



Общие вопросы истории и философии науки

УДК 141.2

DOI: 10.15372/PS20240101

EDN EFTDQS

В.П. Горан

ПРЕДВОСХИЩЕНИЕ Р. ДЕКАРТОМ СТРУКТУРНОЙ СПЕЦИФИКИ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья открывает серию заключительных публикаций автора, посвященных оценке вклада Декарта в становление и развитие философии Нового времени. Предмет внимания непосредственно в этой статье – совокупность составляющих мировоззренческой, научной и философской позиций Декарта в ее целостности и структурированной конкретике. Фиксируются десять таких составляющих, и шесть из них заслуживают быть отмеченными особо ввиду их последующей преимущественной разработки в философии Нового времени. Это материалистическая, объективно-идеалистическая, субъективно-идеалистическая, скептическая и иррационалистическая составляющие, а также еще одна, которую нет оснований характеризовать как непосредственно и последовательно диалектическую, но которая тем не менее представлена у Декарта его конкретными шагами по формированию таковой. Сосредоточение здесь внимания не только на этих шести составляющих, но на всей их совокупности тоже имеет смысл. А именно, это наглядно показывает, что у Декарта они образуют такое единство, в котором во всяком случае первые шесть как исключают, так и обуславливают друг друга. Тогда как у последующих новоевропейских философов каждая из них представлена преимущественно как обособленное направление, заявляемое как едва ли не единственно приемлемое и достойное усилий по его разработке. Так что концентрация внимания на целостной картине воззрений Декарта делает наглядной структурную целостность и всей новоевропейской философии во всем многообразии ее главных составляющих.

Ключевые слова: Декарт; наука и философия Нового времени; целостная картина и составляющие научной, мировоззренческой и философской позиций Декарта; материализм; объективный идеализм; субъективный идеализм; скептицизм; иррационализм; диалектика

V.P. Goran**R. DESCARTES' ANTICIPATION OF THE STRUCTURAL SPECIFICS OF MODERN EUROPEAN PHILOSOPHY**

The article begins a series of final author's publications designed to evaluate Descartes' contribution to the formation and development of the philosophy of the Modern Era. The subject of concern directly in this article is the totality of the components of Descartes' worldview, scientific and philosophical positions in its integrity and structural specifics. Ten such components are identified, and six of them are worthy of special mention considering their subsequent primary development in the philosophy of the Modern Era. These are materialistic, objective-idealistic, subjective-idealistic, skeptical and irrationalistic components, as well as one more, which there is no reason to describe as directly and consistently dialectical, but which is nevertheless represented in Descartes by his concrete steps to form one that. Focusing here not only on these six components, but on their totality also makes sense. To be exact, this clearly shows that in Descartes, they form a unity in which at least the first six both exclude and condition each other. Whereas, in subsequent modern European philosophers each of this components is present primarily as a separate line, declared as perhaps the only acceptable and worthy of efforts to develop it. So, focusing on the total picture of Descartes' views makes clear the structural integrity of the entire modern European philosophy in all the diversity of its main components.

Keywords: Descartes; science and philosophy of the Modern Era; a total picture and components of Descartes' scientific, worldview and philosophical positions; materialism; objective idealism; subjective idealism; skepticism; irrationalism; dialectics

Данной статьёй я подвожу итог трем уже опубликованным в этом журнале статьям, которые содержат результаты моих исследований вклада Декарта в становление и развитие науки, мировоззрения и философии Нового времени, и начинаю четвертую, заключительную, серию. Общая задача этой новой серии – проследить степень влияния сделанного Декартом на последующие новоевропейские интеллектуальные искания и тем самым обогатить основу исторической оценки его творческого наследия. Не только полезным, но и, более того, необходимым для этого нельзя не признать воссоздание целостной картины всей многоаспектности воззрений Декарта в названных трех областях. Необходимость такой работы определяется рядом заслуживающих быть отмеченными обстоятельствами. А именно, в предыдущих публикациях я уже фиксировал основные составляющие продуктов творческой активности Декарта, но делал это, концентрируясь на каждой из этих составляющих самой по себе. Теперь же я намерен сделать предметом внимания всю их совокупность в ее целостности. Соответственно, в данной статье моя конкретная цель, на достижении которой до этого я специально

не акцентировал внимание, – структурировать эту целостность. Более того, эта цель и сама по себе заслуживает того, чтобы сосредоточиться на ее достижении.

Достижение обозначенной цели создает предпосылки, а тем самым и возможность решения указанной общей задачи. Так что воссоздание целостной многомерной картины научных достижений, мировоззрения и философии Декарта – необходимый подготовительный этап той работы, которую я намерен осуществить в серии будущих публикаций. Без этого проследить без этого и оценить влияние выделяемых и фиксируемых мной составляющих воззрений Декарта на основные направления главным образом новоевропейской философии представляется не то чтобы невозможным, но по меньшей мере недостаточно результативным. Дело в том, что после Декарта каждое из этих направлений и выделилось, и обособилось, и позиционировало себя как едва ли не единственно приемлемое. А у Декарта отчетливо проявилось и тем самым оказалось наглядно представленным то, что они образуют в своей совокупности целостную структуру, в которой имеются такие взаимоисключающие составляющие, которые вместе с тем и обуславливают друг друга. Так что то обстоятельство, что у него все эти составляющие будущей разделенной на обособившиеся направления панорамы представлены как части одного учения, делает наглядной эту ее целостность, облегчает констатацию этого и тем самым обеспечивает углубление историко-философского внимания к ней.

Прежде чем приступить к выполнению сформулированной задачи, есть смысл довести до читателя мое определение сущностной специфики философии, основанное на рассмотрении всей ее более чем двух с половиной тысячелетней истории. А именно, философия – это более высокий по отношению к мировоззрению человека уровень его интеллектуального творчества. И специфика философии по отношению к мировоззрению состоит в том, что она есть *рефлексивная метамировоззренческая теория*. Соответственно, когда и в настоящей статье речь будет идти о мировоззренческой плюс еще и о философской проблематике конкретно у Декарта, я буду использовать краткую формулировку: «мировоззренческо-философская позиция».

В статье, начавшей серию моих публикаций в этом журнале, посвященных выявленному и, соответственно, выделяемому мной структурным составляющим мировоззренческо-философской пози-

ции Декарта, было уже зафиксировано, что именно у Декарта берет начало и только что отмеченная многоструктурная ее особенность [3, с. 4]. Приступая к ее специальному рассмотрению, есть смысл сразу же указать на внимание Декарта прежде всего к четырем направлениям своих мировоззрительно-философских размышлений. *Первое* из них – *материалистическое*. Его нельзя не признать и исторически главным в том смысле, что само по себе оно определило своеобразие всей новоевропейской философии. А задана была эта его роль тоже своеобразием нововременной научной картины мира, которое состояло в механистическом ее характере. И Декарт этот ее механистический характер декларирует самым непосредственным образом. Действительно, он утверждает: «...Движение... разумеется, местное, т.е. совершающееся из одного места в другое, ибо только оно для меня понятно, и не думаю, что в природе следует предполагать какое-либо иное...» [6, с. 360]. А вот еще одно проявление сугубо механистического понимания Декартом движения, признаваемого им в телесном мире: «Если же... мы хотим узнать, что такое движение в подлинном смысле, то мы говорим... что оно есть *перемещение одной части материи, или одного тела, из соседства тех тел, которые с ним соприкасались и которые мы рассматриваем как находящиеся в покое, в соседство других тел*» (курсив Декарта. – В.Г.) [Там же]. Как видим, Декарт отчетливо провозглашает сугубо механистический характер своей картины природного, признаваемого им телесным, и только телесным мира: телесное полностью сводится им к тому, что имеет механические свойства.

Вместе с тем эта специфика нововременного материализма в немалой степени (но, разумеется, далеко не полностью, ибо решающими при этом следует признать социальные факторы) определила у Декарта *вторую и третью* составляющие его мировоззрительно-философской позиции: сохранение господствовавшего до этого *объективного идеализма*, а также формирование своей позиции относительно *субъективного идеализма*. Ведь механистический материализм исключал признание самодвижения материи. Это и вносило определенный вклад в обусловливание обращения новоевропейских философов к религиозному варианту объективного идеализма – христианскому представлению о боге как творце материального мира, тем самым о таком его творце, который обладает способностью самодвижения и, будучи таковым, наделил движением, но не самодвижением и это свое творение. Такова обусловленность

сохранения актуальности религиозного варианта объективного идеализма складывавшейся научной картиной природного мира. Также и человек мыслился при этом божьим творением, наделенным нематериальной и к тому же еще и бессмертной [4, с. 479] душой. В этом состоит суть формировавшейся тогда не без участия Декарта субъективно-идеалистической традиции в философии. И обе эти идеалистические составляющие структурной специфики всей нововременной философии также наглядно представлены у нашего философа. На других подтверждающих все это текстах Декарта я остановлюсь несколько позднее.

А сейчас отмечу еще одну особенность соотношения у Декарта, с одной стороны, материалистической и, с другой стороны, объективно- и субъективно- идеалистической составляющих его позиции. Вследствие признания Декартом материи такой, что ее суть – это только пространственная протяженность, каковую он мыслил также и непрерывной (отрицание пустого пространства), для него оказывалось невозможным поместить в такой картине мира его бога. Действительно, бог у Декарта бестелесный. А ведь это означает фактическое признание того, что этот бог существует нигде, поскольку признать его имеющим место – значит признать имеющим пространственные характеристики, стало быть, телесным, а не сугубо духовным. Но утверждать, что нечто существует нигде, означает признавать, если мыслить рационально, что оно и вовсе не существует. Так что позиция Декарта в вопросе о местопребывании бога откровенно противоразумна. Также и признание Декартом нематериальности человеческой души не позволяло допущения ее пространственного расположения, в том числе и в теле человека. Но если бестелесного бога Декарт решил, так сказать, удалить из телесного мироздания, то тоже бестелесную душу человека он все же поместил в его тело, непосредственно в его телесный мозг, не смущаясь тем, что и такая позиция противоразумна. Пока это только предварительные мои оценки ситуации с данными составляющими позиции Декарта. К ним будет смысл обращаться в этой статье и далее, в том числе и при более полном рассмотрении проявлений иррациональности в воззрениях философа.

В предыдущих моих публикациях у Декарта наряду с перечисленными тремя составляющими его внимания констатировалось его обращение еще и к *четвертой*. Такова *скептическая* позиция. Доводы Декарта при обосновании интереса к ней включают воспроиз-

ведение традиционного, по его собственной оценке, еще для античного скептицизма указания на то, что человек – это «вещь сомневающаяся, утверждающая, отрицающая, мало что понимающая, многого не ведающая», которая «образы всех телесных вещей» будет считать «пустыми и ложными» [7, с. 29]. Этими доводами в пользу правомерности интереса к скептической позиции Декарт предвосхитил и использование способов обоснования этой позиции ее приверженцами на последующих этапах развития новоевропейской философии.

Причем отталкивание от скептической позиции Декарт делает исходным для своих интеллектуальных построений. Проявилось это в том, что обоснование своего философского учения в целом, реализованное на этапе его более или менее завершенной разработки, философ начинал с провозглашения необходимости *«хоть один раз в жизни усомниться во всех вещах»* (курсив Декарта. – В.Г.) [4, с. 314]. Доводы Декарта при обосновании этого подхода включают, как мы только что видели, традиционные еще для античного скептицизма указания на то, что человек – «вещь сомневающаяся» и т.д. Есть смысл остановиться здесь и на том, что обращение к скептицизму – это то в размышлениях Декарта, что позволяет ему сделать субъективно-идеалистическое предположение, состоящее в полном отвлечении от признания чего бы то ни было существующим объективно, вне представлений субъекта, в том числе в отвлечении от признания существования бога и телесного мира. Вот это его предположение: *«Итак, отбросив все то, относительно чего мы можем каким-то образом сомневаться, и, более того, воображая все эти вещи ложными, мы с легкостью предполагаем, что никакого Бога нет и нет ни неба, ни каких-либо тел...»* [6, с. 316]. И хотя, как видим, сам Декарт оценивал это свое рассуждение как всего лишь условное, как то, что мы всего лишь предполагаем, и сразу же после его предъявления читателю сам же и опровергал [6, с. 319, 323], он тем не менее это рассуждение изложил, причем весьма отчетливо. Более того, в ходе этого его изложения Декарт недвусмысленно декларировал, что единственное, в чем у него нет и не может быть сомнения, – это свое собственное существование как именно субъекта. Вот это его признание: *«Мы не можем сомневаться в том, что, пока мы сомневаемся, мы существуем: это – первое, что мы познаем в ходе философствования»* (курсив Декарта. – В.Г.) [6, с. 316]. А потому его последующее заявление, что *«снимаются вышеизло-*

женные сомнения» (курсив Декарта. – В.Г.) [6, с. 326], что, таким образом, полностью «снимается» и субъективно-идеалистическое предположение о несомненности существования единственно нашего мыслящего Я, нельзя не признать неискупленным.

И не исключено, что в отсутствии в данном случае у него искренности Декарт не отдавал себе отчета, так что фактически он впадал при этом в самообман, а соответственно осуществлял и обман читателя. Тем не менее приведенное выше заявление философа о снятии его сомнений в существовании бога и телесного мироздания объективно было фактически и самообманом, и обманом читателя. И это тоже одна из составляющих его далеко не лишенной противоречий позиции. Не всего лишь как скептицизм, а как полный агностицизм относительно признания существования чего бы то ни было не принадлежащего к сознанию субъекта, конкретно – признания этого как опирающегося единственно на осознание им собственного существования, может оцениваться также и следующий довод Декарта. Это довод в пользу последующего утверждения статуса сознания человеческого субъекта в качестве особой субстанции, а вместе с тем и заявления о его (сознания) совершенной бестелесности. И если Декарт провозгласил этот статус сознания, выразил и подтвердил это отмеченным выше утверждением, что бестелесное человеческое Я бессмертно, не прекращает своего существования в момент смерти тела человека, то этим наш философ фактически сделал следующее. А именно, продемонстрировал, что реально он исходил из полностью агностической позиции относительно допущения существования чего бы то ни было внешнего по отношению к самосознанию его самого как субъекта. И это была позиция в том числе и относительно не только недопущения существования его собственного тела, но и также сознаний любых других субъектов – как других людей, так и бога. Но простое не всего лишь предположение, а утверждение этого Декарт должен был бы сделать, если бы он был последовательным в своих суждениях. А поскольку такое утверждение у него отсутствует, ибо после изложения в качестве предположения такой ситуации он объявил ее им же и снимаемой, то этим он продемонстрировал, что последовательностью в данном случае не страдает. Так что заявляемая Декартом при этом итоговая позиция – не агностицизм, а всего лишь скептицизм, да и то на начальной стадии обоснования своих мировоззренческо-философских построений условный.

Эту скептическую позицию Декарт и делает исходной для себя. И делает он это, чтобы сразу же ввести субъективно-идеалистический компонент своей философии, ввести в качестве тоже условно принимаемой позиции, а именно в виде, как мы только что наблюдали утверждения, что якобы единственно полностью несомненной для человеческого ума можно признать реальность существования самого этого ума. Вот прямое изложение Декартом обоснования правомерности такого шага: «Ведь, исследуя, кто мы такие, предполагающие все отличное от нас ложным, мы в высшей степени ясно усматриваем, что к нашей природе не имеет отношения ни какая-либо протяженность, ни какая бы то ни было фигура, ни перемещение в пространстве, ни что-либо иное подобное, являющееся свойством тела, но ей причастно одно лишь мышление, познаваемое нами поэтому прежде и достовернее, чем какая бы то ни было телесная вещь: ведь наше мышление мы уже восприняли, а по поводу всего остального продолжаем сомневаться» [6, с. 316]. При этом самостоятельность человеческого ума в смысле независимости его существования от чего бы то ни было, в том числе и от человеческого тела, Декарт признает уже и как безусловную и настолько полную, что, как я уже отмечал, утверждает продолжение его существования и после смерти человека как телесного существа. Признание такой самостоятельности и составляет суть субъективно-идеалистического компонента уже в его собственной философии.

Это делает явным то, что заявляемая Декартом в начале его книги «Первоначала философии» условность принятия им субъективно-идеалистической позиции не была корректной. Эта позиция оказалась у него в итоге исповедуемой в качестве далеко не всего лишь временного и условного допущения. А объективно-идеалистическую и материалистическую составляющие своей философии Декарт вводит на основании этого, отталкиваясь от субъективно-идеалистической ее составляющей как не подлежащей сомнению. Действительно, заключение о существовании бога вытекает, по Декарту, из того, что всего лишь *«в нашем понятии Бога содержится необходимость его существования»* (курсив Декарта. – В.Г.) [6, с. 319], а не из того, что имеет место в объективной реальности. А уже *«от познания Бога»*, т.е. от познания признаваемого существующим только в нашем понятии, Декарт переходит *«к познанию его творений»* (курсив Декарта. – В.Г.) [6, с. 323]. К числу этих творений принадлежит, по Декарту, и природное мироздание, в том

числе и мы, люди, как обладающие не только якобы бестелесным умом, но и телом. В философии Декарта материалистическая, объективно-идеалистическая и субъективно-идеалистическая составляющие получили разработку в виде особых структурных ее компонентов.

Заслуживает быть специально отмеченной конкретика у Декарта материалистической составляющей. Она представлена у него не только естественно-научными результатами, но также общемировоззренческими и философскими размышлениями. Из последних зафиксирую сейчас следующие. Квалифицируя статус телесного мироздания, Декарт использует понятие субстанции: «протяженная субстанция и есть то, что называется собственно телом или *субстанцией материальных вещей*» (курсив Декарта. – В.Г.) [6, с. 349]. А статус субстанции самим же Декартом определяется так: это та «вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» [6, с. 334]. Провозглашение того, что материальное мироздание имеет статус субстанции, означает, следовательно, признание его полной самодостаточности в существовании и функционировании. В том числе и в том смысле, что после его сотворения бог, по Декарту, полностью устранился от участия в этом. И несмотря на то что вместе с тем Декарт говорит также и об активности бога по непрерывному воспроизведению сотворения мироздания [6, с. 372]), он столь же однозначно утверждает: «*Бог все предопределил*» (курсив Декарта. – В.Г.) [6, с. 329], т.е. установил заранее настолько полно, что «в нем не постигается никакой изменчивости» [6, с. 336], а стало быть, признается, что «не постигается» и никакое вмешательство в осуществляющееся в мироздании.

Конкретизацией этой позиции по вопросу об отсутствии вмешательства бога в происходящее в материальном мире, а тем самым и весьма показательным проявлением наличия в построениях Декарта материалистической составляющей нельзя не признать провозглашение им существования того, чему он дал наименование законов природы. Под ними Декарт имеет в виду законы механического движения. Ведь наряду с тем, что их наличие он возводит к активности бога по сотворению телесного мироздания, нельзя не видеть и того, что в рамках таких религиозных представлений утверждается следующая позиция. А именно, утверждается изначальность единства материи и движения и, как проявление этого, то, что законы движения признаются законами материального мира самого

по себе. Так что это создает возможность абстрагироваться от того, что Декарт провозгласил при этом бога творцом такой ситуации, т.е. возможность принять наличие у нашего философа материалистической составляющей в его позиции само по себе, вне сочетания им этой составляющей с религиозными фантазиями.

Отметив вклад Декарта в установление существования того, что он квалифицировал как законы природы, считаю целесообразным уделить внимание в данной статье не только тем двум из трех сформулированных им законов, которые я счел уместным рассмотреть в одной из предыдущих статей [2, с. 31–33], но и третьему. Дело в том, что теперь, когда предмет моего внимания – конкретно влияние Декарта на дальнейшее развитие нововременных науки, мировоззрения и философии, рассмотрение также и формулировки им третьего закона природы приобретает смысл. Он в том, чтобы не только зафиксировать сам по себе факт отталкивания последующими исследователями природы от результатов, полученных Декартом, но и сосредоточиться на направленности их усилий по корректировке этих результатов, поскольку дальнейшее развитие науки делало очевидной надобность таковой. Вот эти законы. *«Первый закон природы: всякая вещь пребывает в том состоянии, в каком она находится, пока ее что-либо не изменит»* (курсив Декарта. – В.Г.) [6, с. 368]. *«Второй закон природы: всякое движущееся тело стремится продолжать свое движение по прямой»* (курсив Декарта. – В.Г.) [6, с. 369]. *«Третий закон: если движущееся тело встречает другое, более сильное тело, оно ничего не теряет в своем движении; если же оно встречает более слабое, которое оно может подвинуть, то оно теряет столько движений, сколько сообщает»* (курсив Декарта. – В.Г.) [6, с. 371].

Присмотримся теперь к тому, что в научном миропонимании составляет содержание понятия закона. Это полезно, чтобы оценить, насколько последователен Декарт в приведенном изложении им содержания его представлений о законах природы. Закон – это неизменная основа изменений в соответствующей области явлений, определяющая специфику этих изменений. Так что вводя понятие закона природы, Декарт актуализировал внимание в новоевропейской философии к соотношению в природных феноменах изменчивости и неизменности. Ведь содержание его представлений о первых двух законах природы именно таково. А вот в том, что Декарт изложил как содержание своих представлений о третьем законе, он

не представил и, соответственно, оставил неясным, неизменность чего признана им имеющим статус закона. Чтобы убедиться в этом, присмотримся внимательнее к тому, что Декарт квалифицировал как третий закон природы. Здесь уместно следующее пояснение самим Декартом того, как он представлял себе действие этого закона: «твердое тело, будучи брошено и ударившись о более твердое и плотное тело, отскакивает в том направлении, откуда шло, но не теряет ничего в своем движении; но если оно встречает на пути мягкое тело, оно сразу останавливается, так как передает последнему свое движение» [6, с. 371]. Как видим, если приведенная выше сама формулировка третьего закона содержит утверждение, что при встрече с более слабым телом движущееся тело может подвинуть это более слабое тело, то в процитированном пояснении Декарт добавляет, что при этом оно останавливается. И, по Декарту, происходит эта остановка, поскольку встреченное второе тело мягкое. А ведь это означает, что Декарт фактически признает отсутствие изменения пространственного положения также и встреченного мягкого тела. Так что остается не указанным, куда же девалось, во что трансформировалось исчезнувшее при этом движение более сильного тела.

Материалистическая составляющая в учении Декарта присутствует, и тоже весьма отчетливо, в трактовке соотношения ума человека и функционирования его мозга. Поскольку ум человека Декарт объявил бестелесным, безапелляционно утверждая, что его «природе» «причастно одно лишь мышление» [6, с. 316], это делало неразрешимой рационально проблему его соотношения с человеческим телом. Тем не менее Декарт признает, что ум человека управляет работой его телесного мозга, а через него и всем телом человека. Тем самым он фактически проигнорировал, отбросил свое утверждение об абсолютной обособленности ума – поскольку тот бестелесен – от чего бы то ни было телесного. Более того, Декарт прямо заявил диаметрально противоположное, а именно, о существовании «того места в мозгу, с которым наша душа тесно связана и соединена» [6, с. 408]. Мало того, он признал степень «единения нашей мысли с телом» как единения «тесного и глубинного» [6, с. 333]. Позволяет себе Декарт и утверждение, что душа человека «имеет свое местонахождение» – «преимущественно в маленькой железе, расположенной в центре мозга» [8, с. 497]. А ведь утверждение о конкретном пространственном местоположении чего бы

то ни было есть, по Декарту, фактическое признание того, что оно не нечто бестелесное, а напротив, то, что принадлежит к миру телесных вещей. Ведь утверждение о бестелесности чего бы то ни было означает у нашего философа признание полного отсутствия у того, что объявляется таковым, пространственных параметров, в том числе и его местонахождения. Так что этим своим утверждением о местоположении души человека Декарт продемонстрировал наличие в его представлениях об этой самой душе материалистической составляющей. Но сделал он это контекстуально.

Не могу не отметить здесь и обращение Декарта в предназначенной им для опубликования книге к допущениям, относительно которых он там же предупредил: «...*Не решаюсь... утверждать, что излагаемые мною причины истинны*» (курсив Декарта. – В.Г.) [6, с. 390]. Но это свое предупреждение он сочетает с признанием, что они как дают объяснение устройства и функционирования телесного мира, согласованное с опытом, так и более доступны для понимания человеческому разуму, чем соответствующие библейские тексты [6, с. 391]. К тому же Декарт заявляет здесь об их ценности «для жизни», признав тем самым значимость того, что позже в марксизме получило наименование критерия практики: пользоваться результатами своей познавательной активности, «чтобы из естественных причин извлекать желаемые следствия» [6, с. 390]. А так как опираясь именно на эти результаты, Декарт предложил внятное объяснение реалий, недостижимое при опоре на библейские тексты, это был смелый для того времени интеллектуальный акт. Ведь суд инквизиции все еще не бездействовал. И предъявление обществу установки на естественно-научное объяснение природных феноменов, независимое от библейских фантазий и, более того, альтернативное им, нельзя не признать проявлением наличия в научных, мировоззренческих и философских построениях Декарта и материалистической составляющей. Вместе с тем и в этом проявлении ее присутствия она сопровождается у Декарта декларированием его приверженности христианской религии.

А вот высказывания Декарта, непосредственно и наглядно демонстрирующие специфику объективно-идеалистической и субъективно-идеалистической составляющих его мировоззренческих и философских взглядов: «*Бог бестелесен...*» (курсив Декарта. – В.Г.) [6, с. 323], он – чистый разум, «никоим образом не следует считать Бога чувствующим, но лишь разумеющим и волящим» [Там

же]; «...*Бог все предопределил*» (курсив Декарта. – В.Г.) [6, с. 329], так что «Бог – единственная истинная причина всего, что есть и что может быть» [6, с. 323] (объективно-идеалистическая составляющая), в том числе и материального мира. Как видим, в этих своих высказываниях о боге Декарт формулирует определяющую, как он себе это представляет, специфику того, что он признает богом. Она, как я уже фиксировал, в том, что бог обладает способностью самостоятельной активности. Сотворение им телесного мира – проявление таковой. Продемонстрирую и декларацию Декартом также отмеченной мной выше бестелесности человеческой души, конкретно, как мы увидим далее, только души разумной: «...К нашей природе не имеет отношения ни какая-либо протяженность, ни какая бы то ни было фигура, ни перемещение в пространстве, ни что-либо иное подобное, являющееся свойством тела...» [6, с. 316]. Причем, в отличие от всего телесного, разумная душа человека, по Декарту, наделена богом самостоятельной активностью: человек «в некотором особом смысле хозяин своих поступков...» [6, с. 328]; «Нам присуща свобода воли...» [6, с. 329]. К тому же разумную душу человека Декарт признавал, как я отмечал уже и это, еще и бессмертной (все эти представления Декарта о человеческой душе – субъективно-идеалистическая составляющая его позиции).

Провозгласив разумную часть души человека самостоятельной по отношению к его телу субстанцией, Декарт таким, не оставляющим возможности не замечать этого, способом сосредоточил внимание на том, что человеческий разум имеет специфику, делающую его радикально, качественно отличающимся от всех остальных особенностей живых существ. И это неудивительно. Ведь Декарт был зачинателем рационалистического направления в философии Нового времени и, более того, также одним из не только самых ярких, но и бескомпромиссных проводников и глашатаев этой альтернативы сенсуализму и эмпирицизму. Это делает вполне объяснимым столь своеобразно реализованное сосредоточение Декартом внимания на качественной специфике рационального мышления человека, на его несводимости к пересказу особыми языковыми средствами, пусть благодаря этому и весьма уплотненному, результатов чувственного опыта. При этом надо иметь в виду, что Декарт только возобновил (в виде нововременного варианта восходящей к Платону, Аристотелю и модифицированной средневековыми христианскими мыслителями традиции) выделение, вплоть до полного обособления, того,

что специфицируется как общее. И как ни дистанцировался Декарт от Аристотеля, предпочитая восхвалять Платона [6, с. 304], следующими составляющими своей позиции он демонстрирует фактическую приверженность также и позиции, отчетливо заявленной в свое время Аристотелем. Действительно, вот соответствующий текст этого последнего: «Итак, кто требует, чтобы властвовал закон, по-видимому, требует, чтобы властвовало только божество и разум, а кто требует, чтобы властвовал человек, привносит в это и животное начало, ибо страсть есть нечто животное и гнев совращает с истинного пути правителей, хотя бы они были и наилучшими людьми; напротив, закон – это свободный от безотчетных позывов разум» [1, с. 481].

Как видим, Декарт, как и Аристотель, во-первых, отождествляет «божество и разум» и, во-вторых, в человеке разумной составляющей однозначно противопоставляет страсть как животное начало. Более того, Аристотель, как и Декарт, характеризует разум человека как именно свободный от позывов животного в нем начала, т.е. как совершенно обособленный от этого последнего. Вместе с тем Декарт своеобразно и тоже предельно отчетливо зафиксировал и подчеркнул также и то, что человек отличается от всех остальных живых существ, характеризующихся наличием психики, тем, что обладает свободой воли. Более того, и зафиксировал, и подчеркнул Декарт также тот результат обладания человеком разумом и свободой воли, который заключается в том, что эти составляющие его (человека) специфики, радикально, качественно отличающей его от остальных живых существ, взаимосвязаны. Вот соответствующие его высказывания: «Разумеется, все имеющиеся у нас модусы мышления сводятся к двум основным: один из них – восприятие, или действие разума, другой – воление, или действие воли» [6, с. 327]; «...Для суждения требуется как разум... так и воля, которая должна выразить одобрение тому, что мы каким-то образом восприняли» [Там же]. И эти перечисленные мной сейчас выводы Декарт сделал, опираясь на приверженность как объективно-идеалистической, так и субъективно-идеалистической составляющей своих мировоззренческих и философских построений.

Наряду с наличием в текстах Декарта отмеченных четырех составляющих его учения, в предыдущих моих статьях о нем были выявлены еще и иные, которые я также буду нумеровать. Эту нумерацию я ввожу, руководствуясь следующим соображением: она де-

лает наглядными для читателя настоящей статьи масштаб и многосторонность результатов творческих исканий нашего философа. А теперь еще раз зафиксирую, что присутствием у Декарта всех этих составляющих он предвосхитил определенные последующие тенденции нововременной философии. Отмечу здесь прежде всего наличие у него и следующих рассмотренных в предыдущих моих публикациях структурных составляющих его мировоззренческих и философских построений. Это *противопоставление* признаваемых им *бестелесными* существ, с одной стороны, и *телесных* объектов – с другой. Такова *пятая* заслуживающая быть зафиксированной составляющая его учения. Бестелесные существа Декарт признал сугубо рациональными. И он отнес к ним, как отмечено только что, бога и разум человека. К телесным Декарт отнес все природные объекты, в том числе и материальную составляющую живых существ, а относительно их протяженности признал, что она есть *«один главный атрибут»* [6, с. 335].

Особое место в своей картине живых существ, и главным образом человека, Декарт отводит той части их психики, с которой он полагает органично связанными их ощущения и эмоции: «воображение, чувство, волю можно отнести лишь к мыслящей вещи» [Там же]. При этом он утверждает, что мышление «может мыслиться» «без воображения или чувства» [Там же]. Названные бестелесные существа Декарт объявляет *бессмертными*, а телесные объекты, как и все, что органично связано в психике живых существ с их телом, напротив, имеющими конечные сроки существования, завершением которого является их *смерть*. Ссылку на текст, где Декарт утверждает продолжение существования ума человека и после смерти его тела, я делал выше. А теперь добавлю к этому утверждение Декарта, что со смертью тела человека «душа оставляет его» [5, с. 424], а это и означает у нашего философа, что душа признается бессмертной, ибо она всего лишь «оставляет» тело человека, но не прекращает свое существование. Как видим, противопоставление телесного и бестелесного сопряжено у Декарта с дуалистическим использованием еще одной пары противоположностей – *смертного* и *бессмертного*, которую я нумерую как уже *шестую* составляющую его учения.

Еще одна, *седьмая*, составляющая – тоже дуалистическая пара противопоставляемых Декартом друг другу феноменов. Это *рациональное* – то, что постижимо разумом, и *иррациональное* – то, что

разумом непостижимо. Причем к иррациональному Декарт относит ряд утверждений, имеющих в Библии: «...Если Бог открывает относительно себя нам или другим людям нечто превышающее естественные возможности нашего ума, каковы, например, таинства причащения и святой Троицы, мы не откажемся в это поверить, хотя и не постигаем этого ясно» [6, с. 324]. В предыдущих моих публикациях результатов исследования творчества Декарта уделено заслуженное внимание и этому продукту его исследовательской активности. Ведь он зафиксировал, что в Библии имеются откровенно абсурдные, непостижимые разумом утверждения, и публично, в изданной своей книге сообщил об этом.

Так что, как видим, отметить наличие в Библии иррациональных составляющих и сделать их предметом своего внимания Декарт осмелился. Этим он сделал то, что уместно охарактеризовать словами «приоткрыл ящик Пандоры». Ведь несмотря на то что сам Декарт признал эти библейские утверждения и иррациональными, и тем не менее «достовернейшими из истин» [6, с. 348], а также не счел их наличием основанием для критического отношения к христианской религии как таковой, констатация им историко-культурного факта их противоразумности не могла не оказаться «бомбой», подложенной под христианскую религию. И эта «бомба» не могла в последующем не «взорваться» – не могла не способствовать подрыву доверия к религии.

В связи с констатацией факта создания Декартом этой ситуации представляется уместным отметить также и другие, не менее фундаментальные для христианской доктрины иррациональные составляющие библейской ее основы. При этом здесь я позволю себе указать на одну из самых своеобразных таких особенностей столь демонстративно исповедуемой Декартом христианской религии, но внимание к которой у него отсутствует. Не исключено, что признание наличия этой ее особенности Декарт просто не сделал позволительным для своей публично выражаемой позиции, поскольку такое признание не могло не стимулировать, причем весьма заметным образом, формирование у его читателя радикально-критического отношения к христианству. Состоит эта особенность христианской религиозной веры в том, что главная божественная фигура в ней, и определившая ее сущностную специфику, – это не бог-отец, а Христос, бог-сын. Ведь и прижилось в качестве названия этой религии слово «христианство», которое производно от имени Хри-

стос. Да и главный символ христианства – крест, орудие распятия опять-таки Христа. А это то, что наиболее наглядно символизирует иррационалистическую составляющую христианской религиозной доктрины: фактическое признание смерти самого бога, хотя к этому и добавляется утверждение о последующем его воскресении. Подтверждением того, что главной божественной фигурой в христианстве фактически мыслится Христос, нельзя не признать также и следующую особенность этой религии. Даже бог-отец потому и читается в ее рамках, что он отец Христу. В этом бог-отец функционально играет роль, отведенную и деве Марии. Ведь последняя читается христианами единственно за то, что она мать Христа. Ситуация здесь та же, что и с человеческой памятью о родителях выдающегося человека, которые удостоиваются такого внимания единственно по причине того, что они его родители.

Более того, в христианской религиозной доктрине изначально, в повествовании о том, что бог-отец допустил для людей совершить жесточайшую казнь своего сына, было фактически признано его бессилие не допустить этого. Крест в древнем мире – орудие осуществления мучительной процедуры умерщвления человека, осужденного за тяжкое преступление. Так что утверждение в христианском предании, что таким способом была осуществлена казнь самого бога, не может не быть признано глумлением над понятием бога. И это глумление длится уже почти два тысячелетия, как и в целом такое извращенное фантазирование о том, для обозначения чего используется слово «бог». К тому же здесь христианская мифология наглядно демонстрирует прямое и неоспоримое признание того, что в ней этот «бог» фигурирует как отнюдь не всемогущий. Мало того, эта особенность представлений христиан о могуществе бога, конкретно о том, что оно ущербное, в христианстве выставляется в качестве того, что символизирует саму его суть. Ведь символы христианской веры – распятие бога и крест, т.е. то, на чем осуществлялась его казнь. А поскольку и утверждается, что бог – существо всемогущее, и признается, что он отнюдь не всемогущий, это сочетание в христианской доктрине несовместимых сущностных ее составляющих, несовместимых по самой изложенной мной их содержательной специфике, не может не быть признанным как противоразумное, иррациональное. А именно, с позиции разума оно не может не признаваться несовместимым с утверждением, что бог и есть разум, да еще и чистый. Но конкретно эти проявления противора-

зумности христианской доктрины Декарт и оставил без внимания. Более того, еще раз напомним, он настаивает на том, что бог – это чистый разум, так что и постичь эту его суть человек способен единственно своим разумом.

В предыдущих публикациях мной оценены как иррациональные и ряд других положений объективно-идеалистической составляющей учения Декарта, которые в его изложении выдаются за рациональные. Таковы следующие его утверждения о боге. Бог – бестелесное существо: «ясно, что Бог – не тело» [6, с. 323]. Стало быть, бог не обладает какими бы то ни было пространственными параметрами. Ведь, по Декарту, протяженность, как мы видели, – это то, что составляет специфику только всего телесного [6, с. 335]. Тем не менее Декарт утверждает, что только бог бесконечен: «Бог – бесконечный творец вещей, мы же – совершенно конечны» [6, с. 323]. А у Декарта и конечность, и бесконечность – это характеристики не только временные, но и пространственные, т.е. характеристики и того, что он же квалифицировал как сугубо телесное. Столь же иррационально и сочетание у Декарта следующих утверждений о боге. Бог лишен тела, и, стало быть, следовало бы признать, что он конкретен в этом отношении – существо ограниченное. Тем не менее Декарт здесь же заявляет, что в боге мы «не признаем никаких ограничений» [6, с. 325]. И едва ли не самым вызывающим в своей иррациональности является утверждение Декарта, что будучи бестелесным, бог сотворил телесный мир, т.е. сотворил то, относительно чего он не может иметь представления о том, что это такое.

Все эти проявления наличия в позиции Декарта *иррационалистической составляющей* являются основанием для того, чтобы зафиксировать ее как *восьмую* наряду с названными выше. А отмеченное только что прямое обнажение Декартом несовместимости с разумом библейских текстов, как и наличие иррациональных компонентов в объективно-идеалистической и субъективно-идеалистической составляющих его собственной философской позиции, позволяет также констатировать, что все это не могло не способствовать впоследствии укреплению в новоевропейской философии критического отношения и к религии, и к идеализму как таковым со стороны материалистически ориентированных мыслителей.

К только что изложенному относительно наличия иррациональных составляющих в представлениях Декарта о боге можно сделать следующее добавление. Отсутствие у бога тела как будто

допустимо оценивать не как недостаток при условии, что телесность – это зло. Но и в варианте такой ее оценки у адептов христианства получается, что поскольку телесный мир сотворен бестелесным богом, то этот бог признается творцом зла. А это не согласуется с провозглашением ими бога благим существом, так как этой своей творческой активностью он подарил всему телесному существование. Соответственно, и христианская специфика позиции Декарта неустранимо порочная. В ней сочетаются, будучи несовместимыми, две главные ее составляющие. Суть одной – в том, что бог провозглашается настолько безусловно и абсолютно благим существом, что лишен тела. Но ведь вторая составляющая, напротив, заключается в том, что он-то и есть творец всего телесного, т.е. творец зла. Сочетание этих несовместимых составляющих нельзя не признать иррациональным.

Этому же осознанию иррациональности религиозных представлений о боге рядом творивших позже новоевропейских философов не могла не содействовать следующая заслуживающая внимания, *девятая*, составляющая позиции Декарта. Такова пара признаваемых Декартом объективно реальными противоположностей, причем таких, что даже возможность их сосуществования для разума, по признанию самого философа, непостижима. Это и утверждение, что «Бог – единственная истинная причина всего, что есть и что может быть» [6, с. 323], и приведенное мной выше его заявление, что воля человека тем не менее свободна. Причем это не единственное проявление того, что относительно сотворенного богом и полностью зависимого в дальнейшем своем существовании от бога мироздания Декарт позволяет себе также утверждения, что во власти бога отнюдь не все им созданное, так что получается, что наш философ не признает бога всемогущим. И такие его утверждения тоже не могли не способствовать преодолению в последующем безоглядной приверженности религиозной вере, а тем самым и объективному идеализму в философии.

Подобную роль не могло не сыграть и следующее проявление у Декарта противоречивости религиозной составляющей его позиции. С одной стороны, он заявляет, что идея бога является «врожденной нам» [6, с. 323], и это предполагает признание им самоочевидности для себя существования бога. Вместе с тем о существовании бога Декарт делает всего лишь заключение: *«Правильное заключение о существовании Бога вытекает из того, что в нашем*

понятии Бога содержится необходимость его существования» (курсив Декарта. – В.Г.) [6, с. 319]. Как видим, здесь напрямую утверждается, что признание существования бога есть результат всего лишь заключения Декарта об этом. К тому же, напомним, исходным для своего философствования Декарт сделал сомнение в существовании всего, в том числе и бога. Так что о существовании бога он не мог не выставлять после этого некие доводы. А если исходить из того, что существование бога самоочевидно, то любые доводы в пользу этого должны быть признаны ненужными.

Наряду с рассмотренными выше девятью далеко не маловажными, можно даже сказать ключевыми, составляющими мировоззренческо-философской позиции Декарта, специального внимания заслуживает в качестве тоже весьма существенной еще одна, *десятая*. Существенной она не может не быть признана и в том плане, что ее наличием наш философ предвосхитил последующие достижения новоевропейской философии. Это такое сочетание у него противоположных до степени взаимоисключения позиций, которое дает основание вспомнить о *диалектике*. Причем Декарт реализует такое сочетание, не отдавая себе отчета в этом, и, соответственно, не продумывает его до степени теоретической проработки как осмысленно осуществляемого и последовательного обращения к диалектике. Тем не менее нельзя не признать, что этим сочетанием он, по сути, не только создавал предпосылки, но и делал первые конкретные шаги по формированию в нововременной философии понимания и трактовки соотношения противоположностей как диалектического. То, что это были еще только начальные шаги, особенно наглядно проявляется в следующем. Как мы могли убедиться выше, при введении понятия законов природы у Декарта имела место фактическая констатация диалектического по своей сути соотношения изменчивости природных явлений, с одной стороны, и неизменности законов реализации этой изменчивости – с другой. Но, напомним, констатация этого осуществлена Декартом только применительно к первым двум из трех признаваемых им законов природы. Тогда как в его пояснении к определению содержания третьего закона это отсутствует.

И еще один аспект конкретики предпринятого Декартом в деле сочетания взаимоисключающих друг друга позиций заслуживает быть специально зафиксированным. Сама по себе диалектическая трактовка соотношения противоположностей – это рационалистическая операция. Тогда как Декартом фактически мыслятся соотне-

сенными также противоположности рационального и того, что он сам признает находящимся за пределами постижимости разумом, т.е. иррационального. Перечислю имеющиеся у него сочетания противоположностей, дающие повод вести речь о фактическом признании им диалектического характера их соотношения:

- материалистическая и идеалистическая составляющие его философско-мировоззренческой позиции;
- в идеалистической позиции объективно- и субъективно-идеалистические составляющие;
- скептическая позиция как признание правомерности сомнения в существовании и бога, и телесного мироздания, с одной стороны, и решительный отказ от такого сомнения, с другой;
- объявление телесного мироздания субстанцией, стало быть, признание, что существование мироздания независимо от внешних для него обстоятельств, и, напротив, утверждение, что его существование обеспечивается извне, конкретно богом;
- признание изначальности единства материи и движения, с одной стороны, и, с другой стороны, утверждение, что сама по себе материя пассивна – лишена способности самодвижения;
- утверждение как того, что бог непрерывно воспроизводит сотворение мироздания и, стало быть, переходит к осуществлению все новых и новых этапов его изменения, так и того, что, напротив, в боге нет никакой изменчивости;
- признание ума человека бестелесным, следовательно, и обособленным от его тела, и неспособным воздействовать на него, с одной стороны, и, с другой стороны, утверждение, что ум управляет телом;
- и объявление ума человека опять-таки бестелесным, и признание его пространственных параметров, конкретно – размещенности в человеческом телесном мозге, а контекстуально тем самым и его телесности;
- декларирование как того, что бог – единственный творец всего происходящего, так и свободы воли человека, его самостоятельной, стало быть, независимой от бога активности;
- объявление бога чистым разумом при одновременном признании иррациональности, противоразумности, а стало быть, и внеразумности ряда имеющихся в Библии утверждений как принадлежащих самому богу.

Как видим, набор составляющих концептуальных построений Декарта весьма богатый. А определяющим в этой многогранной позиции Декарта следует признать то, что я квалифицирую как сочетание религиозно-идеалистической и научно-материалистической ориентаций. Следует также зафиксировать, что весь набор его концептуальных построений включает в себя совокупность в различной, разумеется, степени разработанных им подходов к решению широкого спектра научных, мировоззренческих и философских проблем, озабоченность поиском решения которых в значительной степени определила содержательную специфику творчества наиболее значимых создателей всей дальнейшей европейской науки и философии Нового времени. Надеюсь, внимание к конкретике этой особенности творческих усилий Декарта сделало, заострило внимание читателя на этом еще раз, наглядно представленным то, что у него все их составляющие образуют такое единство, в котором они как исключают, так и обуславливают друг друга. Тогда как у последующих новоевропейских философов каждая из получивших продолжение составляющих представлена как обособленное направление, причем едва ли не единственно приемлемое и достойное усилий по его разработке. Так что реконструкция целостной картины мировоззренческой, научной и философской позиций Декарта позволяет сделать наглядной структурную целостность и всей новоевропейской философии во всем многообразии главных ее составляющих.

Литература

1. *Аристотель*. Политика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 375–680.
2. *Горан В.П.* Субъективно-идеалистическая составляющая в философии Р. Декарта // Философия науки. 2020. № 1 (84). С. 3–18.
3. *Горан В.П.* Материалистическая составляющая в философии Р. Декарта: признание за телесным мирозданием статуса субстанции // Философия науки. 2022. № 2 (93). С. 3–35.
4. *Декарт Р.* Замечания на некую программу, изданную в Бельгии в конце 1647 года под заглавием: Объяснение человеческого ума, или разумной души, где поясняется, что она собой представляет и какой может быть // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 461–480.
5. *Декарт Р.* Описание человеческого тела. Об образовании животного // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 423–460.
6. *Декарт Р.* Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М., Мысль, 1989. Т. 1. С. 297–422.

7. *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.

8. *Декарт Р.* Страсти души // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 481–572.

References

1. *Aristotle.* (1983). *Politika* [Politics]. In: *Aristotle. Sochineniya*: V 4 t. [Works: In 4 vols.], Vol. 4, 375–680. Moscow, Mysl Publ. (In Russ.).

2. *Goran, V.P.* (2022). Materialisticheskaya sostavlyayushchaya v filosofii R. Dekarta [Materialistic component in the philosophy of R. Descartes: Recognition of the status of substance to the corporeal universe]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 2 (93), 3–35.

3. *Goran, V.P.* (2020). Subyektivno-idealisticheskaya sostavlyayushchaya v filosofii R. Dekarta [The subjective-idealistic component in the philosophy of R. Descartes]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 1 (84), 3–18.

4. *Descartes, R.* (1989). Zamechaniya na nekuyu programmu, izdannuyu v Belgii v kontse 1647 goda pod zaglavimem: Obyasnenie chelovecheskogo uma, ili razumnoy dushi, gde poyasnyaetsya, chto ona soboy predstavlyaet i kakoy mozhet byt [Remarks on a Program Published in Belgium at the End of 1647 under the Title: An Explanation of the Human Mind, or Rational Soul, Which Explains What It Is and What It Can Be]. In: *R. Descartes. Sochineniya*: V 2 t. [Works: In 2 vols.], Vol. 1, 461–480. Moscow, Mysl Publ. (In Russ.).

5. *Descartes, R.* (1989). Opisanie chelovecheskogo tela. Ob obrazovanii zhivotnogo [The Description of the Human Body. The Generation of Animals]. In: *R. Descartes. Sochineniya*: V 2 t. [Works: In 2 vols.], Vol. 1, 423–460. Moscow, Mysl Publ. (In Russ.).

6. *Descartes, R.* (1989). Pervonachala filosofii [Principia Philosophiae]. In: *R. Descartes. Sochineniya*: V 2 t. [Works: In 2 vols.], Vol. 1, 297–422. Moscow, Mysl Publ. (In Russ.).

7. *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: *R. Descartes. Sochineniya*: V 2 t. [Works: In 2 vols.], Vol. 2, 3–72. Moscow, Mysl Publ. (In Russ.).

8. *Descartes, R.* (1989). Strasti dushi [Passions of the Soul]. In: *R. Descartes. Sochineniya*: V 2 t. [Works: In 2 vols.], Vol. 1, 481–572. Moscow, Mysl Publ. (In Russ.).

Информация об авторе

Горан Василий Павлович – Институт философии и права СО РАН (630090, Новосибирск, ул. Николаева, 8).
goran@philosophy.nsc.ru

Information about the author

Goran, Vasily Pavlovich – Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (8, Nikolaev st., Novosibirsk, 630090, Russia).

Дата поступления 01.02.2024