

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2020-18-1-142-154

Пьер Бурден против Рене Декарта: констатация несовместимости позиций

В. П. Горан

*Институт философии и права СО РАН
Новосибирск, Россия*

Аннотация

Осуществлен анализ аргументации священника П. Бурдена в фактической его дискуссии с философом Р. Декартом, инициированной отзывом этого священника на трактат философа «Размышления о первой философии...», и дана историко-философская оценка их позиций. Особое внимание уделено тому, что Бурден весьма настойчиво пытался уяснить концептуальное основание, на котором покоится у Декарта его решение считать ум человека бестелесным. К тому же Декарт считал ум обособленным от тела и независимым от этого последнего настолько полностью, чтобы признать его продолжающим существовать и после смерти тела. Поскольку по оценке Бурдена эти усилия Декарта не имели убедительного позитивного результата, в итоге эту концепцию философа и обособленности ума от тела, и бессмертия ума священник отверг. Такую позицию церковного иерарха нельзя не признать материалистической. В итоге констатируется парадоксальность сложившейся ситуации. В вопросе о соотношении тела и души человека церковный иерарх отстаивает по сути дела материалистическую позицию, а один из крупнейших ученых-естествоиспытателей того времени – религиозно-идеалистическое представление о бессмертии человеческой души.

Ключевые слова

Бурден, Декарт, философия, метафизическое сомнение, человек, я, ум, тело, бестелесность, смерть, бессмертие, дуализм, материалистический монизм

Для цитирования

Горан В. П. Пьер Бурден против Рене Декарта: констатация несовместимости позиций // Сибирский философский журнал. 2020. Т. 18, № 1. С. 142–154. DOI 10.25205/2541-7517-2020-18-1-142-154

Pierre Bourdin against Rene Descartes: Statement of Incompatibility of Positions

V. P. Goran

*Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

Abstract

The paper offers an analysis of the argument of priest P. Bourdin in his actual discussion with the philosopher R. Descartes, initiated by the response of this priest to the philosophical treatise “Meditations on the

© В. П. Горан, 2020

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2020. Т. 18, № 1
Siberian Journal of Philosophy, 2020, vol. 18, no. 1

first philosophy...". The paper also provides a historical and philosophical assessment of their positions. Particular attention is paid to the fact that Bourdin very persistently tried to clarify the conceptual basis on which Descartes rests his decision to consider the mind of a person incorporeal. In addition, Descartes considered the mind isolated from the body and independent of it so completely as to recognize it continuing to exist even after the death of the body. Since, according to Bourdin, Descartes' efforts did not have a convincing positive result, the priest rejected this concept of the philosopher and the isolation of the mind from the body, and the immortality of the mind. This position of the church hierarch cannot but be recognized as materialistic. As a result, the paradox of the situation is established. On the question of the relationship between a person's body and soul, the church hierarch essentially upholds a materialistic position, and one of the largest natural scientists of that time has a religiously idealistic idea of the immortality of the human soul.

Keywords

Bourdin, Descartes, philosophy, metaphysical doubt, man, I, mind, body, incorporeality, death, immortality, dualism, materialistic monism

For citation

Goran V. P. Pierre Bourdin against Rene Descartes: Statement of Incompatibility of Positions. *Siberian Journal of Philosophy*, 2020, vol. 18, no. 1, p. 142–154. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2020-18-1-142-154

Речь в данной статье пойдет о трактате Р. Декарта «Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом» (см.: [Декарт, 1994a]) и о написанном французским теологом, членом ордена иезуитов П. Бурденом «Рассуждении» по поводу этого трактата, которое вызвало в качестве ответа уже на это последнее «Примечания» Р. Декарта (см.: [Декарт, 1994б. С. 328–417]). Как известно, Декарт не сразу издал этот свой трактат. Завершил он его написание ранней осенью 1640 г., а выпустил в свет только в конце августа 1641 г. Таким образом, готовое сочинение ждало своего опубликования почти год. Дело в том, что, прежде чем издать его, сам Декарт предпринял усилия по получению критических замечаний на его текст от тех философов и теологов, соответствующие оценки которых он тем самым заранее признал значимыми для себя. Длительность этих событий и определила столь значительное по времени откладывание публикации готового произведения. Опубликовано оно было вместе с полученными к тому времени «Возражениями...» целого ряда авторитетных тогда авторов и с ответами, разумеется, Декарта на них. Но, даже уже осуществив первое издание всего этого, Декарт получает еще один текст «Возражений», а именно, принадлежащий Бурдену и названный им «Рассуждение». Декарт счел обязательным для себя опубликовать и его вместе, опять-таки, с собственными комментариями на него в последующем издании своих «Размышлений», имевшем место уже в мае 1642 г.

О тех составляющих содержания позиции прежде всего Бурдена и, разумеется, также реагирования на нее Декарта, в которых нашли выражение ключевые аспек-

ты их подходов к обсуждению затрагиваемых ими философских проблем, и будет идти речь в настоящей статье. А заслуживает все это такого специального внимания, потому что позволяет выявить весьма существенные особенности соответствующих их позиций, определившие противостояние этих авторов друг другу. Однако, перед тем как приступить к интересующим меня в связи с этим составляющим собственно философско-содержательных аспектов их полемики, уместно зафиксировать, что еще до получения «Рассуждения» Бурдена у Декарта уже сформировалось столь негативное отношение к этому человеку, что для себя он решил: «...в будущем, что бы ни исходило от него одного, я не сочту это достойным ответа» [Декарт, 1994б. С. 320]. Тем не менее, поскольку в своем обращении к членам ордена иезуитов в связи с трактатом «Размышления», как отмечает сам Декарт, он «не только просил, но и настойчиво требовал, чтобы некоторые лица, принадлежащие к указанному ордену, удостоили исследовать мое сочинение и объявить мне, какие они находят в нем отступления от истины» [Там же], то он не стал придерживаться принятого им ранее решения не считать достойным ответа что бы то ни было исходящее конкретно от Бурдена. Ведь этот последний не только принадлежал к этому ордену, но и занимал в нем видное место (см.: [Там же]).

Приступая теперь к заслуживающим историко-философского интереса содержательным аспектам рассматриваемых составляющих полемики Бурдена и Декарта, во-первых, отмечу следующую особенность аргументации Декарта прежде всего в самом его трактате, как, впрочем, и в ответах на критику Бурдена. Состоит она, по словам самого Декарта, в том, что, когда в трактате говорилось о сомнении в существовании тех или иных вещей, «речь там шла только о том высшем виде сомнения, которое, как я часто и настойчиво повторял, является метафизическим, преувеличенным и никоим образом не должно переноситься в повседневную жизнь; к этому виду сомнения должно быть отнесено с достаточно веским основанием все то, что может вызвать хоть малейшее подозрение» [Там же. С. 335]. Как видим, Декарт под тем, что он характеризует словосочетанием «метафизическое сомнение», имеет в виду, с одной стороны, предельно придирчивую и потому столь же предельно жесткую позицию постановки под вопрос истинности всего, о чем всего лишь возможно даже малейшее подозрение в неистинности. И эту особенность его позиции в подходе к решению тех вопросов, которые он признает философски значимыми, следует держать в памяти, когда мы будем оценивать доводы Бурдена, подвергающего критике выводы Декарта, ключевые для его философии.

Во-вторых, характеризуя здесь же такое сомнение как метафизическое, сам Декарт подчеркивает, что оно не должно переноситься в повседневную жизнь, т. е.

что фактически он оценивает этот способ философствования как не имеющий сколь-нибудь весомой значимости для решения человеком своих обычных жизненных проблем. И уже здесь нельзя не признать, что Декарт наглядно демонстрирует наличие непоследовательности в своей позиции. Дело в том, что одним из результатов применения им этого способа философствования была его уверенность в обоснованности вывода о бессмертии разумной составляющей человеческой души. А ведь этот вывод как бы подтверждал обоснованность требований к человеку, исходящих от церкви, причем требований, касающихся и его повседневного функционирования. Следует также иметь в виду и то, что признать эти требования имеющими малую значимость для решения человеком в те времена своих жизненных проблем, значит просто игнорировать реальную роль религии и церкви конкретно в тогдашней Европе. Ведь это было историческое время, когда христианская религия и церковь не просто продолжали сохранять свои прежние позиции, но к этому присовокупилось и то, что весьма активной именно тогда была церковная инквизиция. И сам Декарт наглядно продемонстрировал, насколько он чувствовал себя зависимым и в своей практической жизни от этой последней, когда под влиянием на него известия о суде инквизиции над Галилеем не решился публиковать свое готовое к тому времени произведение «Мир, или трактат о свете». Да и его обращение к церковным идеологам перед публикацией своих «Размышлений» с просьбой дать ему свои замечания о них, чтобы он их учел, тоже показательно. Ведь фактически такие замечания могли позволить ему помимо всего прочего убедиться в том, что данное его произведение не вызывает критической для его безопасности степени неприятия с их стороны. Проявленная этим озабоченность Декарта и возможностью такого развития событий тоже наглядно демонстрирует его желание избежать негативных практических последствий для него, причем далеко не малых, опубликования предлагаемого им решения основополагающих, по его оценке, философских проблем, которые он характеризует как метафизические, а поэтому якобы не имеющие практической значимости.

Но если даже абстрагироваться от этой второй составляющей того, что Декарт квалифицирует как всего лишь метафизическое сомнение, и принимать во внимание только указанную выше первую, то и тогда обнаруживается несправедливость следующего упрека с его стороны конкретно уже в адрес Бурдена. Вот этот текст Декарта. «Здесь же мой искренний друг приводит в качестве примера вещей, относительно которых я признал необходимость “хорошо обоснованного” сомнения, существование земли, наличие у меня тела и т. п., чтобы его читатели, ничего не ведающие об указанном метафизическом сомнении, применили его к повседневной жизни и решили, что я не в своем уме» [Декарт, 1994б. С. 335]. Два обстоятель-

ства буквально вынуждают признать, что Декарт здесь несправедлив, а соответственно и необедителен.

Первое из этих обстоятельств состоит в следующем. Только от Декарта зависело, где после получения им текста Бурдена он будет публиковать его. А опубликовал он его вместе со своим трактатом, где специально оговорил, что здесь под сомнением у него имеется в виду особая его разновидность – то самое сомнение, которое охарактеризовано им как метафизическое и, соответственно, якобы не имеющее отношения к повседневной жизни людей. Так что ставить Бурдену в вину то, что он излагает сказанное Декартом о сомнении так, чтобы читатель применил это «к повседневной жизни», оснований, надо признать, не было. Здесь Декарт только продемонстрировал, насколько низко он оценивает умственные способности своего читателя.

Здесь к тому же обнаруживается и второе обстоятельство, еще в большей степени демонстрирующее, насколько Декарт под властью желания уязвить Бурдена был несправедлив к нему. Показателем силы этого желания является то, что Декарт утверждает здесь, будто Бурден, а не он сам приводит в качестве примера вещей, которые следует подвергнуть сомнению, существование земли, наличие у человека тела и т. п. Но ведь это не так. Делает это прежде всего именно сам Декарт. Действительно, уже в самых первых фразах предваряющего основной текст его «Размышлений» краткого их обзора читаем следующее: «В “первом размышлении” излагаются причины, по которым мы имеем право сомневаться относительно всех вещей, особенно материальных, до тех пор, пока у нас не будет иных научных оснований, нежели те, кои были у нас раньше» [Декарт, 1994а. С. 12]. Как видим, здесь не Бурден, а сам Декарт ведет речь о праве сомневаться, причем сомневаться именно относительно материальных вещей, т. е. и относительно существования земли и у человека тела. Да и в тексте уже самого «Первого размышления» тоже читаем: «...я буду мнить небо, воздух, землю, цвета, очертания, звуки и все вообще внешние вещи всего лишь пригрезившиеся мне...» [Там же. С. 20]. Также и во «Втором размышлении» Декарт снова пишет: «...я убедил себя в том, что на свете ничего нет – ни неба, ни земли, ни мыслей, ни тел...» [Там же. С. 21]. Так что уместно было бы спросить у Декарта, Бурден ли приписал ему, или же он сам «приводит в качестве примера вещей», бытие которых подлежит сомнению, такие конкретные объекты, как земля, человеческие тела и все вообще телесные вещи.

Приведенные мной только что собственные тексты Декарта наглядно демонстрируют, что не Бурден, а он сам предлагал рассматривать соответствующие вещи как такие, реальность существования которых надлежит подвергнуть сомнению. При этом заслуживает того, чтобы обратить на него внимание, и весьма показательное, сделанное опять-таки самим Декартом исключение, в чем он сам при-

знается следующими словами: «...те, кто знает, насколько тщательно я изъяснялся из области своего отрицания все, что относится к благочестию и вообще к морали» [Декарт, 1994б. С. 349]. Здесь, как видим, у Декарта налицо признание им того, что он сам предпринял специальные усилия, чтобы исключить, как он выражается здесь, «из области своего отрицания» все касающееся, в частности, благочестия, т. е. и веры в бога. Этим сам Декарт демонстрирует степень его приверженности христианскому религиозному мировоззрению, а именно, ту наивысшую степень, при которой предмету этой веры придается статус всемогущего абсолюта, верховенству чьей власти подчинено все без малейшего изъятия. Так что о правдивости заявления Декарта, будто он якобы действительно исходит из допущения, «что на свете ничего нет», говорить не приходится. Поэтому, когда Декарт все же и относительно существования бога в самом трактате «Размышления» выражает сомнение, оно, как это демонстрируют приведенные мной только что его слова о благочестии, является всего лишь условным. Да и сам Декарт именно так его и оценивал. Ведь, как мы только что видели, он писал, что он будет всего лишь «мнить» все внешние вещи, только пригрезившиеся ему. И с учетом этого последнего обстоятельства есть ли резон заострять наше внимание на этой особенности его позиции? Оказывается, есть. Ибо из того, что ситуация у Декарта с всеобщностью предпринимаемого им отрицания именно такова, нельзя не сделать уже не условное, а имеющее статус вполне реального и, соответственно, адекватного, следующее заключение. Та общемировоззренческая значимость, которую он придает своему выводу из ситуации его, как видим, только якобы радикального сомнения в подлинности существования решительно всего, не может не быть совершенно ничтожной.

Прежде всего, это касается самого первого вывода Декарта, осуществляемого с позиции радикального сомнения в реальности существования решительно всего. Это – вывод не столько о несомненности уже реального, а не всего лишь предположительного, существования самого так сомневающегося «Я», сколько о том, что конкретно Декарт понимал под тем, что он именовал «Я». Вывод этот конкретно в данном произведении у Декарта не выражен ставшей известной его формулировкой «Я мыслю, следовательно, существую» (см., например: [Декарт, 1989. С. 174]). Эту же суть данной своей позиции он выражает здесь формулировками, как, например, следующая: «...из самого факта моего сомнения вытекает, что я существую» [Декарт, 1994а. С. 32]. И именно этот вывод позволяет, по Декарту, от ситуации предполагаемого полного, не содержащего никаких исключений, сомнения в реальности существования чего бы то ни было перейти к преодолению этой, принятой за исходную, ситуации такого сомнения и получить первое уже признаваемое им несомненно истинным утверждение о существовании предавшие-

гося такому сомнению человеческого «Я». Бурден и обращает внимание Декарта на важнейший, с точки зрения самого Декарта, как мы сейчас убедимся в этом, аспект того, что тот имеет в виду под «Я», которое делает вывод о собственном существовании.

Для этого обратимся к тому, как Декарт отреагировал на высказанную Бурден-ом оценку следующего положения вещей, которое может иметь место, если исходить из его вывода из признанного им несомненно истинным утверждения «Я мыслю, следовательно, существую». Сначала зафиксируем соответствующую позицию самого Декарта. Это «Я», по Декарту, – только мыслящая субстанция (см., например: [Декарт, 1994а. С. 9]), совершенно самостоятельная, в том числе в смысле отделимости от тела человека и, соответственно, не умирающая при уходе этого последнего из жизни (см., например: [Там же. С. 13]). Бурден, оценивая эту позицию Декарта, сосредоточивается на той стадии рассуждений Декарта, когда тот утверждает реальность существования «Я», признаваемого мыслящим не наряду с другими его функциями, а только мыслящим и никакими другими даже способностями, а тем более специфическими носителями таковых, не обладающим (см.: [Декарт, 1994б. С. 338, 357, 359–360, 363, 365, 367, 371–376, 393, 395]). А это, как вполне резонно отмечает Бурден, означает фактически предполагаемое Декартом признание и реальности того, что у этого «Я» «никакого тела не существует» [Там же. С. 338]. Далее Бурден следующим образом излагает возможные мысли такого декларирующего свою бестелесность субъекта. Дескать, «я предполагаю и говорю: никакого тела не существует. Но что представляет собой это положение: никакого тела не существует? Оно безусловно сомнительно и недостоверно. Кто за него поручится? На каком основании? Итак, я прав. Положение это, будто ни одно тело не существует, сомнительно: итак, на основе нашего закона я говорю: некое тело существует. Но я есмь и существую, а значит, я могу быть телом, если ничто иное этому не препятствует. Вот изволь: я могу быть телом и не могу быть им» [Там же].

Как видим, Бурден констатирует, что ситуация, фактически предполагаемая допущением Декарта о несомненности существования единственно бестелесного «Я», а стало быть, и несуществования никакого тела, сомнительна и недостоверна. И естественным следствием этой констатации он признает, что это самое мыслимое Декартом «Я» должно признать и телом. А так как перед этим Декарт утверждал, что оно бестелесно, то, в итоге, и допустимо сделать также заключение, что, согласно ему, это самое человеческое «Я» и не может быть телом, и является телом. Вот как отреагировал Декарт на эти рассуждения Бурдена. «Наконец, меня изумляет сила его воображения, позволяющая ему сражаться лишь с этой пустейшей и извлеченной из глубин его собственного мозга химерой...» [Там же. С. 340].

В данном его реагировании на критику в свой адрес Декарт прав только в том смысле, что в ней речь ведется не о буквально им самим сказанном. Ведь Бурден не приводит здесь в процессе своего критического рассмотрения позиции Декарта соответствующую его цитату о допустимости признания человеческого «Я» и телом, но обращает внимание на то, что этой его позицией всего лишь предполагается, а стало быть, и допускается, но что он сам все же не соизволил озвучить. И вот, при реагировании на это раскрытие Бурденом того, что в позиции Декарта потенциально содержится, этот последний, по-видимому, не нашел, что же ответить по существу, поскольку ограничился только обвинением в адрес своего оппонента, что тот сражается с собственным вымыслом. Но ведь относительно данного конкретного обвинения это отнюдь не так. Ибо Бурден весьма обоснованно указал на реально допускающееся позицией Декарта, но самим Декартом не декларируемое явно, а всего лишь предполагаемое, причем неявно, соответственно и оставляемое при этом без должного сосредоточения на этом внимания его читателя.

В противоположность этому имеющему место у Декарта предположению Бурден выдвигает утверждение о правомерности признания некоторой внутренней, глубинной составляющей организации человеческого именно тела, функционирование которой и есть мышление. Декарт же не приемлет такое допущение, декларируя принципиальную для него невозможность осуществления как для телесной составляющей человека мыслительной деятельности, так и для его мыслительной составляющей иметь телесный орган. Эту сторону позиции Декарта Бурден и оценил как не обоснованную и тем самым по меньшей мере дискуссионную. Декарт же своим пренебрежением фактического предложения со стороны Бурдена обсуждать такую постановку вопроса продемонстрировал неприемлемость для него вступать по нему в научную дискуссию. Оценивая проявленное Декартом нежелание обсуждать предложенное Бурденом объяснение мышления человека как функционирования глубинной составляющей организации его тела, следует учитывать и следующее обстоятельство. Декарт уже в самом своем трактате «Размышления...» касался подобного объяснения деятельности того, что обычно именуется душой, а следовательно, и человеческого мышления. А именно, вспоминая свои размышления в те времена, когда он еще не приступил к созданию концепции, излагаемой им в обсуждаемом Бурденом своем трактате, Декарт признается: «Однако что представляет собой упомянутая душа – на этом я либо не останавливался, либо воображал себе нечто немислимо тонкое, наподобие ветра, огня или эфира, разлитого по моим более грубым членам» [Декарт, 1994а. С. 22]. И можно предположить, что Декарт потому и не считал необходимым для себя вступать по этому вопросу в полемику с Бурденом, что он уже отверг предложенную тем трактовку души как проявлений жизнедеятельности человеческого тела. Единственно допус-

тимым для себя способом реагирования на сделанный Бурденю вывод о правомерности серьезного обсуждения возможности признания наличия у человека телесной составляющей как осуществляющей и мыслительную деятельность, Декарт счел простое воспроизведение сказанного им в самом обсуждаемом теперь его трактате. А утверждается там, что ум человека есть нечто бестелесное и полностью обособленное от тела, в том числе и от мозга человека.

Приведу сначала соответствующий текст Декарта из этого его трактата: «...тело, взятое в своем родовом значении, есть субстанция и потому никогда не гибнет. Но человеческое тело, отличаясь от прочих тел, являет собой соединение членов, имеющих определенную форму, и других подобных же акциденций; человеческий же ум не представляет какого-то соединения акциденций, но являет собой чистую субстанцию, и, хотя все его акциденции подвержены изменению, – он то понимает какие-то вещи, то желает другие или чувствует третьи и т. д., – тем не менее сам по себе он не изменяется» [Декарт, 1994а. С. 13]. В ответе Бурденю Декарт и воспроизводит свои представления, согласно которым тело человека есть соединение того, что он именует акциденциями, т. е. изменчивыми, не сохраняющими определенную идентичность, состояниями соответствующей части протяженной субстанции, тогда как ум человека есть чистая неизменная субстанция сам по себе и этим радикально отличается от его тела. Вот соответствующая часть этого ответа Декарта Бурденю: «...различие между умом и телом... состоит, по моему мнению, в том, что ум мыслит, а тело – нет, но его отличительным признаком является протяженность...» [Декарт, 1994б. С. 355].

Но ведь Бурден как раз и выдвинул концепцию, альтернативную этому жестко дуалистическому отделению Декартом ума человека как якобы имеющего статус самостоятельной, а именно мыслящей, субстанции наряду с телом человека как всего лишь модусом уже другой субстанции – протяженной. Таким образом Декарт просто уклонился от содержательной полемики с Бурденю по данному вопросу, а вместо этого только воспроизвел то, приемлемость чего ему и было предложено сделать предметом рассмотрения. Ведь и безотносительно к тому, что конкретно именно Бурден обратил внимание Декарта на существование точки зрения, альтернативной принятому этим последним решению вопроса о том, имеются ли достаточные основания или же нет таковых считать ум человека самостоятельной по отношению к его телу субстанцией, эту составляющую позиции Декарта, как саму по себе, так и по выдвинутой им аргументации в ее пользу, нельзя не признать уязвимой настолько, что она просто не заслуживает серьезного к ней отношения. Чтобы убедиться в этом, надлежит с максимальной тщательностью присмотреться к особенностям этой его аргументации. Это мы сейчас и сделаем.

Когда Декарт говорит «Я мыслю, следовательно...», этим он делает свое мышление предметом собственного внимания, причем внимания столь пристального, что, сосредоточившись на этом, абстрагируется от всего остального, даже от того, что именно составляет предмет его мысли, единственно на существовании которой он и сосредоточивает все свое внимание, т. е. максимально абстрагируется от содержательной составляющей этой своей мыслительной деятельности. Эта ситуация есть рефлексивная обращенность мышления на самого себя как имеющего место совершенно безотносительно к тому, что составляет при этом его содержательное наполнение и, более того, фактически при полном отвлечении от того, что соответствующее наполнение у мысли может иметься. И когда Декарт уточняет, что же именно «следовательно», т. е. говорит «следовательно существую», он ведь этим так и не добавляет совсем ничего такого, что раскрывало бы содержательную конкретику предмета, на который направлена при этом его мысль. Этим предметом все так же остается полностью отвлеченный от такой конкретики сам факт наличия мысли без уточнения того, что является содержательным ее наполнением. Констатируется единственно то, что она имеет место, осуществляется. Ведь когда он утверждает, что, допуская ложность решительно всех положений, которые до этого принимал за нечто истинное, делает он это всего лишь «дабы полностью отвлечь от них свою мысль» [Декарт, 1994б. С. 337].

Здесь Декарт, как видим, наглядно демонстрирует, что он целенаправленно осуществил полное всего лишь абстрагирование и от реального положения вещей, и от того, что до этого он именно так, как реальное, оценивал его, причем сделал он это осознанно, т. е. сознавая, что это всего лишь осуществляемый им акт абстрагирования. Тем не менее результату этого акта далее он придал значимость объективной и, более того, абсолютной достоверности признания субстанциального, т. е. самодостаточного и независимого от чьих бы то ни было подобных субъективных актов, статуса себя как мыслящей, и только мыслящей, вещи с признанием на этом основании ее бессмертия в силу якобы ее полной независимости от тела, в котором она пребывает, пока это тело живо. И, делая это, Декарт совершенно игнорирует то, что он, как мы только что видели, сам перед этим признал. А именно, игнорирует он следующее: то, что теперь выдается им за независимость его мыслящего «Я» от его же тела, есть всего лишь результат искусственно осуществленного максимально полного абстрагирования конкретно его мысли от всего, что не есть она сама, в том числе и от его тела. Таким образом, уверенность Декарта в безальтернативной истинности признания им статуса самостоятельной субстанции, а соответственно и бессмертия мыслящего «Я» имеет своим источником единственно осуществленный им при концентрации своего внимания на этом самом своем «Я» акт искусственного абстрагирования от всего остального. Если не

забывать этого, то очевидно, что сделанный Декартом вывод о бессмертии мыслящего «Я» человека есть не более, чем результат его желания выдать данный продукт религиозного фантазирования за нечто имеющее солидное философское обоснование. А конкретно сам Декарт еще и придает ему значимость одной из концептуальных основ дуалистического характера всей своей философской системы.

А теперь, если попытаться осмыслить эту позицию Декарта, учитывая и специфику картины мира, основанной на достижениях науки того времени, а именно, принимая во внимание, что картина эта была механистической, то нельзя не признать, что Декарт весьма последовательно, со всей строгостью этой картины придерживался. Одним из следствий этого и была невозможность тогда, придерживаясь научной картины мира, материалистически объяснить существование как всего живого, так и, тем более, человеческой психики. Соответственно, из сторонников научной картины мира не только Декарт придерживался тогда религиозных представлений о сотворении богом как такого материального мироздания, так и всего живого в нем. Это была особенность всего данного этапа развития нововременной науки, а не проявление особенности интеллекта единственно Декарта. Хотя и таковое, как мы могли в этом убедиться, имелось и весьма явственно проступало, в том числе и в индивидуальных особенностях его мировоззрения в целом. И, пожалуй, к важнейшим из этих особенностей принадлежало то, что у него имело место своеобразное сочетание и усвоенного в результате получения образования в церковном учебном заведении, с одной стороны, и того, что он был одним из наиболее продуктивных в его поколении творцов науки Нового времени, с другой. Предпринятые Декартом усилия по согласованию этих двух составляющих его индивидуального мировоззрения и не могли не иметь своим результатом именно дуалистическое в своей полноте интеллектуальное построение. Ибо эти составляющие по самой их сути настолько противоречили друг другу, что концептуально непротиворечивое их сочетание было просто недостижимо.

Итак, роль Декарта в формировании философии Нового времени оценить ни однозначно положительно, ни однозначно отрицательно не представляется возможным. В ходе анализа рассматриваемых мной здесь составляющих его полемики с Бурденем отчетливо просматривается отрицательная составляющая этой роли. Еще одна ее составляющая тоже зримо проявилась в его споре с Бурденем. Ведь, оппонируя Декарту, Бурден утверждает возможность под «Я» иметь в виду человека как сугубо телесное существо, разумеется, одушевленное, однако при этом имеющее то, что именуется душой, именно в телесном ее воплощении, разумеется, особом телесном. Вот соответствующий текст Бурдена: «тела бывают чувствующими, как, например, собака, мыслящими, как, например, обезьяна, или

одаренными воображением, как, например, мул. И если я когда-то сталкивался с тем, что было движимо чем-то другим или двигалось само по себе, что чувствовало, воображало или мыслило, я называл это – если не было к тому никаких препятствий – телом и продолжаю называть это так по сей день» [Декарт, 1994б. С. 354]. Как видим, в отличие от Декарта Бурден считает, что соответствующие тела мыслят, будучи именно телами, а не бестелесными умами. А что касается диаметрально противоположной позиции Декарта, то Бурден как признает за ним право на свою позицию, так и настаивает, что такое же право на свою позицию имеют и те, кто не согласен с ним: «ты должен был сохранить свободу суждения и для всех остальных; я не поверю, будто ты таков, что хочешь быть судьей над мыслями каждого и одни мысли отбрасывать, а другие одобрять» [Там же. С. 355]. Последней фразой приведенной цитаты Бурден явно иронизирует. Ведь реально Декарт именно отбрасывал те мысли, которые не совпадали с его мыслями, и тем самым становился на позицию судьи над мыслями всех несогласных с ним. Так что здесь посредством иронии Бурден указал Декарту на его нетерпимое отношение к мыслям тех людей, кто оппонирует ему. А что этими словами Бурден указал Декарту именно на это, тот не то чтобы не понял, но, во всяком случае, не счел нужным адекватно воспринять, поскольку просто не отреагировал и на данное замечание.

То, что Декарт считал себя не обязанным серьезно рассматривать критическое отношение именно Бурдена к своей позиции, мы уже имели возможность зафиксировать и до этого, причем не однажды. Но итоговая оценка им того, что сделал Бурден, – самостоятельная тема, которой я планирую посвятить отдельную статью и надеюсь опубликовать ее в следующем номере этого журнала. А сейчас ограничусь предположением, что Декарт не считал и приемлемым для себя аргументированно реагировать на критику со стороны Бурдена. Дело в том, что ответить на нее по существу ему, по-видимому, просто было нечем за исключением простого повторения тех доводов в пользу своей позиции, которые уже были в том его трактате, критику которого осуществлял Бурден. Но ведь сам Декарт обращался с просьбой к членам ученого сообщества подвергнуть критике текст этого его трактата, чтобы он смог отреагировать на эту критику его исправлением, и обещая сделать именно так. А в ситуации с критикой со стороны Бурдена получается, что это свое обещание он и не выполнил. Причины тому, на мой взгляд, две. Первая – нечем оказалось отвечать за исключением признания, что таким ответом мог быть единственно отказ от того, что составляло сущностную составляющую всей его, Декарта, концепции. Вторая – оказавшаяся непреодолимой для Декарта неприязнь к Бурдену как автору, продемонстрировавшему и ранее неприемлемость для него

сути Декартовой концепции. Тогда как сам Декарт был настолько уверен в ней, что трактовал эту позицию Бурдена как результат того, что тот неспособен ее понять.

Список литературы / References

Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 154–178.

Descartes R. Razyskanie istiny posredstvom estestvennogo sveta razuma [The Search for Truth by Means of the Natural Light]. In: Descartes R. Works. In 2 vols. Moscow, Mysl' Publ., 1989, vol. 1, p. 154–178 (in Russ.).

Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1994а. Т. 2. С. 3–72.

Descartes R. Razmyshleniya o pervoi filosofii, v koikh dokazyvaetsya suschestvovanie boga i razlichie mezhdushoi i telom [Meditations on First Philosophy in which the Existence of God and the Immortality of the Soul are Demonstrated]. In: Descartes R. Works. In 2 vols. Moscow, Mysl' Publ., 1994a, vol. 2, p. 3–72 (in Russ.).

Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1994б. Т. 2. С. 73–417.

Descartes R. Vozrazheniya nekotorykh uchenykh muzhei protiv izlozhennykh vyshe «Razmyshlenii» s otvetamy avtora [Objections to the Meditations and Descartes's Replies]. In: Descartes R. Works. In 2 vols. Moscow, Mysl' Publ., 1994b, vol. 2, p. 73–417. (in Russ.).

Материал поступил в редколлегию

Received

23.12.2019

Сведения об авторе / Information about the Author

Горан Василий Павлович, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии и права СО РАН (ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия)

Vasily P. Goran, Doctor of Sciences (Philosophy), professor, Chief Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS (8 Nikolaev Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation)

goran@philosophy.nsc.ru