



Общие вопросы истории и философии науки

УДК 1(091)

DOI:

10.15372/PS20200101

В.П. Горан

СУБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ В ФИЛОСОФИИ Р. ДЕКАРТА

В статье осуществлен анализ качественной специфики творчества Декарта как философа. Выявлено, что она включает разработку совместно субъективно-идеалистической, материалистической и объективно-идеалистической составляющих его философской концепции, соперничество которых в последующем определило историческую особенность всей нововременной философии. Это позволило конкретизировать уникальное своеобразие выдающейся роли Декарта как одного из ее родоначальников. Основное внимание уделено субъективно-идеалистической составляющей философии Декарта. Произведена критическая оценка его усилий по ее оправданию. Сделан вывод о несостоятельности этих усилий.

Ключевые слова: Декарт; философия; субъективный идеализм; материализм; объективный идеализм; бог; человек; ум; тело; бестелесность; дуализм; рефлексия

V.P. Goran

THE SUBJECTIVE-IDEALISTIC COMPONENT IN THE PHILOSOPHY OF R. DESCARTES

The article analyzes the qualitative specificity of the work of Descartes as a philosopher. It is revealed that it includes the joint development of subjective-idealistic, materialistic and objective-idealistic components of his philosophical concept; in the future, their competition will determine the historical peculiarity of the whole modern philosophy. This made it possible to define the outstanding role of Descartes as one of its founders as a unique feature. The main attention is paid to the subjective-idealistic component of Descartes's philosophy. His efforts to justify it are critically assessed. The conclusion is made that these efforts failed.

© Горан В.П., 2020

Keywords: Descartes; philosophy; subjective idealism; materialism; objective idealism; god; human; mind; body; incorporeity; dualism; reflection

Данной статьей я начинаю последовательность трех намеченных публикаций, каждую из которых планирую посвятить одной из выделяемых мной структурных составляющих философии Рене Декарта. Это намерение определяется тем, что, на мой взгляд, именно у Декарта берет начало специфическая для всей ориентированной на науку философии Нового времени особенность. Состоит эта особенность в наличии, вернее, даже в своеобразном – в виде соперничества – сочетании следующих трех философских традиций. Одна из них – материализм, вторая – объективный идеализм, третья – субъективный идеализм. И именно специфика нововременной научной картины мира определила эту особенность тогдашней философии. То, что она определила наличие материалистической традиции, вполне понятно. Ведь Новое время – это начальный этап существования подлинно научного подхода к познанию, прежде всего, к познанию природы, при котором она рассматривается как то, что заслуживает отношения к себе в качестве самостоятельного предмета исследовательского интереса. Это, в свою очередь, определяло также и признание в той или иной степени онтологической самобытности природы в качестве материального образования. А специфика материализма того времени обеспечила и естественность существования и разработки остальных двух традиций. Состояла эта специфика в механистическом его характере.

Наиболее значимым в этом плане оказалось то, что в рамках этой исторической формы материализма материя мыслилась как совершенно лишенная способности самодвижения. Отсюда обращение тех философов, которые были озабочены объяснением движения в окружающем мире, к христианским представлениям о боге. Он традиционно для массового мировоззрения и этого времени представлялся как творец материального мира. Таким образом, бог фактически наделялся способностью самодвижения и соответствующей этому активностью. А отличающиеся приверженностью религии представители науки и философии, соответственно, мыслили именно его источником движения в сотворенном им материальном мире. В философии эти представления о боге, которому придавалась столь особая, определяющая решительно все остальное роль творца всего остального в мироздании, входили в базисные составляющие ее объективно-идеалистической традиции. Также и в человеке, поскольку он тоже мыслился как божье

творение, то, чему невозможно было дать механистическое объяснение, а именно духовная жизнь, объяснялось традиционно для христианства – как результат наличия души, дарованной творцом.

Декарт и осуществил в своей философии сочетание разработки представлений об упомянутых трех составляющих всего универсума, мыслимого им как их совокупность. Назову еще раз эти составляющие: бог как сугубо духовное существо; материальный мир, включающий и тело человека; душа человека, независимая от его тела в такой степени, что признавалась бессмертной в отличие смертного тела. В итоге у Декарта налицо как бы тройной дуализм. В человеке – души и тела. В признаваемом сотворенным мироздании – дуалистического человека и монотелесного остального мира. В универсуме – аналогично структуре человека: бестелесного нетварного бога и тварного мира, включающего человека. Так что есть основание характеризовать эту специфику представления Декарта о структуре универсума, рассматриваемого в его целостности, назвав его триализмом. Более того, этот триализм у Декарта еще и двойной, поскольку структуру универсума он мыслит как имеющую не только три составляющие: бог – мир – человек (как особая составляющая мира в силу того, что в нем сочетаются бестелесная душа и тело), но наряду с этим также и тройку их попарных сочетаний.

Приступая теперь непосредственно к философским текстам Декарта, сначала отмечу его собственную оценку значимости того, что он создал трактат, который назвал «Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом». Как видим, уже в названии этого трактата нашел отражение отмеченный мной только что интерес философа к проблематике всех трех перечисленных выше традиций в нововременной философии. Завершил Декарт его написание ранней осенью 1640 г. В предпосланном ему «Предисловии для читателя» Декарт сравнивает этот свой трактат с изданной им ранее, а именно в 1637 г., работой «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» [5, с. 250–296]. В этом сравнении и содержится оценка им значимости создания нового трактата. Она – в выводе относительно отличающей трактат (по сравнению с названным более ранним произведением) специфики подхода к соответствующим проблемам: «там я не столько тщательно рассмотрел эти проблемы, сколько бегло коснулся их» [4, с. 9]. А это фактически означает, что свое новое произведение Декарт оценивает как результат весьма уже обстоятельного рассмотрения данных проблем.

С учетом этого следует признать правомерным намерение уделить должное внимание и реализованной в трактате самим Декартом последовательности введения в рассмотрение и, соответственно, последовательности разработки названных выше трех основных направлений, сочетание которых и является специфичным для его философии. Последовательность эта следующая: субъективно-идеалистическое направление, затем материалистическое и наконец объективно-идеалистическое. Значимость такого подхода к данной особенности этого произведения заметно усиливается, если учесть приверженность Декарта не какой-то одной из этих трех традиций в нововременной философии, а всем им в совокупности. И их сосуществование у Декарта, как и во всей ориентированной на науку новоевропейской философии, дает дополнительное подтверждение обоснованности историко-философской оценки нашего философа как важнейшего из ее родоначальников.

Справедливость такой оценки еще более усиливается, если иметь в виду и следующее обстоятельство. Именно Декарт был одним из начинателей, причем самым влиятельным, первой из вышеназванных традиций, а именно субъективно-идеалистической, тогда как у материализма и объективного идеализма к тому времени имелось уже весьма продолжительное историческое прошлое. Все это и делает Декарта не просто одним из родоначальников нововременной философии, но тем из них, чье творчество в выполнении этой и самой по себе значительной исторической роли нельзя не признать особенно, даже исключительно значимым.

Выстраивание последовательности названных трех направлений в разработке своей философии Декарт начинает с обоснования того, что единственной безоговорочно несомненной для человеческого ума следует признать реальность существования самого этого ума. В этом и состоит субъективно-идеалистическая суть данной исходной составляющей его философской позиции. Дело в том, что «Я», представляющее собой то, что, по Декарту, есть исключительно ум человека, он характеризует при этом как бестелесную именно субстанцию, т.е. как существующее само по себе и, стало быть, не нуждающееся в чем-то ином как источнике, носителе или же опоре своего существования. Тогда как все остальное, что рассматривается Декартом как воспринимаемое умом, не может быть безоговорочно признано тоже реально, а главное, независимо, само по себе существующим. Ибо, по Декарту, имеются серьезные основания полагать все это не более чем фантомом воображения человеческого бестелесного «Я».

Вот соответствующее сообщение Декарта о начале своего пути к этому результату: «...Я вынужден признать, что из всех вещей, некогда почитавшихся мною истинными, нет ни одной, относительно которой было бы недопустимо сомневаться; к такому выводу я пришел не по опрометчивости и легкомыслию, но опираясь на прочные и продуманные основания. Поэтому я должен тщательно воздерживаться от одобрения не только вещей явно ложных, но точно так же и от того, что прежде мне мнилось истинным, – если только я хочу прийти к чему-либо достоверному» [4, с. 19]. На предшествующих этому сообщению о начале своего философского пути всего трех-четырёх страницах Декарт говорит о том, что некогда он принял решение проверить на истинность все свои прежние мнения [4, с. 16]. Приступил он к этому, сначала обратившись к воспринятому «или от чувств, или через посредство чувств» [там же]. И, имея в виду, что он «иногда замечал, что они нас обманывают» [там же], решил руководствоваться следующим: «благоразумие же требует никогда не доверяться полностью тому, что хоть однажды ввело нас в заблуждение» [там же], т.е. нашим чувствам. Тут уместно сразу же отметить, что под чувствами и конкретно здесь, и в других соответствующих своих высказываниях Декарт подразумевает не эмоции человека, а ощущения. Недостаточно надёжным Декарт признал затем и содержание всех наук о телесной природе. Даже относительно признаваемого истинным в математике он задался вопросом, не есть ли это результат обмана человека со стороны бога. Ведь если признать, что все имеющее место в мире определено богом, то нередкие человеческие заблуждения не могут ставить под сомнение невозможность обмана с его стороны [4, с. 19]. С учетом всего этого Декарт и пришел к выводу о допустимости сомнения решительно во всем.

Столь радикальный скептицизм был тем не менее преодолен самим Декартом. Значительную роль в этом сыграло, по его собственному признанию, сделанное им предположение о возможности объяснения нередких ложных как чувственных восприятий, так и мыслей человека тем, что все это – результат воздействия на нас некоего божественного обманщика. И вот как Декарт описывает путь своей мысли от этого предположения до первого положительного результата своих размышлений, оцениваемого им как то, что совершенно исключает возможность какого бы то ни было обмана даже со стороны такого обманщика: «Но что же из всего этого следует, если я предполагаю существование некоего могущественнейшего и... злокозненного обманщика, который из всех сил старается... меня одурачить? Могу ли я

утверждать, что обладаю хотя бы малой долей всего того, что, по моим словам, принадлежит к природе тела? ... А что же можно сказать о свойствах, кои я приписал душе? О способности питаться и ходить? Да ведь если у меня нет тела, то и эти свойства – плод чистого воображения. А способность чувствовать? И ее не бывает без тела... Наконец, мышление. Тут меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую – это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю... Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я – ум (*mens*), дух (*animus*), интеллект, разум (*ratio*). Итак, я вещь истинная и поистине сушая; но какова эта вещь? Я уже сказал: я – вещь мыслящая» [4, с. 23].

Заслуживает быть зафиксированным, что здесь Декарт утверждает, не делая в связи с этим никаких оговорок, что значительная часть того, что он относит к свойствам души, – это специфические функции именно тела живого человека. К этому у нас еще будет надобность вернуться. А теперь уделю внимание тому, для чего здесь Декарт активно использует образ божественного обманщика. Делает он это, чтобы, с одной стороны, придать наглядность своему утверждению о непригодности признания реально существующими тех составляющих духовной жизни человека, связь которых с его телом отрицать невозможно. С другой же стороны – для обоснования вывода о существовании наряду с ними того в человеке, в чем его мышление не может сомневаться, т.е. самого мышления. Таким образом, данный вывод, являющийся главным в специфике понимания Декартом духовной жизни человека, обосновывается им с использованием образа божественного обманщика. И это у Декарта сам бог, а не то, что традиционно именуется дьяволом. Сделать такое заключение позволяет следующая формулировка у Декарта его предположения о том, что в обман он вводится именно этим божественным существом: «даже если я постоянно сплю и тот, кто меня сотворил, по мере своих сил вводит меня в обман» [4, с. 24]. Как видим, если божественным обманщиком признается сам творец человека, то, стало быть, таковым действительно мыслится не дьявол, а библейский бог. Вот так поистине вольно Декарт здесь позволяет себе рассуждать о божественном творце.

Оценивая изложенный способ, каким Декарт пытается убедить читателя в основательности своего вывода о несомненной реальности единственно существования мыслящего «Я» и, соответственно, о сомнительности существования всего остального, следует не упускать из

поля зрения следующую особенность его аргументации. Декарт использует свою способность отвлечься от восприятия решительно всего за исключением своего «Я», причем способность делать это, не реально забывая обо всем остальном, а всего лишь осознанно абстрагируясь от него, всего лишь представляя себе, что не воспринимает ничего помимо себя самого, сосредоточиваясь исключительно на себе. Причем Декарт сознает, как мы увидим несколько позже, что реально это едва ли возможно для человека. А выставляет он здесь эту свою способность как основание заявить о совершенной независимости существования так трактуемого своего «Я» и от окружающего внешнего мира, и от собственного тела. Словом, Декарт прибегает прежде всего к самообману, а поскольку он предназначает соответствующий текст к опубликованию, то и к фактически жульническому приему выдать всего лишь воображаемое им за нечто действительное. Ведь непосредственно перед своим выводом о подлинном существовании единственно мыслящего и только мыслящего «Я» он утверждал следующее, делая именно из него такой вывод: «Итак, я допускаю, что все видимое мною ложно; я предполагаю никогда не существовавшим все, что являет мне обманчивая память; я полностью лишен чувств; мое тело, очертания (*figura*), протяженность, движения и место – химеры» [4, с. 21]. Как видим, здесь Декарт прямо пишет, что его утверждение о несуществовании и всех чувств человека, и всего воспринимаемого ими как телесное – это только то, что он всего лишь допускает, предполагает: «я допускаю», «я предполагаю». Но свой вывод о подлинности реального существования единственно мыслящего «Я», непричастного ничему телесному, который основывается у него на приведенных всего лишь его предположениях, он далее принимает уже в качестве не подлежащей сомнению истины.

Составляющая этого вывода Декарта, заключающаяся в признании человеческого мышления подлинно существующим, не может не быть признана действительно истинной. Но ведь Декарт не ограничивается ею, а добавок делает и вывод об отдельном и совершенно самостоятельном существовании ума как мыслящей именно бестелесной субстанции. При этом самостоятельность ума он признает настолько полной именно в смысле независимости его существования от человеческого тела, что душа, включающая этот самый ум, якобы продолжает оставаться существующей и после смерти тела (см., например: [4, с. 4]). Более того, в конце концов Декарт признает реальность и тела человека, и окружающего его телесного мира [4, с. 62–72]. Так что, исходя из

этого, и для ума человека можно указать реальный телесный орган – его мозг, что фактически и признается Декартом, причем самым непосредственным образом. Вот соответствующий собственный его текст: «...Когда мы нуждаемся в питье, от этого появляется некоторая сухость в гортани, воздействующая на наши нервы, а через их посредство – на глубинные части мозга; такое воздействие сообщает мозгу ощущение жажды...» [4, с. 70]. Как видим, непосредственно к мозгу человека, т.е. к данной части непосредственно тела человека, Декарт относит здесь «ощущение жажды». Но это у него скорее всего просто оговорка. Ведь ощущение принадлежит, согласно Декарту, уму человека как именно бестелесной вещи, что он и утверждает на этой же странице: «...Одно и то же движение в мозгу может вносить в наш ум лишь одно и то же, всегда одинаковое, ощущение...» [3, с. 70]. И все же этот бестелесный ум Декартом мыслится как испытывающий воздействие от телесного мозга. Это Декарт и утверждает самым непосредственным образом: «...Ум не испытывает непосредственного воздействия от всех частей тела одновременно, но лишь от мозга...» [4, с. 69].

Нереальность же всего телесного для Декарта в конечном итоге действительно была всего лишь предположением, как он обозначил это, напомним, в самом начале своего трактата. Но понадобилось ему представлять это всего лишь предположение за нечто принимаемое всерьез, т.е. как нечто действительное, единственно для того, чтобы придать видимость якобы обоснованной своей фантазии о субстанциальном статусе ума как вещи бестелесной и, уже как следствие этого, о его бессмертии. А такая фантазия к тому же послужила Декарту основой триадной онтологии, в рамках которой объявлялось онтологическое обособление друг от друга трех имеющих статус отдельных именно субстанций, напомним: бестелесной души человека; всего телесного мироздания, включающего и человеческие тела; бога как бестелесного и, соответственно, внешнего, потустороннего всему телесному, а также и бестелесной душе человека. Соответственно, и субъективно-идеалистическая составляющая всей этой триадической онтологии Декарта – это всего лишь один из структурных ее элементов, причем весьма самостоятельный, наряду с материалистическим и объективно-идеалистическим.

Вернусь теперь к выводу Декарта о несомненности для него существования единственно его бестелесного ума, поскольку он извлекает из него тоже заслуживающие нашего внимания следствия. Сначала он снова повторяет выше уже мной зафиксированное, но повторяет с оп-

ределенным добавлением, позволившим осуществить следующее развертывание того, что я охарактеризовал в его философской позиции как субъективно-идеалистическую составляющую. Вот соответствующий текст: «Что же за сим? Я представляю себе, что не являюсь тем сопряжением членов, имя которому "человеческое тело"; равным образом я не разреженный воздух, разлитый по этим членам, не ветер, не огонь, не пар, не дыхание и не что-либо иное из моих измышлений, ибо я допустил, что всего этого не существует. Остается лишь одно твердое положение: тем не менее я – нечто. ... А знаю я, что существую и спрашиваю лишь, что я представляю собой – тот, кого я знаю» [4, с. 23]. Фактически отвечая на этот поставленный им самому себе же последним предложением данного текста вопрос, Декарт пишет: «Итак, что же я емь? Мыслящая вещь. А что же это такое – вещь мыслящая?» [4, с. 24]. В ответе на вопрос, которым заканчивается уже эта приведенная мной часть его текста, философ и намечает новый виток в развертывании того, что я квалифицирую как субъективно-идеалистическую составляющую его философской позиции. Ответ у него следующий: «Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами» [там же].

Нельзя не отметить, что здесь Декарт ведет речь не о мышлении самом по себе, но о мыслящей именно вещи. А под мыслящей вещью он имеет в виду и такую, которая обладает и чувствами. Таким образом, здесь Декарт демонстрирует, что включает в мышление человеческого «Я» и обладание чувствами, а именно ощущениями, чувственными восприятиями. И далее Декарт специально разъясняет, что при этом ощущения он трактует как мышление: «Итак, именно я – тот, кто чувствует и как бы с помощью этих чувств замечает телесные вещи: иначе говоря, я – тот, кто видит свет, слышит звуки, ощущает жар. Все это – ложные ощущения, ибо я сплю. Но достоверно, что мне кажется, будто я вижу, слышу и согреваюсь. Последнее не может быть ложным, и это, собственно, то, что именуется моим ощущением; причем взятое именно в этом смысле ощущение есть не что иное, как мышление» [4, с. 25]. Как видим, и наличие в себе ощущений Декарт оценивает как доказательство подлинности своего существования в качестве единственно мыслящей вещи.

Сделав эти выводы, Декарт на их основе строит свое рассуждение о восприятии человеком воска и о том, как меняются чувственно воспринимаемые человеком свойства этого воска при его нагревании.

Привожу завершение этих его размышлений и их результат: «Будем внимательны и, отбросив все, что не имеет отношения к воску, посмотрим, что остается. Но не остается ничего, кроме некоей протяженности, гибкости и изменчивости. ... А что это за протяженность? Неужели даже протяженность воска есть нечто неведомое? В самом деле, ведь в растаявшем воске она больше, в кипящем – еще больше и наибольшая – если его побольше нагреть; и я не сумею вынести правильное суждение об этом воске, если не сделаю вывод, что воск допускает гораздо больше вариантов протяженности, чем я когда-то себе представлял. Мне остается признать, что я, собственно, и не представлял себе, что есть данный воск, но лишь воспринимал его мысленно. ... Так что же это такое – воск, воспринимаемый только умом? Да то, что я вижу, ощущаю, представляю себе... Однако – и это необходимо подчеркнуть – восприятие воска не является ни зрением, ни осязанием, ни представлением, но лишь чистым умозрением, которое может быть либо несовершенным и смутным, каковым оно было у меня раньше, либо ясным и отчетливым, каково оно у меня сейчас, – в зависимости от более или менее внимательного рассмотрения составных частей воска» [4, с. 26–27]. В этой весьма объемной части текста Декарт пытается, как видим, воспроизвести и представить читателю путь своей мысли от констатации эмпирически наблюдаемого процесса изменений воска при его нагревании до вывода о том, что якобы «восприятие воска» не является чувственным («ни зрением, ни осязанием, ни представлением»), «но лишь чистым умозрением».

Здесь наглядно проявляется фактическое использование Декартом следующего приема. А именно, он делает вид, что наглядно демонстрирует читателю свою концепцию, согласно которой чувственное восприятие совершенно непричастно к постижению одним только умом, или, как он выражается, «лишь чистым умозрением», сущности вещей. А только выдает он при этом желаемое за действительное, ибо наглядно показывает, что его ум на самом деле исходит из наблюдаемых эмпирических фактов и только на их основе делает свое заключение, в данном случае о том, что есть воск. Ведь Декарт пишет здесь, что воск – это то, что я именно «вижу, ощущаю» и только вслед за этим и «представляю себе». Какое же это «лишь чистое умозрение», о котором тут же объявляет Декарт? Стремление выдать желаемое за действительное настолько сильно здесь у Декарта, что он пытается просто не замечать абсурдность игнорирования им того, что сам зафиксировал опору ума на ощущения перед своим итоговым выводом о непричаст-

ности чувственного опыта к функционированию того, что он характеризует как «чистое умозрение». Вместе с тем есть также основание признать, что Декарт мог сознавать неубедительность этого его итогового заключения. Ибо здесь он использует предельно широкую трактовку мышления.

На такую трактовку мышления Декартом обращает внимание читателя В.В. Соколов в следующем примечании к приведенному только что фрагменту цитируемого здесь русского издания его произведения: «Здесь понятие мышления (*мысли*) употребляется Декартом в максимально широком значении и совпадает с понятием “сознание” (*conscientia*), тоже иногда употреблявшимся философом» [6, с. 591]. Но ведь делает это Декарт только тогда, когда ему представляется несущественным различие воспринимаемого ощущениями и мыслимого умом. Если же Декарт ведет речь о ситуациях, где такое различие он оценивает как заслуживающее особого внимания, делает он это весьма жестко. Вот такой его текст: «...Всегда говорю по привычке, будто вижу из окна людей, переходящих улицу... а между тем я вижу всего лишь шляпы и плащи, в которые с таким же успехом могут быть облачены автоматы. Однако я выношу суждение, что вижу людей. Таким образом, то, что я считал воспринятым одними глазами, я на самом деле постигаю исключительно благодаря способности суждения, присущей моему уму» [4, с. 27]. Нельзя не видеть, что и здесь Декарт реально ведет речь о результате совместного функционирования и зрения как органа чувств, и «способности суждения, присущей... уму» человека. И столь же очевидно, что при этом акцент он делает на функционировании ума, фактически принижая, если не обесценивая, роль зрительных ощущений. Ведь характеризуя зрительное восприятие, Декарт подчеркивает, что это он всего лишь «считал воспринятым одними глазами», тогда как постижение умом соответствующей ситуации он оценивает как имеющее место и «на самом деле», и, что особенно показательно для его позиции, «исключительно благодаря способности суждения, присущей... уму».

Продолжая далее рассуждать о ситуации с восприятием человеком воска, Декарт пишет: «...если я выношу суждение, что воск существует, на том основании, что я его вижу, то гораздо яснее обнаруживается мое собственное существование – хотя бы уже из того, что я вижу этот воск. Конечно, может случиться, что видимое мною на самом деле вовсе не воск; может также оказаться, что у меня нет глаз, с помощью которых я могу что-либо видеть; но, когда я вижу или мысленно допускаю,

что вижу (а я не делаю здесь различия), невозможно, чтобы я, мыслящий, не представлял собой нечто. Подобным образом, если я считаю, что воск существует, на том основании, что я его осязаю, то и отсюда следует то же самое: я существую. Если я сужу о существовании воска на том основании, что я его воображаю, или на каком бы то ни было другом основании, вывод будет точно такой же. Но ведь все то, что я отметил в отношении воска, можно отнести и ко всем остальным вещам, находящимся вне меня» [4, с. 28]. Как видим, и здесь Декарт сначала отчетливо утверждает, что в данном случае он не делает различия между «вижу» и «мысленно допускаю». Но сразу же вслед за этим философ приводит, на мой взгляд, решающий для него довод в пользу вывода о несомненности для него существования единственно его «Я», тогда как реальность существования всего находящегося вне этого самого «Я» признать столь же несомненным он не может. Состоит этот довод в том, что внешние вещи могут быть и продуктом воображения его «Я», тогда как реальность самого воображающего их «Я» – обязательное условие того, чтобы осуществлялся этот акт воображения.

Насколько важное значение придавал Декарт своему выводу о бестелесности ума человека как мыслящей субстанции, он демонстрирует и следующими суждениями, подводящими в рассматриваемом здесь трактате итог его размышлениям об этом: «А теперь я закрою глаза, заткну уши, отвлекусь от всех своих чувств и либо полностью изгону из моего мышления образы всех телесных вещей, либо, поскольку этого едва ли можно достичь, буду считать их пустыми и ложными, лишенными какого бы то ни было значения. Я попытаюсь, беседуя лишь с самим собой и глубже вглядываясь в самого себя, постепенно сделать самого себя более понятным и близким. Я – мыслящая вещь, т.е. вещь сомневающаяся, утверждающая, отрицающая, мало что понимающая, многого не ведающая, желающая, не желающая, а также способная чувствовать и образовывать представления. Но, как я имел случай заметить раньше, хотя все, что я чувствую и представляю себе, вне меня может оказаться ничем, тем не менее способы (*modi*) мышления, кои я именую чувствами (*sensus*) и представлениями (*imaginaciones*), поскольку они – способы одного лишь мышления и ничего больше, я с уверенностью могу считать своими внутренними свойствами» [4, с. 29]. Здесь, в очередной раз подчеркивая не только бестелесность ума, но и его полную независимость от чего-либо телесного, Декарт весьма ярко и отчетливо демонстрирует не только субъективно-идеалистическую составляющую своей пози-

ции, но и гносеологическую ее направленность, поскольку взглядывание в себя он оценивает как средство именно познания себя. Отмечу также, что и здесь чувственную составляющую психической жизни человека он снова трактует в качестве способов «одного лишь мышления и ничего более».

А из декларации о несомненности для его ума существования единственно самого этого ума Декарт, продолжая использовать свои рассуждения о воске, делает следующее окончательное для этой составляющей его философской позиции заключение: «...Никакие причины не могут способствовать восприятию – воска ли или какого-либо иного тела, – не выявляя одновременно еще яснее природу моего ума! Но помимо этого в самом уме содержится и много другого, на основе чего можно достичь более отчетливого понимания нашего ума, так что воздействие на него нашего тела вряд ли следует принимать во внимание» [4, с. 28]. Завершающее это заключение Декарта его утверждение нельзя не признать не только неубедительным, но и вообще им не обоснованным даже в минимальном приближении. Ведь здесь Декарт, по сути дела, утверждает, что и материальный мозг человека, и его функционирование вряд ли стоит принимать во внимание для достижения отчетливого понимания того, что же такое этот ум. Для человека нашего времени, если, разумеется, он согласовывает свое мировоззрение с достижениями науки, такая позиция просто абсурдна. Ведь для него уже достоверно установлено наукой, что именуемое умом человека есть не что иное, как продукт функционирования его материального мозга. А Декарт снова и снова декларирует свою приверженность дуалистической доктрине признания совершенной отделенности друг от друга двух якобы имеющих статус отдельных субстанций: тела человека и его же ума. Но в обоснование этой своей позиции, состоящей в признании такого их статуса, он ведь так и не смог привести доводов, заслуживающих признания в качестве убедительных. А потому эта его декларация как была изначально не более чем декларацией, так таковой и осталась.

На то, что Декарт фактически не привел серьезных доводов в пользу признания бессмертия якобы существующего самостоятельно, т.е. независимо от тела человеческого индивидуума, ума этого последнего, ему указал в критическом отзыве на рукопись его трактата член ордена иезуитов священнослужитель П. Бурден [2, с. 338]. Но Декарт не удосужился отнестись серьезно к этому его указанию и не найдя, что ответить, вместо ответа по существу пожаловался на Бурдена его

церковному начальству [3, с. 418–446]. Этим своим обращением к начальству Бурдена, причем с требованием наказать его, Декарт наглядно продемонстрировал, что для него не осталась непонятой и незамеченной сущность той, по сути материалистической, позиции оппонента, с которой тот подверг критической оценке его концепцию. Показательным нельзя не признать и то, что в ответах самому Бурдену Декарт не стал аргументированно реагировать на его критические оценки соответствующих концептуальных особенностей своей позиции. Этим он фактически продемонстрировал, что ответить по существу ему было нечем. Еще более показательным в плане фактического признания неубедительности рассматриваемой составляющей позиции Декарта было отношение Б. Спинозы к жестко дуалистическому размежеванию им ума и тела в человеке. Ведь будучи во многом последователем Декарта, Спиноза конкретно в этом вопросе не только не соглашался с ним. То, что Спиноза фактически оценил эту составляющую позиции Декарта как необоснованную и не заслуживающую признания, он наглядно продемонстрировал, построив собственную онтологию как именно монистическую. В ней ум человека он трактовал как составляющую функционирования его тела. А потому в противоположность Декарту он счел ум человека и смертным [7, с. 616; 1, с. 15].

Так что уже на самых ранних своих этапах нововременная философия в лице Декарта и названных только что двух мыслителей демонстрирует остроту противостояния сторонников взаимоисключающих друг друга позиций по вопросам об онтологическом статусе и, соответственно, о смертности или бессмертии человеческого ума. Декарт трактовал ум человека как имеющий статус самостоятельной субстанции, да еще единственной, относительно которой допустимо признавать несомненность ее реального существования. Ибо относительно подлинности существования и телесного мира, и бога он указывает на факторы, якобы делающие признание человеком реальности их существования в той или иной степени допускающим сомнение. И если Декарт, таким образом, фактически закладывал основу формирования субъективно-идеалистической составляющей нововременной философии, то названные его оппоненты демонстрировали фактическую приверженность в соответствующих вопросах материалистической позиции.

Литература

1. *Goran V.P.* Спиноза о месте, специфике и предмете интеллектуальной интуиции человека // *Философия науки.* – 2019.- № 1(80). – С. 3–18.
2. *Декарт Р.* Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // *Декарт Р. Сочинения: В 2 т.* – М.: Мысль, 1994. – Т. 2. – С. 73–417.
3. *Декарт Р.* Глубокопочтиму отцу Дине, провинциальному настоятелю Франции // *Декарт Р. Сочинения: В 2 т.* – М.: Мысль, 1994. – Т. 2. – С. 418–446.
4. *Декарт Р.* Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // *Декарт Р. Сочинения: В 2 т.* – М.: Мысль, 1994. – Т. 2. – С. 3–72.
5. *Декарт Р.* Разыскание истины посредством естественного света // *Декарт Р. Сочинения: В 2 т.* – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 154–178.
6. *Соколов В.В.* Примечания // *Декарт Р. Сочинения: В 2 т.* – М.: Мысль, 1994. – Т. 2. – С. 589–603.
7. *Спиноза Б.* Этика // *Спиноза Б. Избранные произведения.* – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1957. – Т. 1. – С. 359–618.

References

1. *Goran, V.P.* (2019). Spinoza o meste, spetsifike i predmete intellektualnoy intuitsii cheloveka [Spinoza about the locality, specificity and the object of the human intellectual intuition]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 1 (80), 3–18.
2. *Descartes, R.* (1994). *Vozrazheniya nekotorykh uchenykh muzhey protiv izlozhennykh vyshe «Razmyshleniy» s otvetamy avtora* [Objections to Descartes's Meditations, and his replies]. In: *Descartes, R. Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vol.], vol. 2, 73–417. Moscow, Mysl Publ. (In Russ.).
3. *Descartes, R.* (1994). *Glubokochtimomu ottsu Dine, provintsialnomu nastoyatelyu Frantsii* [To the dear pater Dine, the provincial Father Superior of the French]. In: *Descartes, R. Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vol.], vol. 2, 418–446. Moscow, Mysl Publ. (In Russ.).
4. *Descartes, R.* (1994). *Razmyshleniya o pervoy filosofii, v koikh dokazyvaetsya sushchestvovanie boga i razlichie mezhdru chelovecheskoy dushoy i telom* [Meditations on first philosophy in which the existence of God and the immortality of the soul are demonstrated]. In: *Descartes, R. Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vol.], vol. 2, 3–72. Moscow, Mysl Publ. (In Russ.).
5. *Descartes, R.* (1989). *Razyskanie istiny posredstvom estestvennogo sveta* [The search for truth by means of the natural light]. In: *Descartes, R. Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vol.], vol. 1, 154–178. Moscow, Mysl Publ. (In Russ.).
6. *Sokolov, V.V.* (1994). *Primechaniya* [Commentes]. In: *Descartes, R. Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vol.], vol. 2, 589–603. Moscow, Mysl Publ.
7. *Spinoza, B.* (1957). *Etika* [Ethics]. In: *Spinoza, B. Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works], vol. I. Moscow, Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoy literatury [Political Literature State Publ.], 359–618. (In Russ.).

Информация об авторе

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

Information about the author

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

Дата поступления 13.01.2020