

УДК 13 + 101.1.:316 + 1 (09)

https://doi.org/10.33619/2414-2948/118/71

Я, ДУША, МЫШЛЕНИЕ, ЛИЧНОСТЬ, СОЗНАНИЕ, СОЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ И ФИЛОСОФИЯ ДЕКАРТА

©Эзри Г. К., ORCID: 0000-0001-9747-1586, SPIN-код: 2161-7378, Благовещенский
государственный педагогический университет, г. Благовещенск, Россия, grigoriyezri@mail.ru

I, SOUL, THINKING, PERSON, CONSCIOUSNESS, SOCIAL TIME AND DESCARTES' PHILOSOPHY

©Ezri G., ORCID: 0000-0001-9747-1586, SPIN-code: 2161-7378, Blagoveshchensk State
Pedagogical University, Blagoveshchensk, Russian Federation, grigoriyezri@mail.ru

Аннотация. Рассматриваются вопросы, связанные с социальной философией и философской антропологией французского философия Рене Декарта. Картезианство исследуется в рамках ретроспективного анализа с целью экспликации картезианского понимания личности и социального времени. Для этого предложена иная интерпретация философии Рене Декарта на основе идей Канта, Юнга, Ильенкова. Рассматривается картезианская интерпретация тождества сущности и существования в Боге, выявляется противоречивость декартовской интерпретации, так как она предлагает аристотелевское, имяславское отождествление сущности и энергии. Делается вывод о том, что отождествление сущности и энергии в картезианстве сделало данную философию противоречивой и стало одним из катализаторов дальнейшего развития философии. Неоднозначность взглядов Декарта продиктована его во многом аристотелианскими взглядами, усвоенными им из католической веры и обыденного словоупотребления. Аристотелевская философия со времен Фомы Аквинского была привычна и обыденна для Запада. Таким путем Декарт впитал в себя взгляд и об отношениях сущности и энергии, в его терминах – сущности и существования. Из-за отождествления сущности и энергии французский философ получил в своей философии по своей глубинной сути имяславский контекст (Имя есть Бог, Бог не есть Имя). Поэтому в философии Декарта трудно найти личность и социальное время, ибо они пребывают в парадоксальном состоянии. Сохраняя тождественность Я на эмпирическом и абстрактном (всеобщем) уровне, Декарт фактически утверждал ряд противоречивых вещей. Мысль Паскаля о том, что познает не абстрактный субъект, а конкретная личность не противоречит картезианству: знание истины, идей дано человеку в душе, разуме, а познание, опирающиеся на рассудочно-чувственные категории совершается в личности, мыслящем теле сознающего человека, которое пребывает в социальном времени вместе с другими эмпирическими субъектами.

Abstract. There is research the matters of Descartes' social philosophy and philosophical anthropology. Cartesianism is researched in the frame of retrospective analysis; the aim of this point is explication of Descartes' understanding a person's and a social time's concepts. It is proposed some other interpretation of Descartes' philosophy; this point is based on Kant's, Jung's, Ilyenkov's ideas. There is research Descartes' interpretation of essence and existence, it is shown contradictory nature of Aristotle's, imiaslavie's identification of essence and existence. Conclusion is identification of essence and existence constructed this philosophy as contradictory and become one of accelerators, catalyst of future philosophy's development. The ambiguity of Descartes' views is dictated by his largely Aristotelian views, which he learned from the Catholic faith and everyday usage. Aristotelian philosophy has been familiar and commonplace in the West since the time of

Thomas Aquinas. In this way, Descartes absorbed the view of the relationship between essence and energy, in his terms, essence and existence. Because of the identification of essence and energy, the French philosopher received a Slavic context in his philosophy in its deep essence (A name is God, God is not a Name). Therefore, it is difficult to find personality and social time in Descartes' philosophy, because they are in a paradoxical state. While maintaining the identity of the Ego on an empirical and abstract (universal) level, Descartes actually asserted a number of contradictory things. Pascal's idea that it is not an abstract subject that learns, but a concrete personality, does not contradict Cartesianism: knowledge of truth and ideas is given to a person in the soul, mind, and cognition based on intellectual and sensory categories takes place in the personality, the thinking body of a conscious person who resides in social time along with other empirical subjects.

Ключевые слова: социальное время, личность, сознание, душа, разум, рассудок, чувство, картезианство.

Keywords: social time, person, consciousness, soul, intellect, reason, sense, Cartesianism.

Рене Декарт – один самых известных европейских философов, один из родоначальников новоевропейской науки, философ-дуалист, совместивший в своей философии глубокую веру в Бога и естественнонаучное знание. Цель данной статьи – не пересказ философии Декарта в том, виде в котором она обычно излагается, а ретроспективный поиск таких концептов, как личность, социальное время и со-бытие. В этой связи данная статья – иной взгляд на философскую антропологию и социальную философию Декарта, попытка найти в трудах французского философа что-то новое, того, что ранее не было обнаружено в картезианстве ранее. В данной статье для экспликации ряда идей Декарта в качестве металогической основы используется прежде всего философия Канта, Юнга, Ильенкова.

Противоречивость философии Декарта

Во вступительной статье к первому тому собрания сочинения Р. Декарта В. В. Соколов показал противоречие между двумя пониманиями Бога в сочинениях французского философа [2, с. 3-76].

С одной стороны, Декарт – католик, для которого Бог (Троица) – непременно личное существо, создатель мира, сущность и существование которого тождественны, но из-за различия конечного человеческого бытия и бесконечного Божественного человеку трудно познать Бога. В то же самое время, Бог Декарта – это не совсем Бог философов, т.к. он больше, чем первопричина, но не Бог, который постоянно творит чудеса – деистический Бог. Французский философ практически не употреблял термин «чудо», тем самым утверждая казуальную замкнутость физического мира. Однако во втором томе сочинений в ответе на одно из возражений он применил термин «чудо» в христианском смысле, указав на то, что пресуществление – это чудо [3, с 198]. Также В. В. Соколов показал черты пантеистичности в декартовских представлениях о Боге в возрожденческом духе [2, с. 3-76].

Естественно, Декарт не был атеистом, а верил в Бога. Чтобы понять, в какого Бога верил французский философ, необходимо обратиться к идее выделению двух миров в философии Декарта и Канта: мир причинно-следственных связей (феномены, эмпирическая данность) и мир свободной воли (ноумены, абстрактная данность). Соответственно, и Бог Декарта являет себя в двух разных образах в двух разных мирах: в мире причинно-следственных связей как Природу, первопричину мира, в мире свободной воли как

Личность, способную на диалог с человеком. Декарт совмещал оба взгляды в духе кантовского дуализма: два мира – два образа Бога.

Однако, как представляется, такая трактовка может противоречить католическим взглядам Декарта. Если в Боге тождественны сущность и существование, то Природа – это Бог и Личность – это Бог. Но Природа не может являться Богом, Бог может быть лишь ее первопричиной, тогда сущность и существование в Боге не тождественны. Бог-Природа пребывает во времени как свое же творение или через творение. Но Бог бесконечен и пребывает в вечности. Следовательно, *res cogitans* не может созерцать Бога во времени, но, однако же, созерцает. В таком случае, возможно прав св. епископ Г. Палама, утверждавший разделение на сущность и энергию в Боге (Бог и Божество). Другой вариант, субъект созерцает пантеистически понятого Бога, т.е. субъект созерцает законы мира и сам мир. Однако это невозможно, потому что Декарт, во-первых, доказывает существование Бога с помощью онтологического аргумента, во-вторых, субъект созерцает Бога, исходя из бытия (в его достоверности), иначе субъект и Бог имели бы различный онтологический статус, и тогда были бы непознаваемы друг для друга («подобное познается подобным»). (Существует и третий вариант: трактовать Бога как идеальное, создаваемое в трудовой деятельности в общественном сознании. Но об этом ниже.)

Другое противоречие картезианства – это переход от эмпирического к абстрактному субъекту и обратно. Методология Декарта позволяет доказать возможность существования Я и абстрактного (всеобщего) субъекта, но невозможен обратный переход: эмпирический субъект феноменален, а не ноуменальный. Проще говоря, Декарт позволяет видеть, что деревья – это лес, но не позволяет видеть, что лес – это деревья. Диалектика Гегеля позволяет совершать переход в обе стороны: таковы свойства триады единичное-особенное-всеобщее. Но данное противоречие – это не только противоречие эмпирического (единичного) и всеобщего (абстрактного), но и противостояние внутреннего и внешнего. Исследование данного противоречия позволяет обозначить проблему личности в картезианстве (см. ниже).

Я, личность и сознание в картезианстве

Декарт разделял Бога и мир: актуально бесконечный Абсолют и потенциально бесконечный мир. Пространство и время – характеристики мира, следовательно, *res cogitans* и *res extensa* пребывают именно здесь. Но субъект французского философа способен созерцать Бога и только Бога: когда с помощью сомнения мышление доходит до Я и самого себя, оно устанавливает реальность своего бытия, отсюда и осуществляется прорыв к Богу, бытие Которого Декарт доказывал с помощью онтологического аргумента.

Конечно, логично считать исходя из того, что время и мышление изменяются, движутся, что мышление может пребывать отдельно от тела и от всего пространственного, что показывал Декарт в мысленном эксперименте. Естественно, что ничего, кроме времени как вместилища для мысли, не остается, если считать, что мышление постоянно изменяется. Однако в таком заключении можно обнаружить некоторые нестыковки. Конечно, с позиции верующего человека можно представить мышление отдельно от тела, пусть такое и невозможно с позиций материализма и физикализма, но это не главное обстоятельство, на которое необходимо обратить внимание. Главная нестыковка – это попытка познать внешнее через внутренне, используя метод сомнения. Находясь во времени, мышление познает не внутренне, а внешнее внешними средствами, ведь протяженность принадлежит вещам объективно.

Кант и Гуссерль откровенно говорили о том, что познают внутреннее: либо получают знание а priori с помощью разума, либо изучают феноменальный опыт чистого Я. Логично

поступил и Гегель, когда утверждал, что внутренне равно внешнему. Внешнее познается через внутренне самопознание, потому что Мировой Дух ведет историю и всех людей, которые лишь орудия в его руках. Гегель отождествил внутренне и внешнее, приведя их к диалектическому синтезу.

Помещение же мышления во время менее логично. Во-первых, Декарт не утверждал тождество внутреннего и внешнего. Во-вторых, он постигал объективное время через субъективный опыт. В-третьих, отождествил бытие в сознании, мышлении (бытие мышления, сознания) с бытием мира. Данная ситуация – логическое противоречие. Декарт пытался разрешить сложившуюся ситуацию путем введения в рассуждение деистического Бога, наличие которого обеспечивает достоверность познания. Хорошо, Бог обеспечивает *возможность достоверности* познания. Если Бог обеспечивает *достоверность* познания как *обязательность*, то с христианской точки зрения он больше не благой, потому что отнимает у человека свободу воли. Зло, опять же с христианской точки зрения, возможно благодаря наличию свободы воли, противлению Божией воли, недостатку добра. В этом смысле Декарт ошибся, и возможно было бы искажение качества рационального познания Бога, но Бог при этом остался бы благом.

Действительно, прямолинейное помещение мышление во время не раскрывает всей сути декартовской философии. В данном аспекте вполне целесообразно прочтение Декарта через Канта. Итак, во-первых, с точки зрения французского философа мышление имеет два модуса – восприятие разума и действие воли [2, с. 465], во-вторых, замечание о том, что необходимо привлекать к исследованию чувства, память и интеллект [3, с. 71], в-третьих, человек способен, воображать, помнить, волиять, разуметь (к такому выводу можно прийти, если рассматривать сочинения Декарта), и в-четвертых, Бог способен только разуметь и волиять [2, с. 322]. Кроме того, для суждения требуются разум и воля, и область действия воли шире, чем область действия разума [2, с. 328].

Такая неоднозначность в совокупности с указанием на то, что для суждения необходимы разум и воля, а Бог способен только разуметь и волиять позволяет заключить, что Декарт как и Кант выделяли в мышлении человека разум, рассудок, чувство. Чувство в декартовском смысле: воображение и память, а также эмоции (страсти, по терминологии Декарта). Рассудок позволяет делать логичные умозаключения. Правда, в случае Декарта он является частью воли и делится на творческое мышление и способность мыслить силлогизмами. Кроме рассудка, воля заключает в себе возможность управлять собой, своими потребностями (голод, жажда и т.д.). Разум являет собой творческую интуицию и идеи (в кантовской терминологии – понятия). К душе относятся разум, а из структуры воли – способность управлять собой и творческое мышление, которое не тождественно воображению.

Мышление и творческое мышление не тождественны воображению, во-первых, потому что помыслить то чего нет нельзя, а вообразить можно, во-вторых, потому что электронное устройство может воображать, но не обладает творческим мышлением. Компьютеры сегодня умеют писать стихи и картины, но они используют комбинацию готовых образцов, не допуская новаторства. Человек же мыслит иначе. Как убедительно показал Р. Пенроуз, человеческое понимание и компьютерное вычисление различаются: человек всегда *сокращает вычисления*, а машина на это не способна. Кроме того, человеку доступно озарение, *понимание* какого-либо феномена без каких-либо логичных на то причин [10, с. 27-338].

Естественно, такое прочтение философии Декарта на первый взгляд кажется неаутентичным его текстам. Но, во-первых, данное прочтение упорядочивает все

контекстные прочтения картезианством способностей мышления человека и его модусов. Во-вторых, позволяет четко и однозначно различить способности мышления человека, присущие от природы душе, и способности, которыми пользуется человек в связи с единством души и тела. В-третьих, прочтение всегда ситуативно, поэтому для других целей Декарта можно прочитать и иначе. Данное прочтение необходимо для исследования социального времени, личности, связи человека и общества в контексте философии Декарта.

Гуссерль, изучив платоническую, картезианскую и кантовскую философию, считал, что у человека как субъекта есть несколько различных уровней бытия (например, эмпирический), поэтому у человека также есть и несколько Я. Гуссерль по данному вопросу сделал очень логичное заключение: раз различаются уровни, значит различаются сознания, способы мышления себя самого. У Декарта тоже выделяются различные уровни человеческого бытия. Уровни бытия человека в картезианстве выделяются с помощью метода сомнения, а также по взаимоотношениям души и тела (данное деление – усложнение первого деления).

Сомнение позволяет перейти от чувственной данности (эмпирического уровня) к идейному, концептуальному, понятийному содержанию мира (идеальный, разумный, всеобщий уровень). При втором подходе можно выделить уровень, возникающий при слиянии души и тела (уровень рассудка и понимания происходящего). Появление третьего уровня важно не только с точки зрения диалектического подхода (диалектические триады), но и схоластического (схоластическая триада – эссенция, экзистенция, субсистенция – раскрытая, например, А. С. Чупровым [11; 12]).

Декарт дважды рассуждал о Я. В первом случае Декарт отметил следующее: «Ибо если я скажу: «Я вижу...» или «Я хожу, следовательно, я существую» — и буду подразумевать при этом зрение или ходьбу, выполняемую телом, мое заключение не будет вполне достоверным; ведь я могу, как это часто бывает во сне, думать, будто я вижу или хожу, хотя я и не открываю глаз, и не двигаюсь с места, и даже, возможно, думать так в случае, если бы у меня вовсе не было тела. Но если я буду разумеать само чувство или осознание зрения или ходьбы, то, поскольку в этом случае они будут сопряжены с мыслью, коя одна только чувствует или осознает, что она видит или ходит, заключение мое окажется вполне верным» [2, с. 317]. Во втором случае он отметил следующее: «я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я — ум (mens), дух (animus), интеллект, разум (ratio)» [3, с. 24].

Отсюда видно, что Я расположено в душе, т.к. связано с мышлением, причем с мышлением в его рациональном варианте, но Я может являть себя также на уровне рассудка и чувства, не умножаясь при этом. Соединяя Я и мышление, Декарт говорит о единстве человека на уровне своей природы. Если бы Я умножалось или расщеплялось, нельзя было бы утверждать, что воля способна влиять на тело. Более того, французский философ не допускает умножения или расщепления Я даже на чисто телесном уровне: тело человека (рассматриваемое без души, естественно), как и животное, является механизмом, действия которого жестко детерминированы потребностью в самосохранении. Никакой свободы воли, даже возможности логически рассуждать или понимать информацию, получаемую органами чувств, в данном случае нет. Следовательно, Я человека – разумное, свободное и творческое начало, являющееся сущностью (эссенцией) человека. Таким образом, Я обеспечивает единство субъекта с идеальной и внутренней точки зрения.

Однажды Декарт употребил слово «личина» в своих сочинениях: «Я хорошо понимаю (поскольку я рассматриваю себя как нечто цельное), что был бы совершеннее, чем сейчас, если бы Бог создал меня таким. Однако я не могу отрицать, что в универсуме заложено некое более высокое совершенство, и если некоторые его части не свободны от ошибок и

заблуждений, то другие от них свободны — как если бы между всеми частями универсума существовала полная соотнесенность. Но у меня нет никакого права сетовать на то, что Бог пожелал дать мне в мире ту личину, которая не является главнейшей и совершеннейшей» [3, с. 50].

Синонима слова «личина» являются слова «обличье», «личность», «маска», «персона», «харя» [6]. «Личина» — это всегда что-то внешнее, лицо. Исходя из выше приведенной цитаты Декарта, можно сделать следующие выводы. Во-первых, Я существует прежде личины, личина предназначена Богом для Я. Во-вторых, личина — не самый совершенный способ самовыражения Я. В-третьих, Я существует через личину и в личине. В-четвертых, вполне логично использовать термин «личность», а не «личина», делая лишь оговорку, что Я не является частью личности, но является ее базой, фундаментом, личность — внешняя характеристика человека, образуемая на стыке мышления и тела. Следовательно, личность обеспечивает единство субъекта с телесной и внешней стороны, поэтому выступает экзистенцией человека.

Декарт регулярно употреблял понятия «сознание» и «осознанность». Французский философ дал данным понятиям следующее определение: «Под словом «мышление» я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить» [2, с. 316]. Отсюда видно, что, во-первых, сознание и мышление связаны: все, что мыслится, осознанно. Во-вторых, сознание проявляется не только в разуме, но и рассудке и чувстве, т.е. в душе и личности. В-третьих, свободное действие — сознательное действие. Следовательно, сознание соединяет Я-душу (всеобщего субъекта) и личность (эмпирического субъекта), т.е. является субсистенцией.

Таким образом, человек-субъект — это всегда триада: Я-душа (эссенция), личность (экзистенция), сознание (субсистенция). Следовательно, феноменальный опыт человек способен получить благодаря наличию у него сознания, деятельность которого вновь ведет к Я, т.к., по логике, за сознанием, сопряженным с Я, всегда следует самосознание. Здесь можно было бы согласиться с Гуссерлем, что у каждого человека несколько Я, ведь, как кажется на первый взгляд, действительно был совершен переход от всеобщего Я к эмпирическому. Но в данном действии не было выхода за пределы идеального и мышления. Душа сильнее всего, по мысли Декарта, дает о себе знать именно в мозге: абстрактное Я прошло через недушевные модусы мышления (личность) и вернулось обратно в себя, в душу.

В данном случае переход из души в мозг был совершен без посредства метода сомнения, поэтому перехода от абстрактного (всеобщего) к эмпирическому Я не было. Да и сомнение по Декарту имеет ограничения: сомнение — научный метод, поэтому в повседневной жизни не имеет смысла сомневаться постоянно, да и разум постигает истину не используя метода сомнения. Сомнение помогает постигать истину лишь рассудочно. Переход от эмпирической данности, которая не подвергается человеческой рефлексии, совершается через чувственное и рассудочное познание, которое и есть сомнение, что в итоге позволяет созерцать идею собственного существования и бытия Бога в своем разуме.

Перейти от бытия вещи мыслящей с помощью сомнения назад к эмпирическому субъекту (человеку) невозможно, т.к. чувственное и рассудочное часто имеют сомнительную достоверность. Возвращение возможно только если не сомневаться. Но после использования метода сомнения субъект (человек) оказывается один на один с Богом, Который гарантирует лишь возможность безошибочного познания. На данном уровне бытия общества нет, человек не одинок лишь из-за возможности общения с Богом. Частью общества может являться лишь

эмпирический субъект, декартовская личность. В более поздней (марксистской) философии такую личность получают путем социализации и интериоризации знания, после чего появляются сознание и самосознание. В этом смысле, чтобы оставаться в декартовских терминах и утверждать возможность общения между людьми, придется заключить, что с Богом общаются одушевленные (разумные) существа, а друг с другом – бездушные (рассудочно-чувственные).

Данное обстоятельство подводит к проблеме, поставленной Э.В. Ильенковым: мыслит душа (вещь мыслящая) или тело (тело мыслящее)? В данной связи кажется логичным согласиться с советским философом, что мыслит тело, но если подразумевать рассудочно-чувственное (логическое) мышление, а душа нет, если считать, что деятельность души – это творчество и созерцание объективно существующих идей. В работе «Диалектическая логика» советский философ отметил: «Мыслит не особая душа, вселяемая богом в человеческое тело как во временное жилище (и непосредственно, как учил Декарт, в пространство «шишковидной железы» мозга), а самое тело человека. Мышление – такое же свойство, такой же способ существования тела, как и его протяженность, то есть как его пространственная конфигурация и положение среди других тел» [4].

В пользу такой интерпретации Э. В. Ильенкова говорит и мнение современного российского философа А. Д. Майданского о решении выше означенной проблемы. А. Д. Майданский отметил: «Между прочим, Ильенков-то сам не считал, что мыслит тело. Так утверждали его оппоненты. Это у них *тело* думает и мечтает, печалится и сомневается, любит и любителю... Ильенков был страшно далек от такого рода соматической философии. В человеке он видел не «мыслящее тело», но «ансамбль общественных отношений» (выражение Маркса: *das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*), которые лишь *воплощаются* в теле и душе особи рода *homo*» [8].

Схожи образом проблему соотношения души и тела трактовала С. З. Агранович. Она попыталась соотнести современные данные о строении головного мозга с религиозными представлениями о душе и Боге. В этой связи она отметила: «Любопытны аналогии, проводимые Августином между тремя лицами Троицы и тремя способностями человеческой души, ... человеческой психики, для нас неразрывно связанной с закономерностями функционирования человеческого мозга. Бог-Отец, безначальное первоначало, а по Августину — память в широком и вечностном смысле этого слова, может быть понят как Вселенная, мир, объект. Бог-Сын — смысловой оформляющий принцип, Слово-Логос, а по Августину разум — исследующая мир мысль человека и человечества. Дух же Святой, животворящий принцип, а по Августину воля — некая медитативная единица, объединяющая первые две, разделяющая их и определяющая их отношения. И если идти дальше, то Бог-Отец — это правое полушарие головного мозга с его независимостью от пространственно-временных координат ... Бог-Сын — это левое полушарие головного мозга с его ограниченностью в пространстве и времени ... Дух Святой — мозолистое тело с его функцией объединения крайностей двух оппозиций...» [1, с. 143-144].

Трактовка С. З. Агранович схожа с картезианской в случае если считать мыслящей душу, соединенную с самодвижущимся телом через шишковидную железу, или если рассматривать тело человека как мыслящее (в смысле рассудочно-чувственной деятельности), а душу как знающую все заранее собранием идей-архетипов, опять же связанную с мозгом через шишковидную железу. В обоих случаях: роль мозолистого тела отведена шишковидной железе, роль человеческого мозга — левому полушарию, роль души — правому. Только к.филол.н. С. З. Агранович не согласна с тем, что только труд создал *homo sapiens*, хотя и указывает на то, что он только человеческий вид деятельности. Кроме

того, в духе М. М. Бахтина она трактовала труд не только как производство материальных благ, но и как материальное моделирование мира [1, с. 15-73]. Таким образом, трактовка взаимоотношений материального и идеального в бытии предмета-символа близки у С. З. Агранович и у Э. В. Ильенкова.

Рассуждая далее в таком же духе, можно попытаться трактовать Бога с точки зрения представления Э.В. Ильенкова об идеальном. А с его точки не всякая мысль человека идеальна, идеальна только та мысль (идея), которая существует независимо от сознания человека. В широком смысле, конечно, идеален Дух (в смысле гегелевский Дух, интерпретированный материалистически), проявляющий себе в государстве, культуре, общественных отношениях т.д. Итак, советский философ отмечал следующее: «Основной факт, на почве которого выросли классические системы объективного идеализма, – это действительный факт независимости совокупной культуры человечества и форм ее организации от отдельного человека, и более широко — вообще превращение всеобщих продуктов человеческой деятельности (как материальной, так и духовной) в независимую от воли и сознания людей силу. Это «отчуждение» продукта деятельности и самых форм человеческой деятельности приводит к тому, что формы деятельности человека действительно противостоят отдельному лицу и навязываются ему силой внешней необходимости и потому могут представляться как силы и способности некоего сверхиндивидуального субъекта (бога, абсолютного духа, трансцендентального «Я», мирового разума и т.д.). Такое отчуждение лежит, как показал Маркс, в основе и религии, и идеализма. В обеих этих формах общественного сознания человек осознает свои собственные силы и способности, но осознает их под видом сил и способностей некоего другого, нежели он сам, мистического существа» [5].

По мысли Декарта, в разуме человека содержатся различные идеи, в т.ч. идея Бога, и, как отмечено выше, если трактовать данное положение в кантианском духе, в разуме содержатся априорные категории сознания. То есть с точки зрения Декарта и Канта человек способен знать без рассудочного (на основе логики и опыта) познания, ведь некоторое знание «вложено» в человека еще до его рождения. Такая позиция была близка психоанализу юнгианского толка. В. П. Лега отмечал, что для материализма было открытием, что человек способен не только к рассудочному мышлению, но еще что существует та часть человеческого духа, которую он не осознает — бессознательное. Далее философ отметил, что это было известно философской мысли задолго до «открытия» данного явления в психоанализе [8, с. 394-395].

В этой связи, продолжая логическую цепочку интерпретации Декарта через Э. Канта и Э. В. Ильенкова, можно заключить, что в разуме содержатся архетипы К. Г. Юнга, одним из которых и является Бог. Архетипы человек усваивает в ходе включения в общественные отношения в ходе изучения языка, нравов, традиций и т.д. С точки зрения сегодняшней науки данное положение можно дополнить еще генетической информацией. То есть архетипы человек усваивает «вместе с молоком матери» и «пока ребенок лежит поперек лавки». В таком случае можно было бы утверждать, что коллективное бессознательное — это усвоенное человеком общественное сознание, а индивидуальное бессознательное — преломление его в сознании человека. В этом смысле общественное сознание — сущность, а бессознательное в каждом человеке — энергия. Данная позиция могла бы объяснить неуловимость общественного сознания и объективно существующих общественных отношений, которые всегда убегают от объективного познания, потому что могут быть познаны только через конкретных людей.

Однако юнгианская трактовка блокирует марксистский пафос рассуждений о труде как о деятельности, в результате которой материальное и идеальное переходят друг в друга: идеальное опредмечивается, а предметы труда передают обществу идеальное содержание общественного сознания и общественных отношений. Но, при всем при этом, кантианско-ильенковская и кантианско-ильенковско-юнгианская трактовка картезианства позволяет перейти от единичных эмпирических субъектов-личностей, коммуникация которых не способна вывести из одиночества, к динамическому со-бытийному представлению об обществе.

Социальное время и возможность со-бытия в философии Декарта

Декарт разделил все вещи нашего мира на *res cogitans* et *res extensa*, определив, что первая ограничена только в период пребывания в теле и бессмертна, вторая же имеет размерность. При чем, в категорию «протяженность» французский философ Декарт включал не только длину, ширину и глубину, но также и время. В данном вопросе он был весьма современным мыслителем. И это логично, так именно он создал систему взаимно перпендикулярных координат, сегодня именуемых декартовыми. В современной физике время является четвертой координатой, а мир, в котором все существует, именуется пространственно-временным континуумом.

Время для французского философа, таким образом, в отличие от немецкого философа Канта, являлось чем-то объективным, а не субъективным: время является одновременно и одним из параметров протяженности и модусом мышления, т.е. мышление может проявлять себя через время. Декарт специально не рассуждал о времени. Лишь в двух местах о времени он говорил не в смысле обыденного словоупотребления. Во-первых, «таким образом фигура связана с протяжением, движение — с длительностью, или временем, и т. д., потому что невозможно представить себе ни фигуру, лишенную всякого протяжения, ни движение, лишенное всякой длительности» [2, с. 120].

И, во-вторых, «Что такое длительность (*duratio*) и время (*tempus*). Одни из тех свойств, кои мы именуем атрибутами или модусами, существуют в самих вещах, другие же — в нашем мышлении. Так, когда мы отличаем время от длительности, взятой в общем смысле этого слова, и называем его числом движения, это лишь модус мышления; ведь мы никоим образом не разумеем в движении иную длительность, нежели в неподвижных вещах» [2, с. 337].

Отсюда видно следующее. Во-первых, Декарт выделял две формы существования времени: длительность и собственно время. Собственно время как число движения – модус мышления, т.е. французский мыслитель показал, что мысли и их содержания у человека меняются в течение его жизни. Протяженность — это как раз время физического мира, которому подвержены все протяженные тела. Во-вторых, хоть Декарт и различал движение и покой как два разных состояния, но это два состояния, в которых только и могут находиться протяженные вещи, детерминированные предзаданными Богом законами, а законы неизменны. В этом смысле движение и покой – это два способа существования таких законов, поэтому с этой точки зрения движение и покой являются одним и тем же состоянием, которое различается по протяженности.

Немаловажно, что для Декарта модус подвержен изменению [2, с. 465], т.е. какая-либо вещь не обязана пребывать все время только в одном модусе, ведь у каждой вещи их может быть много. Из этого следует, что, во-первых, бытие мышления — это необязательно бытие мышления во времени. И во-вторых, таким образом, движением и покой — это два способа (по сути, модуса) пребывания протяженных вещей во времени, их временное протяжение. И также два способа (по сути, модуса) проявления предзаданных Богом законов во времени.

Поэтому мышление может *не всегда* проявлять себя через время, а вещь, даже неподвижная, должна иметь четвертую декартову координату — время.

Декартовское понимание времени (с учетом обыденного словоупотребления) можно сравнить с августиновским. Августин говорил о прошлом, настоящем и будущем, о вечном настоящем и о том, что не может до конца понять феномен времени. Французский философ не стал рассуждать о времени много, лишь показал, что время связано с протяжением вещи и ее движением (покоем). Слова «прошлое», «настоящее» и что-то подобное «его время» (по отношению к какому-либо известному человеку) он употреблял довольно часто в своих текстах: последняя фраза противопоставляется первой, тем самым обеспечивая августиновскую интенцию превращения прошлого-настоящего-будущего в вечное настоящее, существующее объективно, которое, однако, может быть отрефлексировано мышлением. Такое совпадение весьма логично, ведь оба мыслителя связывали бытие и мышление.

Если обращаться к физике, то декартово понимание времени мало походило на понимание отношений пространства и время Ньютоном или Эйнштейном. В этом связи необходимо не преувеличивать современности Декарта. Да, Декарт воспринимал время практически как протяженность, и да время как длительность можно разместить в декартовых координатах, но современным пространственно-временным континуумом оно не станет. Интересным кажется было бы провести аналогию с представлением Р. Пенроуза пространства-времени Галилея. Галилеево пространство-время — модификация пространства-времени физики Аристотеля, в которой оно было представлено произведением одномерного времени на трехмерное пространство. В физике Аристотеля, стало быть, пространства и время соединялись как покадровый хронометраж в киноплёнке. Пространство-время Галилея — это уже не произведение, а расслоение (одномерное время — базис, трехмерное пространство — слой). Расслоение, собранное вместе, представляет собой связанное целое, хотя не идентифицируется по точкам [9, с. 334]. Возможность такого сравнения неслучайна, ведь Декарт был поклонником физики Галилея [2, с. 3-76].

В чистом виде в картезианстве можно перейти к только без со-бытийному социальному времени, которое в этой связи статично, а не динамично. Структурно социальное время по Декарту состоит из законов физического мира, определяющих физическое время (длительность); индивидуального время (априорное время в разуме, а также рассудочно-чувственное эмпирическое представление о времени); представления, характерные для общества в тот или иной период времени, не прошедшие проверку научным методом — сомнением (DasMan хайдеггеряна и гиперреальность постмодернизма). Люди в данном случае коммуницируют только через третий элемент, а первые два во многом косвенно на него влияют. В реальности встречаются только эмпирические субъекты, а не всеобщие.

Конечно, если бы было возможно добавить в данную схему труд и другие виды деятельности, то, безусловно, взаимодействие личностей (эмпирических субъектов) носило бы характер со-бытия. Однако, не смотря на невозможность прибавить к картезианству труд, даже если считать мышление трудовой деятельностью, в картезианстве со-бытийна встреча материального и идеального в человеке, человека и Бога, конечного и бесконечного.

Хотя всегда остается возможность трактовать Бога Декарта именно как христианского Бога-личность. В таком случае, во-первых, социальное время и личность, участвующая в нем, сохраняются, во-вторых, изменяется источник получения врожденных идей-архетипов (не общество и генетика, а Бог), посему врожденные идеи являются а priori истинными, а потенциальное бессознательное как явление исчезает, оставляя место лишь разуму и сознанию. В этом смысле предложенная выше трактовка Декарта через Канта, Ильенкова и

Юнга с точки зрения мышления существенно ничего не меняет, но, в принципиальном плане, делает из Декарта-дуалиста Декарта-материалиста.

Но, опять же, если считать человека мыслящим телом в вышеозначенном смысле (душа — разум, мыслящее тело — рассудок и чувство), то необязательно, что Декарт-дуалист станет Декартом-материалистом. Использование данного концепта лишь подчеркивает, что логика и опыт присущи познанию с помощью тела, а прирожденное познание — душе. Более того, использование концепта мыслящее тело применительно к картезианству позволяет в духе Э.В. Ильенкова акцентировать внимание на том, что идеальное может быть двух разных видов. Во-первых, идеальны душа и Бог, как, собственно, показал сам Декарт. Во-вторых, идеальны мысли человека, возникающие как результат коллективной деятельности людей в познании и труде. Собственно, как и отмечено выше, познавательная деятельность эмпирических субъектов (личностей) — единственное, что их связывает, порождая со-бытие, не оставляя их одинокими.

Заключение

Во многом, такая неоднозначность взглядов Декарта продиктована его во многом аристотелианскими взглядами, усвоенными им из католической веры и обыденного словоупотребления. Аристотелевская философия со времен Фомы Аквинского была привычна и обыденна для Запада. Таким путем Декарт впитал в себя взгляд и об отношениях сущности и энергии, в его терминах — сущности и существования. Из-за отождествления сущности и энергии французский философ получил в своей философии по своей глубинной сути имяславский контекст (Имя есть Бог, Бог не есть Имя). Поэтому в философии Декарта трудно найти личность и социальное время, ибо они пребывают в парадоксальном состоянии. Сохраняя тождественность Я на эмпирическом и абстрактном (всеобщем) уровне, Декарт фактически утверждал ряд противоречивых вещей. Например, что эмпирический субъект — это абстрактный (всеобщий) субъект, но абстрактный (всеобщий) субъект не есть эмпирический субъект. Или, что личность — это мыслящая вещь, но мыслящая вещь не есть личность. Не то чтобы с точки зрения Г. Паламы, Бога можно помыслить в отрыве от его существования, просто его существование не тождественно сущности и следует за сущностью онтологически, но не по порядку появления (по порядку появления они одновременны). Таким образом, мысль Паскаля о том, что познает не абстрактный субъект, а конкретная личность не противоречит картезианству: знание истины, идей дано человеку в душе, разуме, а познание, опирающиеся на рассудочно-чувственные категории совершается в личности, мыслящем теле сознающего человека, которое пребывает в социальном времени вместе с другими эмпирическими субъектами.

Список литературы:

1. Агранович С. З., Березин С. В. Номо amphibolos: Археология сознания. Самара: БАХРАХ-М, 2005. 344 с.
2. Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. 654 с.
3. Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. 638 с.
4. Ильенков Э. В. Диалектическая логика: очерки истории и теории. М.: ЛЕНАНД, 2014. 318 с.
5. Ильенков Э. В. Идеальное // Культурно-историческая психология. 2006. Т. 2. №2. С. 17-28.
6. Карсавин Л. П. Прологомены к учению о личности // Путь. 1928. Т. 12. С. 32-46.
7. Лега В. П. История западной философии. Ч. 2. Новое время. Современная западная философия. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. 456 с.

8. Майданский А. Д. «Вещь мыслящая» – душа или просто тело? // *Философия сознания: аналитическая традиция*. М.: Современные тетради, 2009. С. 174-179.
9. Пенроуз Р. Путь к реальности или законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М., Ижевск, 2007. 910 с.
10. Пенроуз Р. Тени разума. В поисках науки о сознании. М., Ижевск, 2005. 688 с.
11. Чупров А. С. Единство и многообразие форм бытия человека // *Социум и власть*. 2017. №2 (64). С. 7-14.
12. Чупров А. С. «Иная» реальность человека // *Социум и власть*. 2025. №22(1). С. 7-23.

References:

1. Agranovich, S. Z., & Berezin, S. V. (2005). *Homo amphibolos: Arkheologiya soznaniya*. Samara. (in Russian).
2. Dekart, R. (1989). *Sochineniya*. 1. Moscow. (in Russian).
3. Dekart, R. (1989). *Sochineniya*. 2. Moscow. (in Russian).
4. Il'enkov, E. V. (2006). *Ideal'noe. Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya*, 2(2), 17-28. (in Russian).
5. Il'enkov, E. V. (2006). *Ideal'noe. Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya*, 2(2), 17-28. (in Russian).
6. Karsavin, L. P. (1928). *Prolegomeny k ucheniyu o lichnosti. Put'*, 12, 32-46. (in Russian).
7. Lega, V. P. (2009). *Istoriya zapadnoi filosofii*. 2. In *Novoe vremya. Sovremennaya zapadnaya filosofiya*, Moscow. (in Russian).
8. Maidanskii, A. D. (2009). "Veshch' myslyashchaya" – dusha ili prosto telo? In *Filosofiya soznaniya: analiticheskaya traditsiya*, Moscow, 174-179. (in Russian).
9. Penrouz, R. (2007). *Put' k real'nosti ili zakony, upravlyayushchie Vselennoi. Polnyi putevoditel'*. Moscow. (in Russian).
10. Penrouz, R. (2005). *Teni razuma. V poiskakh nauki o soznanii*. Moscow. (in Russian).
11. Chuprov, A. S. (2017). *Edinstvo i mnogoobrazie form bytiya cheloveka. Sotsium i vlast'*, (2(64)), 7-14. (in Russian).
12. Chuprov, A. S. (2025). "Inaya" real'nost' cheloveka. *Sotsium i vlast'*, (22(1)), 7-23. (in Russian).

*Работа поступила
в редакцию 15.07.2025 г.*

*Принята к публикации
22.07.2025 г.*

Ссылка для цитирования:

Эзри Г. К. Я, душа, мышление, личность, сознание, социальное время и философия Декарта // *Бюллетень науки и практики*. 2025. Т. 11. №9. С. 598-609. <https://doi.org/10.33619/2414-2948/118/71>

Cite as (APA):

Ezri, G. (2025). I, Soul, Thinking, Person, Consciousness, Social Time and Descartes' Philosophy. *Bulletin of Science and Practice*, 11(9), 598-609. (in Russian). <https://doi.org/10.33619/2414-2948/118/71>