве и образуют универсум как все сущее. Таким образом, в подобной картине универсума у Декарта фактически имеет место концентрация внимания на раздвоенности единого при сохранении учета его единства.

Еще одно проявление присутствия в теологическом компоненте учения Декарта об универсуме диалектической составляющей – его утверждения о неизменности божественного предопределения всего происходящего в мироздании как осуществляемого тем не менее именно в виде процесса, т.е. того, что характеризуется изменчивостью. Такова у Декарта своеобразная диалектика еще одной пары противоположностей: изменчивости и неизменности. И она тоже составляет сущностную специфику его представлений об универсуме. Ведь согласно Декарту, бог осуществляет непрекращающийся и потому постоянный процесс изменения телесного мироздания: «раз Бог при сотворении материи наделил ее части различными движениями, то он и далее непрерывно сохраняет в материи равное количество движения» [4, с. 368]. Как видим,

бог, по Декарту, непрерывно осуществляет надделение материи движением. А так как движение материи столь же непрерывно меняет мироздание, то и действия бога при этом предполагаются тоже изменчивыми, ибо после каждого последующего этапа этого процесса он имеет дело с новой ситуацией, так что вынужден и действовать по-новому, непосредственно обеспечивая эту непрерывную изменчивость мира. И это только одна из двух сторон данной конкретики утверждений Декарта о боге. А вторая, противоположная ей, следующая: «в нем (боге. – В.Г.) не постигается никакой изменчивости» [Там же, с. 336], поскольку «*Бог все предопределил*» (курсив Декарта. – В.Г.) [Там же, с. 329]) заранее. Причем, как видим, ее противоположность предыдущей радикальная: утверждается, что изменчивости в боге нет именно «никакой».

К анализу отмеченных только что аспектов фактической проработки Декартом диалектического подхода к решению фундаментальных составляющих его онтологии теперь и следует приступить. Наряду с уже сказанным следующая особенность позиции Декарта при изложении им своих представлений о боге и душе человека заслуживает внимания прежде всего. Чтобы выразить и охарактеризовать то, что он мыслит в качестве сущностной специфики и бога, и человеческой души, Декарт утверждает как то, что и «Бога нельзя ни видеть, ни осязать» [Там же, с. 307], т.е. что он бестелесный, так и следующее: «то, что мы именуем нашей душой или способностью мыслить», «не представляет собой того, что мы называем нашим телом» [Там же, с. 306]. Тем самым невольно, даже не сознавая этого, но тем не менее наглядно, Декарт демонстрирует, что объектом, который известен человеку как подлинно реальный, у него фактически признается телесный мир, тогда как то, что характеризуется им как бестелесные сущности, это всего лишь нечто вторичное, искусственно измышленное человеком посредством отталкивания от факта начальной данности ему реальности существования телесного мироздания. Ведь просто воспроизводя, специально не останавливаясь на ней, данную особенность именованых этих признаваемых им бестелесными сущностей, Декарт действительно наглядно демонстрирует, что первичной основой познавательной деятельности человека и он, причем не сознавая в этом себе и, соответственно, не отдавая себе отчета в этом, словом невольно, признает чувственное восприятие окружающего мира, тогда как рациональное его постижение имеющим в качестве условия самой его возможности предшествующий ему чувственный опыт. Но Декарт не только не сознает этого, но еще и утверждает, будто ситуация не просто иная, а диаметрально противоположная [4, с. 306]. И этим он,

еще раз зафиксирую, наглядно демонстрирует искусственность, неестественность, надуманность этой своей позиции. Отмечу в связи с этим и то, что слово «бестелесный» – прилагательное, тогда как слово «тело» – существительное, что вполне определено, а именно грамматическими средствами, характеризует онтологический статус соответствующих предметов. Ведь понятие бестелесности вторичное, производное от понятия тела, тогда как понятие тела по отношению к понятию бестелесности первичное, исходное. Но Декарт не только не придавал значения этому грамматическому факту, создавая свою философскую позицию, но и вообще, повторю еще раз, не уделил никакого внимания и ему.

Однако вместе с тем нельзя не признать и то, что даже в условиях приверженности такой позиции определенный, а именно еще только непоследовательно осуществленный, подход к диалектике конкретно чувственного и рационального в познавательной деятельности человека у Декарта тоже оказывается явственно намеченным.

Нельзя также не признать диалектическим уже упомянутое мной выше представление Декарта о соотносительности друг с другом и таких особенностей функционирования бога, как неизменность якобы принятых им от века решений о мироздании и изменчивость этого самого мироздания как осуществление реализации богом своего неизменного решения о нем. Это еще одно проявление присутствия у Декарта представлений о единстве противоположностей, характеризующем его утверждения конкретно о боге, заслуживает быть отмеченным в следующих рассуждениях философа: «А так как он сохраняет частицы материи тем же действием и по тем же законам, по которым он их создал, то с необходимостью следует, что он ныне сохраняет во всех них движение, которое тогда же вложил в них, наделив его свойством не оставаться всегда связанным с одними и теми же частицами материи, но переходить от одних к другим в зависимости от их различных столкновений. Таким образом, это вечное изменение сотворенного мира никоим образом не противоречит присущей богу неизменности, а скорее служит ее доказательством» [4, с. 372].

Как видим, здесь Декарт обращается к своему представлению об именно сотворении богом материального мира и о том, что, сотворив, бог и сохраняет этот мир посредством постоянного воспроизводства деятельности по его сотворению. Тем самым Декарт фактически утверждает, что все изменения в материальном мире непосредственно осуществляет сам бог. Так что если в каждый последующий момент непрерывного творения мира этот мир уже другой, изменившийся, то это дело непо-

средственно бога. А в соответствии с такими представлениями Декарту надлежало признать и то, что при этом сам его бог также не мог не проявлять иные намерения, чем те, которыми он руководствовался, когда в предыдущий миг времени творил прежний мир. Стало быть, в каждый последующий миг времени и бог становился иным, чем он был до этого. И действительно, Декарт следующим образом характеризует эту ситуацию: «Раз все заполнено телами и тем не менее каждая частица материи стремится к движению по прямой, то очевидно, что с самого начала сотворения материи Бог не только различным образом приводил в движение части материи, но и создал их по природе такими, чтобы одни из них тогда же начали подталкивать другие и сообщать им часть своего движения» [4, с. 372].

Так как здесь Декарт утверждает, что бог сам изначально приводил, причем именно приводил, а не привел разовым актом, разные части материи к движению именно «различным образом», то это означает, что действует он различным образом в разных частях телесного мира и в различные моменты существования этого последнего. Стало быть, Декарт изображает своего бога отнюдь не неизменным, но, напротив, меняющим свою активность как от одной пространственной области ее приложения к другой, так и от одного момента производства мироздания к другому. И при этом он изображает ситуацию такой, что непрерывно возобновляемой и содержательно меняющейся активностью воспроизведения своего творческого деяния бог обеспечивает и сохранение телесного мира. Но даже если отбросить представление о таком боге и признавать реально существующим единственно находящийся в непрерывном изменении сам материальный мир, то содержательное наполнение рассматриваемых составляющих представлений Декарта об этом мире самом по себе и о закономерности происходящего в нем полностью сохраняется. Так что ни о каком доказательстве того, что бог неизменен и что даже он существует, говорить здесь не приходится. Стало быть, это избыточная, лишняя гипотеза в структуре представления Декарта о материальном мире, при условии, конечно же, что признается вечность, соответственно, несотворенность и самого этого мира, и движения в нем. А если не делать этого и сосредоточиться на том, как представлял себе ситуацию сам философ, заслуживает внимания и следующая особенность этой составляющей его позиции.

Бог, по Декарту, это не знающий перерывов в своей творческой активности работник, вечный, не знающий покоя труженик, а не господин, пребывающей в праздной бездеятельности. И это только одна состав-

ляющая характеристики фигуры бога у Декарта. Ибо в полной ее характеристике есть у него и диаметрально противоположная составляющая. Заключается она, как я уже упоминал об этом, в утверждении, что бог неизменен, а именно таков он в том смысле, что, как заявляет Декарт в приведенном выше тексте, не делает ничего, совершенно не проявляет себя как активное существо. Словом, у Декарта и здесь раздвоение образа бога. А именно, в его представлении бог – носитель взаимоисключающих характеристик, причем характеристик далеко не второстепенных, а напротив, выражающих весьма существенное в представлениях о нем нашего философа. Это характеристики бога и как добровольно взявшего на себя функцию вечного труженика, обеспечивающего ни мало ни много существование всего мироздания, и как столь же вечного бездельника. Но эти характеристики только выглядят взаимоисключающими единственно при поверхностной трактовке их соотношения. Ведь при внимательном подходе к их соотношению ситуация совсем иная, и суть ее следующая. Бог у Декарта бездельник только в том смысле, что не создает новых планов своей дальнейшей активности, после того как однажды потрудился в области ее планирования и принял тот ее вариант, который затем неотступно и реализует. И эта его реализация – непрерывная активность бога, а не бездействие. Но при этом вся сложившаяся ситуация в целом характеризуется также и его бездействием, а именно абсолютным бездействием в сфере планирования своей деятельности, поскольку оно уже выполнено им.

В итоге сочетание характеристик бога как и абсолютного бездельника, и вечного труженика оказывается у Декарта вариантом диалектического единства противоположностей. Но диалектический характер соотношения данных противоположностей – особенность целевой плановой деятельности не исключительно тогда, когда она признается осуществляемой богом, но и всегда, когда такая активность осуществляется таким существом, которое обладает сознанием. А представление о боге как тоже таком существе и сложилось у верующих в него как результат их наблюдений над собственной, т.е. реальной, целевой активностью. Декарт и зафиксировал эту составляющую специфики конкретно христианских представлений о боге у верующих в него. И сделав это, он в определенном смысле предвосхитил обращение в XIX в., т.е. через пару сотен лет, уже молодым К. Марксом специального внимания на данную сущностную особенность трудовой активности как таковой, но не бога, а человека как реального существа, которому она свойственна. Действительно, в «Экономическо-философских рукописях 1844 года»



имеется следующее утверждение: «Продукт труда есть труд, закрепленный в некотором предмете, овеществленный в нем, это есть *опредмечивание* (курсив Маркса. – В.Г.) труда» [6, с. 560–561]. И далее Маркс упоминает также соответствующие представления о боге. Причем делает он это в контексте разговора о становлении чуждым для человека труда предметного мира, создаваемого его трудом: «... Чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим против самого себя, тем беднее становится он сам, его внутренний мир, тем меньшее имущество ему принадлежит. Точно так же обстоит дело и в религии. Чем больше вкладывает человек в бога, тем меньше остается в нем самом» [Там же, с. 561]. Эта оценка Марксом ситуации с религиозными представлениями о боге фактически весьма близка к тому, что имеет место и у Декарта. Но акценты у Маркса и у Декарта, разумеется, различные, причем их различие существенное. Ведь поскольку Декарт концентрировался на осмыслении ситуации целевой деятельности не человека, т.е. существа с ограниченными возможностями, а всемогущего бога, то итоги ее анализа у него своеобразные. Это существо как мы видели, Декарт непосредственно характеризует и как именно бездельника наряду с тем, что в нем же видит и вечного труженика. И этим он максимально, но своеобразно заострил диалектический характер своего подхода к осмыслению специфики целевой деятельности как таковой.

Заслуживает быть отмеченной как проявление зачатков диалектики и следующая составляющая позиции Декарта. Несмотря на прямое утверждение о подлинной субстанциальности, т.е. полном отсутствии зависимости своего существования от чего бы то ни было иного, единственно бога и о существовании всего остального как всецело зависимо от однажды принятого волевого решения этого бога о даровании ему бытия, у Декарта вместе с тем имеется и диаметрально противоположное фактическое признание, именно признание, а не прямое утверждение, причем признание всего лишь фактическое, того, что есть нечто последующее после его сотворения, существование чего совершенно независимо от этого волевого решения бога. Действительно в трактате «Первоначала философии» имеется следующее утверждение о субстанциальном статусе и, соответственно, неустранимой отделенности друг от друга мыслящей и телесной составляющих в человеке: «И даже если мы предположим, что Бог настолько тесно связал с какой-либо из мыслящих субстанций субстанцию телесную, что более тесного сопряжения быть не может, и таким образом выплавил из этих двух субстанций нечто единое,

все равно они останутся реально между собой различными: ведь как бы тесно он их ни соединил, он не мог лишиться той потенции, которая позволяла ему ранее их разделять, или сохранять отдельно одну от другой, а то, что может быть разделено, или сохраняться раздельно Богом, является реально различным» [4, с. 339]. Таким образом, как видим, у Декарта налицо фактически дуалистическое признание, с одной стороны, полной зависимости существования решительно всего без каких-либо исключений от решений божественной воли и, с другой стороны, наличия в уже получившем существование также и того, что совершенно не зависит от этой последней, неподвластно ей.

Надлежит также отметить в приведенном выше тексте Декарта не только его прямое утверждение о невозможности даже для бога («он не мог») определенных свершений, но и признание философом того, что таково неподвластное богу положение указанных вещей быть реально разделенными, а именно разделенными независимо от чьих бы то ни было субъективных желаний, даже если это желания самого бога. Напомним, что свою квалификацию тела и души человека как именно субстанций Декарт оценивал не как безусловную, а как всего лишь условную, объясняя ее условность тем, что такой их статус – результат первоначального волевого решения бога при их сотворении [4, с. 334]. Тем не менее приведенными мной только что утверждениями он же характеризует эту их квалификацию тела и души в качестве субстанций и как безусловную, а именно безусловную в том смысле, что она признается им совершенно независимой от последующих субъективных решений бога, стало быть, имеющей статус объективной – статус, определяемый уже свершившимися и, таким образом, не могущими не оставаться свершившимися прежними его деяниями.

Чувственный и рациональный способы человеческого познания также противопоставляются Декартом друг другу, и тем самым признается, что они в определенном смысле противоположны. А идею их единства как ключевого для функционирования человека в качестве телесного существа, обладающего разумом, Декарт прорабатывает весьма тщательно, соответственно, весьма наглядно демонстрируя диалектическую ее специфику. Но эта составляющая философии Декарта заслуживает того, чтобы ее рассмотрению посвятить отдельную статью, а здесь я ограничиваюсь лишь констатацией ее наличия у него. Только добавлю, что тему целесообразно рассмотреть уже не в этой, а в еще одной серии статей, предметом внимания в которой я предполагаю сделать не объективно-идеалистическую, а материалистическую составляющую

в философии Декарта. Представить ее читателю я планирую в ближайшем будущем.

Пришел черед обратиться к тоже дуалистическим построениям Декарта, но таким, в которых он демонстрирует приверженность и иррационалистическому фантазированию. Причем и в этих построениях речь у него тоже идет или об универсуме как целостности, или же о человеке как весьма значимой составляющей результата творческой активности бога. В той или иной степени к большинству из этих интеллектуальных построений Декарта мне уже приходилось привлекать внимание читателя в предыдущих публикациях, посвященных объективно-идеалистической составляющей в его философии. Так что о повторном обращении к ним и здесь я не могу не уведомить читателя. Но оно представляется мне оправданным, поскольку позволяет наглядно продемонстрировать ту особенность философской позиции Декарта, которую я делаю предметом специального внимания сейчас, а именно показать сочетание, с одной стороны, фактического обращения Декарта к диалектике, этому высшему уровню проявления у него рационального подхода к решению важнейших проблем его философии, и, с другой стороны, наличия иррационалистических утверждений, причем не только признаваемых таковыми самим философом, но и выдаваемых им за нечто соответствующее нормам рационального мышления.

Прежде всего, здесь обращает на себя внимание откровенное признание самим Декартом непреодолимой недоступности человеческого разумению содержательного наполнения определенных частей Библии при тем не менее оценке его философом как истинного. Действительно, текст Библии он признает тем, «что дано нам в откровении Богом» [4, с. 348], т.е. имеющим своим автором самого бога. Соответственно, Декарт утверждает, что содержащееся в этом тексте «следует считать достовернейшими из истин» [Там же]. И это он делает, заявляя вместе с тем что там «Бог открывает относительно себя нам или другим людям нечто превышающее естественные возможности нашего ума» [Там же, с. 324]. Тем самым Декарт открыто признает содержательное наполнение этих частей Библии таким, что для адекватной его характеристики уместно использовать понятие «иррациональное». Более того, в предыдущих статьях, тоже посвященных рассмотрению объективно-идеалистической составляющей в философии Декарта, мной установлено, что тот аспект содержания его позиции, который реально оказывается иррациональным в указанном только что смысле, а именно как недоступный постижению человеческим разумом, не ограничивался у Декарта тем, что он сам при-

знавал таковым [2, с. 20 и след.; 3, с. 14, 15]. Ведь, еще раз отмечу, значительная часть того, что сам он в своих представлениях об основных объектах своего исследовательского внимания оценивал как доступное разуму, реально тоже оказывалось отнюдь не таковым, а напротив, иррациональным.

Концептуальную основу такой фактической ситуации составляло у Декарта ключевое в его философской позиции отделение и противопоставление друг другу следующих, как он сам выражается, вещей. Их он характеризует как субстанции, т.е. то, что отличается полной самостоятельностью по причине своей самодостаточности. Это «вещи умопостигаемые, или относящиеся к мыслящей субстанции», с одной стороны, и, с другой стороны, «вещи материальные, или относящиеся к протяженной субстанции, т.е. к телу» [4, с. 333]. При столь радикальном отделении друг от друга этих двух «вещей», осуществляемом посредством придания каждой из них статуса субстанции, последующие утверждения о реальности какого бы то ни было воздействия любой из них на другую не могут не быть признаны иррациональными. Это так, поскольку по причине полной своей бестелесности мыслящие субстанции, а именно бог и человеческий ум, оказываются в такой дуалистической концепции признаваемыми совершенно не имеющими возможности ни воспринимать телесные вещи, ни воздействовать на них, так же как и эти последние – неспособными оказывать какое бы то ни было воздействие на субстанции мыслящие. Так что утверждение, пусть оно и принадлежит Декарту как автору этой дуалистической доктрины, о наличии таких воздействий вследствие содержательной специфики его доктрины самой по себе не может не быть признано иррациональным и, соответственно, не попадающим в разряд элементов диалектики в трактовке соотношения противоположностей. Вместе с тем позицию Декарта и в данном проявлении ее иррациональности следует оценивать как признанную таковой не столь однозначно. Ведь вопреки этой специфике своей дуалистической доктрины Декарт утверждает-таки реальность воздействий друг на друга вещей, которые он столь недialeктически противопоставляет посредством придания им статуса субстанций. Последнее обстоятельство позволило мне выделить выше в его позиции по всему этому комплексу вопросов и собственно диалектическую составляющую. Но при этом следует отличать от иррационалистической составляющей.

Заслуживает быть отмеченным как чуждое диалектике наличие у Декарта следующих двух позиций, каждая из которых только исключает другую, но не предполагает даже ее возможности. При этом показан

тельно и то, что одна из них все же диалектична сама по себе, тогда как вторая не просто чужда диалектике, а антидиалектична.

Эта антидиалектическая позиция состоит в принятии на веру библейских утверждений о сотворении богом мироздания сразу в готовом и абсолютно совершенном виде, в том числе и Адама с Евой сразу взрослыми, готовыми к рождению детей. Вот как Декарт декларирует свою позицию: «...Я нисколько не сомневаюсь в том, что мир изначально был создан во всем своем совершенстве, так что уже тогда существовали Солнце, Земля, Луна и звезды; на Земле не только имелись зародыши растений, но и сами растения покрывали некоторую ее часть; Адам и Ева были созданы не детьми, а взрослыми. Христианская религия требует от нас такой веры, а естественный разум убеждает нас в ее истинности, ибо, принимая во внимание всемогущество Бога, мы должны полагать, что все им созданное было с самого начала во всех отношениях совершенным» [4, с. 390–391].

Вторая позиция – рассмотрение вещей в их естественном становлении. А это прямой и откровенный отказ от признания первоначального их сотворения богом в уже готовом, так сказать, взрослом состоянии. Декарт излагает эту позицию следующим образом: «И подобно тому как природу Адама и райских деревьев можно много лучше постичь, если рассмотреть, как дитя мало-помалу формируется во чреве матери и как растения происходят из семян, нежели просто видеть их, какими их создал Бог, – подобно этому мы лучше разьясим, какова вообще природа всех сущих в мире вещей, если сможем вообразить некоторые весьма понятные и весьма простые начала, исходя из коих мы ясно сможем показать происхождение светил, Земли и всего прочего видимого мира как бы из некоторых семян; и хотя мы знаем, что в действительности все это не так возникло, мы объясним все лучше, чем описав мир таким, каков он есть или каким, как мы верим, он был сотворен» [4, с. 391]. Как видим, Декарт отчетливо сознает, и не скрывает этого, что рассмотрение естественного, без ссылки на творческие деяния бога, возникновения вещей природного мира обеспечивает объяснение существующего положения, тогда как религиозная позиция таким достоинством не обладает. Тем самым Декарт фактически приходит к выводу, что наиболее продуктивным в постижении природы вещей следует признать такой подход, который исследует эту самую природу в становлении, причем понимаемом как развитие. И это одно из наиболее ярких проявлений диалектической составляющей в его методологии естественно-научного исследования, причем диалектической не частично, а целиком.

И еще одно обстоятельство заслуживает быть отмеченным в связи с рассматриваемыми здесь утверждениями Декарта. Ими философ наглядно демонстрирует осознание того, что естественно-научное объяснение происхождения сложных организмов, включая человеческий, понятнее и убедительнее, чем библейское утверждение, будто бог создал все это в готовом и взрослом состоянии. Но напуганный известием о суде инквизиции над Галилеем, Декарт демонстративно заявляет, что его естественнонаучный подход – всего лишь условный, лишенный истинностного значения, а истинным он признает библейское повествование. Тем не менее Декарт опубликовал этот свой вариант миропонимания, сделав его достоянием научной общественности. А то, что при этом философ заявил, что не придерживается его, не могло сделать так, чтобы этот вариант превратился в несуществующий. И поэтому ситуация в достижениях научного сообщества Европы уже не могла оставаться такой, какой она была до создания Декартом и, главное, опубликования им этого варианта миропонимания.

Еще одно немаловажное для философской позиции Декарта проявление наличия в ней вовсе не диалектических противоречий – сочетание следующих двух положений, каждое из которых не только не предполагает другое, но полностью исключает такую возможность. Одно из них – признание свободы воли у человека [4, с. 329], второе – представление, что «Бог все предопределил» (курсив Декарта. – *В.Г.*) [Там же].

Столь же наглядно в плане непричастности диалектике следующее проявление у Декарта наличия противоречивости в его позиции, отмеченное мной в предшествующей статье [3, с. 6–7, 13–14]. Оно тоже настолько показательно в обсуждаемом теперь отношении, что заслуживает внимания и здесь. В трактате «Первоначала философии» Декарт заявляет, что человек не в состоянии преодолеть сомнения в истинности результатов своей познавательной деятельности, до того как познает бога [4, с. 319]. И когда М. Мерсенн в одном из писем прямо указал ему, что он не дал обоснования этого своего утверждения, философ и признал это действительным изъяном, и вместе с тем заявил о самоочевидности данного утверждения самого по себе [5, с. 598]. Но ведь если нечто оценивается как самоочевидное, то этим не только опосредованно признается, но и самым непосредственным образом утверждается, что в его обосновании надобности просто нет. А если отсутствие такого обоснования все же признается изъяном, то тем самым фактически отвергается признание его самоочевидности.

Также и по вопросу о пространственной локализации в теле человека его души позиция Декарта противоречива, причем отнюдь не в том смысле, что это противоречие диалектическое. Действительно, с одной стороны, душу человека Декарт признает бестелесной, так что ни о какой ее пространственной локализации речи быть не может. Ибо тело человека и его душу он характеризует как самостоятельные субстанции, которые исключают друг друга в том, что составляет сущностную специфику каждой из них. С другой же стороны, пока человек жив, эта его бестелесная душа признается Декартом все же находящейся в определенном месте его головного мозга, т.е. пространственно локализованной. А смерть человека – это покидание его душой указанного ее места в его телесной голове. Вот сформулированные самим Декартом утверждения сделанные, о соединении души человека с его телом и о конкретном ее местоположении в этом теле: «...Хотя человеческая душа и соединена со всем телом, основные свои функции, однако, она выполняет в мозгу» [4, с. 408]. А в самом мозгу философ признает наличие места, «с которым наша душа тесно связана и соединена» [Там же]. Но вопрос о возможности такого соединения, если душа бестелесная, Декарт и не ставит и, соответственно, не делает предметом специального обсуждения. И судя по всему, поступает так отнюдь не случайно. Ведь любая попытка его обсуждения не могла не сделать очевидной принципиальную невозможность какого бы то ни было их соединения.

Говоря о соотношении души и тела человека, Декарт реально поднимает вопрос о соотношении человека как всецело телесного существа, с одной стороны, и, с другой стороны, его души, т.е. того, что является одним из свойств этого существа, пусть и весьма своеобразным и даже определяющим его сущностную специфику. А противопоставив друг другу тело и душу человека посредством признания и одного, и другой субстанциями, Декарт таким своеобразным способом отличил друг от друга душу человека как его свойство, которое имеет человека в качестве своего носителя, и этого носителя как то, что существует само по себе. Своеобразие же этого противопоставления состояло у Декарта в том, что он отделил свойство и его носителя друг от друга, признав и такое свойство человека, как его психика, существующим в той же степени самостоятельно, как и его реальный телесный носитель. А основанием для этого признания самостоятельности существования психики послужило для Декарта то, что психика человека отличается от его тела, причем отличается радикально. Эту радикальность Декарт и выразил утверждением, что тело человека – это протяженная субстанция, а его душа – тоже

субстанция, но непротяженная. Причем главное, чем душа человека именно радикально отличается от его тела, это, по Декарту, то, что она настолько независима от тела и в своем существовании, что продолжает оставаться существующей самостоятельно и после прекращения существования тела. Этим Декарт подтверждает, что душу человека он признает тем, что имеет статус субстанции. Более того, своим бессмертием душа человека бесконечно превосходит его тело, несмотря на то что это последнее тоже наделено у Декарта статусом субстанции. Ведь указанием на смертность тела человека, несмотря на объявление его тоже субстанцией, этот его субстанциальный статус признан ущербным, неполноценным. Ибо статус души человека как бессмертной субстанции в такой же бесконечной степени превосходит статус тела человека как тоже субстанции, но смертной, в какой бесконечность времени существования такой души человека и после смерти его тела превосходит конечность времени жизни этого последнего.

И здесь, в дополнение ко всему сказанному мной о признании Декартом тела и души человека самостоятельными субстанциями, отмеченному и сейчас, и в предыдущих трех статьях, тоже посвященных объективно-идеалистической составляющей в его философии, считаю уместным добавить следующее. Придавая статус отдельных субстанций телу и душе человека, Декарт фактически опирался на следующую специфическую возможность функционирования человеческой психики. Сосредоточение внимания человека на определенной составляющей содержания ее активности, причем содержания не только понятийного мышления, но и мышления, так сказать, образно-чувственного, а также совокупности непосредственно восприятий органов чувств, есть вместе с тем и абстрагирование от всего, что остается за пределами такого внимания. Ведь это сосредоточение внимания может достигать такой интенсивности и такой степени полноты, что и абстрагирование от всего остального тоже будет полным, совершенно полным. Такую полноту абстрагирования и фиксирует Декарт, констатируя предельную степень сосредоточения внимания своего сознания единственно на данности ему факта его собственного существования. И констатация конкретно этого проявления способности человеческого сознания достигать такой полноты абстрагирования была использована Декартом как основание для заключения о совершенно самостоятельном онтологическом статусе этого самого человеческого сознания, причем только той его составляющей, которая и задействована в данном случае. А это – понятийное мышление. Более того, именно эту составляющую человеческой психики, по Декар-



ту – души, он признает бессмертной. Она якобы отделяется от тела человека в момент его смерти и продолжает существовать самостоятельно. И в итоге приходится признать, что вся эта цепочка рассуждений Декарта имеет своим условием фактическое игнорирование при ее построении специфики процедуры такого абстрагирования человеческой мысли от всего, за исключением единственно того, на чем она сосредоточивает свое внимание. Стало быть, его вывод о загробном продолжении существования человеческой души есть результат вовсе не того, что мыслящая составляющая человеческой души реально имеет статус самостоятельной субстанции, независимой от тела человека. Формулируя этот свой вывод, Декарт всего лишь следовал христианскому представлению о загробном существовании человеческих душ. Кроме того, представляя этот продукт религиозного фантазирования в виде результата цепочки рассуждений, Декарт пытается убедить читателя в том, что этим дает его рациональное обоснование. И философа не останавливала неизбежность делать при этом иррационалистические утверждения. А они с диалектикой несовместимы.

Еще одно проявление недиалектического характера сочетания Декартом взаимоисключающих, с одной стороны, утверждения, с другой – всего лишь невяного допущения состояло в фактическом, но разделенном очень большим фрагментом текста его трактата «Первоначала философии» наличии в нем следующих высказываний относительно признания вины бога за несовершенство человеческого разума. Действительно, Декарт, напомним (весьма конкретно эта составляющая его позиции рассмотрена мной в одной из предыдущих статей [1, с. 10]), заявлял, что бог совершенно не имеет отношения к человеческим заблуждениям, что заблуждается человек сам по себе. Вот это заявление Декарта о боге: «... Полностью немислимо, чтобы он вводил нас в заблуждение, т.е. был подлинной и позитивной причиной ошибок, которым, как мы чувствуем, мы подвержены» [4, с. 325]. А почти в конце этого же трактата Декарт утверждает уже следующее: «Маловероятно, чтобы причины, из коих возможно вывести все явления, были ложными (курсив Декарта. – В.Г.). И действительно, если мы станем исходить из начал только очевиднейших, если все выводимые из них следствия обоснованы с математической последовательностью и все наши выводы будут точно согласовываться со всем нашим опытом, то, как мне кажется, было бы непочтением к Богу полагать ложными причины вещей, найденные нами таким путем: ведь это значило бы возлагать на него вину за то, что он создал нас столь несовершенными, что

мы можем заблуждаться и тогда, когда правильно пользуемся разумом, который он нам даровал» [4, с. 390]. Как видим, здесь, наряду с повторением отказа возлагать на бога вину за наше несовершенство, Декарт тем не менее все же признает, что наш разум не гарантирует невозможность наших ошибок. И поскольку при этом он утверждает также, что такой несовершенный разум дарован нам именно богом, то этим фактически, но при тщательном избегании соответствующего прямого утверждения признается и вина бога за это несовершенство нашего разума. А так как тут же еще и декларируется отказ признавать за богом эту вину, вся позиция Декарта по вопросу об ответственности бога за человека как продукта его творческих деяний оказывается непоследовательной. В целом, она – одно из проявлений иррационального характера представлений нашего философа о боге, конкретно о его роли как творца всего сущего: дескать, он и единственный такой творец, и объявляется непричастным к тому, что один из результатов его творческих деяний, причем оцениваемый как самый совершенный, этого самого совершенства как раз и лишен.

Поводя итог рассмотрению онтологической составляющей воззрений Декарта, снова вернусь к отмеченной в начале настоящей статьи особенности его позиции, состоящей в том, что он признает статус субстанции не единственно за богом, но также и за душой человека, и за материей. Ведь положение, что бог имеет верховенство, в том числе и верховную власть, над всем сущим, – только одна из составляющих всей философской позиции Декарта в целом. И это отчетливое проявление монистического характера последней. Вместе с тем у Декарта тоже отчетливо проявляется и наличие плюралистической тенденции в его воззрениях. А именно, он ведь признает статус субстанции не только у бога, но также у человеческой души и у материальной природы. И наряду с отмеченной выше особенностью признания за ними статуса субстанций как субстанций, не безусловно самостоятельных, но всего лишь производных от творческой активности бога, который единственный, таким образом, есть, согласно Декарту, подлинная, безусловно самостоятельная субстанция, все же наряду с этим, признавая-таки за материей и душой человека даже этот статус всего лишь, можно сказать, вторичных субстанций, Декарт этим отчетливо и определенно выразил свое признание за ними весьма самостоятельной и немалой значимости для его картины универсума.

В настоящей статье мной только едва затронута составляющая философии Декарта, где предметом его внимания является материаль-

ный мир. Но в совокупности со всем установленным как здесь, так и в предыдущих статьях, посвященных объективно-идеалистической составляющей в философии Декарта, этого достаточно, чтобы зафиксировать следующую структурную особенность всей его творческой активности в целом. Состоит эта особенность в том, что для его философских исканий характерен дуалистический подход. Для Декарта весь универсум в его целостности – это бестелесный бог и продукт творческой активности этого бога, включающий в себя телесный мир и человека как тоже сочетания бестелесной души и тела. И эта особенность Декартовых построений обеспечивает наличие в них диалектического компонента. Но не только. Уже в названных двух проявлениях дуалистического характера его построений диалектика оказывается непоследовательной: и бог существовал без телесного мира до того, как сотворил его, и душа человека бессмертна и продолжает существовать без тела после его смерти. Более того, у Декарта есть и такие дуалистические построения, причем тоже глобального масштаба, которые вовсе не причастны диалектике. Это рассмотренные выше иррациональные утверждения как о боге, так и о продуктах его творческих деяний. Вместе с тем наряду с этими двумя вариантами дуалистических построений имеется у Декарта и третий их вариант, а именно последовательно реализованный диалектический. И показательно, что в этом их варианте Декарт целенаправленно, а стало быть, осознанно и последовательно отступает от приверженности религиозной позиции, просто абстрагируясь от признания и существования бога, и, соответственно, всего сущего в материальном мире как продукта божественного творения.

Поскольку данной, четвертой, статьей я завершаю предпринятое не только в ней, но и в предыдущих трех статьях исследование объективно-идеалистической составляющей в философии Декарта, считаю уместным остановиться в заключение на значимости рассматриваемой темы для историко-философского осмысления оставленного этим мыслителем творческого наследия. Как ни странным может показаться (разумеется, только на первый взгляд), то преимущественное внимание, которое уделено во всех этих моих четырех статьях проявлениям у Декарта иррационализма при его весьма настойчивых и трудоемких усилиях, направленных на то, чтобы убедить читателя в правомерности признания христианского бога первоначалом всего сущего, все же нельзя не счесть весьма значимым следующее обстоятельство. Если обходить молчанием все многообразие проявлений иррационализма у Декарта, не замечать его или делать вид, что не замечаешь, то это

может иметь своим результатом не предпринимаемое таким способом приукрашивание, пусть и произвольное, исторической роли этого действительно одного из выдающихся творцов нововременной интеллектуальной культуры, а напротив, такое обеднение представления об этой его роли, при котором вне поля зрения остаются существенные ее составляющие. Ведь наряду с тем, что Декарт был истово верующим христианином, он был также одним из зачинателей рационалистического направления в философии Нового времени. А к важнейшим проявлениям у Декарта приверженности этому направлению принадлежало то, что философ не только не оставил его без внимания сам, а напротив, делал все, чтобы самое пристальное внимание этому направлению было уделено и его читателем. Вместе с тем, тоже напрямую, да так, чтобы и это не осталось не отмеченным его читателем, Декарт указал на то, что в христианском вероучении важнейшие для этого последнего составляющие его содержательной специфики, по сути дела, иррациональные.

Исходя из всего этого в моем исследовании философии Декарта проявлениям у него иррационализма уделено то внимание, которого заслуживает историческая фигура этого мыслителя, в том числе и историко-культурная значимость его роли как одного из выдающихся творцов нововременной науки и человека, философски осмыслившего первые ее достижения. Конкретные результаты этой последней части моего исследования философии Декарта я планирую опубликовать в ближайшем будущем. А что касается роли Декарта в последующей (после его творчества) исторической судьбе религиозной составляющей нововременной интеллектуальной культуры, то как раз то, что он, как, надеюсь, я это показал, обнажил, сделал явным иррациональный характер этой составляющей, внесло свой немалый вклад в подготовку критического отношения к ней целой плеяды философов, идущих следом. Поэтому то, что Декарт как искренне верующий религиозный человек обнажил и своим философским творчеством сделал наглядной иррационалистическую, по сути дела, противоразумную сущность религиозного миропонимания, делает особенно исторически значимой его роль в преодолении этого последнего. Мое весьма пристальное внимание к этой составляющей философии Декарта обусловлено и учетом данного обстоятельства.

На этом я завершаю рассмотрение объективно-идеалистической – главной, но не единственной из существенных составляющих философии Декарта, совокупность которых определяет ее специфику.

## Литература

1. Горан В.П. Объективно-идеалистическая составляющая в философии Р. Декарта: многоплановость дуалистической конкретики монистической доктрины // Философия науки. – 2021. – № 1 (88). – С. 3–11.
2. Горан В.П. Объективно-идеалистическая составляющая в философии Р. Декарта: и иррационализм, и апелляция к разуму // Философия науки. – 2021. – № 2 (89). – С. 19–31.
3. Горан В.П. Объективно-идеалистическая составляющая в философии Р. Декарта: несостоятельность усилий рационального обоснования христианской веры // Философия науки. – 2021. – 3 (90). – С. 3–17.
4. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 297–422.
5. Декарт Р. К М. Мерсенну, конец мая 1637 г. // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 598–599.
6. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1956. – С. 517–642.

## References

1. Goran, V.P. (2021). Obyektivno-idealisticheskaya sostavlyayushchaya v filosofii R. Dekarta: mnogoplanovost dualisticheskoy konkretiki monisticheskoy doktriny [The objective-idealistic component in the philosophy of R. Decartes: multiple aspects of the dualistic specificity of the monistic doctrine]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 1 (88), 3–11.
2. 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. Decartes: both irrationalism and appeal to mind]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 2 (89), 19–31.
3. Goran, V.P. (2021). Obyektivno-idealisticheskaya sostavlyayushchaya v filosofii R. Dekarta: nesostoyatel'nost usilий ratsionalnogo obosnovaniya khristianskoy very [The objective-idealistic component in the philosophy of R. Decartes: the failure of efforts for rational justification of the Christian faith]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 3 (90), 3–17.
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).
5. Descartes, R. (1989). K M. Mersennu, konets maya 1637 g. [To M. Mersenne, the end of May 1630]. In: Descartes, R. Sochineniya: V 2 t. [Works: In 2 vol.], vol. 1, 598–599. Moscow, Mysl Publ. (In Russ).
6. Marx, K. (1956). Ekonomicheskoye-filosofskie rukopisi 1844 goda [Economic and Philosophic Manuscripts of 1844]. In: Marx, K. & F. Engels. Iz rannikh proizvedeniy [Some Earlier Works]. Moscow, Gosudarstvennoye Izdatel'stvo Politicheskoy Literatury [Political Literature State Publishing House], 517–642.

**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 17.10.2021