

УДК 165.12 + 113

Смоляга М. В.

Национальный технический университет «Харьковский политехнический институт»

## РЕНЕ ДЕКАРТ: ТЕМАТИЗАЦИЯ БОГА ЗА ВЫЧЕТОМ ИНТЕРЕСА К ТЕМЕ БОГА

Тематический мотив «Бога», «божественного действия» в философии Рене Декарта рассматривается одновременно и как инструментальное средство производства философских содержаний, и как «естественное образование» этой же работы, понимаемой в качестве «реального процесса». При этом данное «образование», помимо прочего, имеет артикуляционный («дискурсивный») потенциал в отношении фиксирования и экспликации самого типа и структуры философского начинания, называемого классическим европейским рационализмом.

**Ключевые слова:** природа, Бог, абстракция «*cogito*», протяженность, классическая научная рациональность.

Тематичний мотив «Бога», «божожї дії» у філософії Рене Декарта розглядається одночасно і як інструментальний засіб змістовного філософування, і як «природний витвір» тієї ж філософської роботи, що розуміється у якості «реального процесу». При цьому такий «витвір», між іншим, має артикулятивний («дискурсивний») потенціал щодо фіксування та експлікації самого типу й структури філософського зачину, що зветься класичним європейським раціоналізмом.

**Ключові слова:** природа, Бог, абстракція «*cogito*», протяжність, класична наукова раціональність.

The thematic motive of «God», and of «action on God» in René Descartes's philosophy is considered as means of production of philosophical contents, and, at the same time, as «natural formation» of the same work as «real process» and as having «discursive» potential concerning fixation and an explication of the type and structure of philosophical undertaking, called classical European rationalism.

**Keywords:** nature, God, abstraction of «*cogito*», extent, classical scientific rationality.

Возможно, существенной частью определения «естественного» вообще – естественной вещи, естественного положения дел и т. д. – является некая «прозрачность», неразличимость, можно сказать, нулевое сопротивление вниманию, остановке внимания. Выражаясь в стиле каламбура, на естественном естественно не задерживается взгляд. Сегодня, в частности, такой естественной вещью выступает наука. Действительность *естественным образом выглядит научно*, выглядит такой, какой предписывает ей быть научный способ удостоверения. Сегодня мы до такой степени привыкли воспринимать ситуации и обстоятельства научно, что полагаем это восприятие как бы «добровольным самопоказом» самих вещей, «защитым» в их онтологическое определение.

Однако философы знают, что вещи не выглядят естественно, как таковые, научным образом. Они так же знают, что должна произойти некая сугубо философская работа на уровне экспликации условий возможности «знать» или присутствовать несокрытым, показанным и т. д. Эта работа, собственно, и есть то, что можно передать как «такая-то философия», «такой-то способ философствования».

Для того, чтобы высказать что-либо «натурально», «физически», «объективно», «научно», вещи, о которых так говорится, универсум, который называется «физической природой» – должны выполнять в существовании некую онтологическую форму, строй. Здесь и универсальность («бесконечность») научных определений и утверждений, здесь и регулярность – законосообразность – хода явлений. Здесь и гомогенность поля научного опыта, так что в любом локусе этого опыта (будь это, скажем, Харьков или Лондон) исследователь Петр Разумный или researcher Tom Brown, тут и там, есть уверенность, что дело имеют с одним и тем же явлением, и многое, многое другое.

Тут и должен выйти на первый план рассмотрения сам факт тематизации «божественного действия», «божественного провидения». Потому что, как соответствующая содержательная реализация, он есть философское дискурсивное средство артикуляции оснований научного знания и научной рациональности, а как факт реальной работы философии

он есть «археологическое» (в смысле М. Фуко) средство (возможно, имманентное самой этой философии) определения типа и характера указанной работы.

Математик (математик *par excellence*) Макс Клайн, пишет, что «Декарт прежде всего был философом, во-вторых, он занимался проблемами космологии, в-третьих, был физиком, в-четвертых, – биологом и только в-пятых, – математиком...» [2, с. 54].

Это замечание можно превратить в определенную перспективу взгляда, определенную топику исследования. Или, скажем так: здесь может начаться определенный дискурс «Декарта». Декарта, разумеется, не как биографической фигуры, имени определенного философского учения, но Декарта как «позитивного факта» (или лучше сказать – акта) мира, не в качестве имеющего позицию (в мире), но задающего позитивность (самого мира). Акта, *связанного с философией*. И если так, то мы можем рассчитывать здесь *встретиться* с философией в ее живой жизни и действии. Такая встреча не может произойти, конечно, в виде некоего понятия, образа, представления, теории философии. Это будет встреча с редким животным в его владениях. Встреча как осторожное приближение и подглядывание, как чтение следов, как угадывание призрачного силуэта, даже поиск места, где это *могло бы* произойти.

Занимаясь наукой, ученый выполняет потенцию объективного предметного познавательного опыта (в соответствующей «модуляции»). Содержательные реализации этого выполнения мы, собственно, называем «биологией», «физикой», «физиологией» и проч. То же самое по существу происходит и тогда, когда ученый, в свободное от науки время, номинально «задевает» темы и образы, связанные с религией, поэзией или философией [\* 1].

Если «математиком» или «физиком» становится философ, он не «отбирает хлеб» у профессиональных ученых. Он, равно, не принимает участия в ученом досуге указанного выше рода. Он всегда занимается *философией*.

Занимаясь же философией – философствуя – *по поводу науки* (т. е. строя философский дискурс науки), философ одержим вопросом: *как возможен* этот опыт – научный опыт – и какова «глубина», какова «конечность» названной потенции в качестве онтологического эффекта, связанного с жизнью существа по имени «человек»? При этом (очень важно иметь в виду, что) соответствующие значения всегда лежат далеко от вербальных, знаковых, культурно-символических средств выражения, которыми они оказываются экипированы в ходе собственной содержательной реализации (далеки, равно, от тех, которые имеются или были в распоряжении, и тех, которые когда-либо будут).

С этой точки зрения стоит взглянуть на тему Бога, которая фактически сразу присутствовала, и довольно плотно, в философии Нового времени, а также, по сути, довольно настойчиво предъясняла свои «родительские права» на «природу» – т. е. на «визию» вещей как «естественных явлений в пространстве и времени» или на естественнонаучный взгляд, на «природу» как природу классической европейской науки. Можно утверждать – стоит только посмотреть более или менее внимательно – что Бог, по-видимому, создал науку (и так сделал природу *физической*) только для того, чтобы его право отцовства в отношении природы не могло вызывать и тени сомнения. Так или иначе, но «божественность» происхождения натурального универсума – одна из самых популярных черт классической научности. Тема эта приятна для всех, от серьезных ученых (в то время, когда они – мы знаем уже – отдыхают и не занимаются наукой) до авторов учебников по истории научного познания и публичных лекторов.

По части приложения усилий к установлению родства Бога и универсума классической науки, наверное, более всех других преуспел Рене Декарт. Однако вопрос, который будет интересовать нас в этом тексте, таков: настолько ли *популярным* оказывается «Бог – творец природы» у самого Декарта, насколько он популярен в навеянных не в последнюю очередь Декартом же (впрочем, не по вине последнего) культурных эквивалентах и подменах. И главное: мы попытаемся именно в горизонте названного сомнения в популярности картезианского Бога, сомнения перед лицом того факта, что Рене Декарт был и до последнего вздоха оставался *философом*, узнать нечто *о философии*.

«... Я предполагаю, – пишет Декарт в “... Трактате о свете”, – что Бог продолжает сохранять все сотворенное и в том же самом виде. *И только из того, что Бог продолжает сохранять материю* (или природу. – М. С.) *в неизменном виде*, с необходимостью следует, что должны произойти изменения в ее частях» (курсив везде наш. – М. С.) [1, с. 199–200].

Что здесь написано? Бог настолько постоянен в своем абсолютном действии по сохранению природы, что в ней необходимо должны происходить изменения. И только абсолютное постоянство Бога задает возможность изменений в различных частях природы. Все становится, однако, на свои места, если принять во внимание, что речь идет о реализации оснований и об интеллектуальных шагах, касающихся поиска гарантий и оправдания гарантированности действия классической науки. Вещи в той мере «естественны», в какой они без остатка преданы непрерывному единому и универсальному пространству предельного (и в этом смысле максимального) понимания. Предельного в двух планах: в плане полного актуального охвата и наличности в силовом поле сущностного (объективного) понимания мира, и в плане полной исчерпанности в нем (и заданное им) естественного способа существования. А разве можно себе представить лучшую гарантию предзаданности и предельной (в конечном пределе) самоотжественности природы, нежели бесконечное и абсолютно неизменное божественное действие. Так *Бог создает* актуальное, протяженное, беспредельно делимое на сколь угодно малые части тело материи (читай – природы), *вкладывает* в него первичный импульс беспорядочного движения и *обеспечивает* его законосообразность, устанавливая *этим актом* основания отношения истины как субъект-объектного отношения со всем сонмом содержательных, методологических, операциональных, формалистических и теоретико-познавательных консеквенций. Таким образом устанавливается естественный порядок естественных вещей, в последнем пределе которого ничего не может *появиться* и ничего не может *исчезнуть*, ибо все держится в постоянстве и неизменности усилием сохраняющего божественного действия, мощью его формы, эквивалентом которого является предельная онтологическая констатация «природа есть», «универсум естественных вещей в конечном счете существует».

Поэтому «... эти изменения нельзя приписывать действию Бога» [1, с. 200]; равно как постоянное действие не может принадлежать природе. Оно – эквивалент предельного онтологического положения или основы, благодаря которой и в горизонте которой только и возможно всякое естественное образование или процесс. Иными словами, при осуществлении какого угодно события в границах *естественного* уже предположена осуществленность этого действия и актуализация его пограничного, предельного результата.

А с другой стороны, «... действие, каким он (Бог. – М. С.) сохраняет теперь мир, тождественно тому, каким он его создал» [1, с. 276]. Максимальный и предельный сознательный (когитальный) акт, который утверждает актуальную исполненность и предзаданность природы как таковой, который является гарантом собственной онтологической укорененности физического мира, который бытийственно фиксирует, запечатлевает и исполняет фундаментальный предел, базовое предельное положение, установление бытия как естественности (не каких-то конкретных естественных вещей, а самой «естественности» как возможности и способа существования), только после чего «вещи существуют», и именно в этом строгом смысле имеют статус физического явления, явления физики в качестве онтологической возможности – этот акт имеет один порядок с актом, утверждающим качество и структуру рождения, возникновения природы.

Так происходит утверждение «действительности» соответствующей «как?» физического универсума в целом. Но «действительность» эта, по самому смыслу ситуации, «неестественна», не артикулируется в терминах «объекта» (что было бы связано со своего рода герменевтическим кругом), и постольку, конечно, непредметна. И дискурсивное удержание этой «действительности» совершается в ходе отождествления онтологического предела природы и творения природы, фундаментальной онтологической определенности «природа существует» и потенции, порядка, характера бытийной энергии этого определения.

Через фиксацию этой «равномощности», «равноразмерности» Декарт вводит и оформляет классическую научную рациональность мира. Для того, чтобы наше знание было строгим, научным, было знанием о естественных вещах самих по себе, мы должны действовать «без ущерба для чуда творения природы». «Без ущерба» здесь означает – без смешения содержательных высказываний или «знаний» о «явлениях природы» и о «Творении природы» (что, фактически, является эквивалентной формулировкой картезианского дуализма). Это означает, что, исходя из основ научного способа познания, суждения о чуде творения должны исключаться из состава науки. Нам, как ученым, необходимо попросту воздерживаться от них,

не пытаюсь приводить аргументов. И вот именно тогда мы наилучшим и ближайшим образом увидим, как «все вещи» в их «естественном ходе... с течением времени... по законам природы» могут следовать от начального «хаоса» до «... того, какими мы их видим теперь» [1, с. 276].

Дискурс же самого «чуда творения» – это не натуралистическое познавательное предприятие, потерпевшее неудачу, не попытка физика ответить на физический вопрос, провалившаяся из-за недостаточной точности и мощности соответствующих средств экспериментирования, неразвитости теоретического аппарата или религиозных предрассудков автора. Он представляет собой дискурс философа, дискурс философских, в философии устанавливаемых условий открытости, явленности (не когнитивной, а онтологической) природы. Должны осуществиться некие живые акты философствования, которые, снова-таки, не суть какие-то предположения и допущения, могущие быть принятыми или отвергнутыми, но суть именно акты, действительности, только *post factum* которых природа возникает. Мир в этом дискурсе становится природой в той мере, в какой бытие оказывается естественностью. Но в этой же мере божественное творение природы оказывается онтологическим требованием неискоренимости в мире и реализованности, завершенности по отношению к любым натуральным констатациям философского хода: мир должен *сдвинуться, определиться в философии* и тогда он рождается (природой).

Именно в отношении к философии с этим связаны два, в некотором смысле, противоположных момента.

С одной стороны, нам необходимо быть благодарными Декарту за то, что он показал, может быть, наиболее явным образом, что научный опыт мира непременно предполагает некую философскую работу, без действительного произведения которой он не мог бы быть извлечен. Для этого Декарт *просто* задает возможность науки как философ.

С другой стороны, после Декарта впервые открывается (*на примере* науки и по отношению к науке), что отложения реализованных в поле философии актов могут быть таковы (и это цена, которую за подобные отложения должно заплатить), что они максимально экранируют онтологическую топологию самих указанных актов и указанного поля. «По эту сторону» остается идеальный спектакль мира, составляющий содержательный план научного познания (в его классических образцах; речь не идет о неклассической науке XX века). «По ту сторону» оказываются абсолютно отделенное от этого спектакля (именно поскольку его впервые онтологически «режиссирующее» и «Дающее») чистое когитальное сознание с его трансцендентальными (божественными) гарантиями. Это и называется «картезианской философией», в горизонте которой расплывается понимающая связка с предметами, определяя возможности объективации. Онтология же самого философского акта скрывается под этими встретившимися и сомкнувшимися «волнами» (протяженные тела и божественное *coгito* с божественными же потенциями их творения и сохранения в горизонте когитального пространства актуального взгляда), сказываясь некой «мерцающей точкой» в моменте смыкания, фиксируется и этой же фиксацией устраняется. В той мере, в какой мир *явлен* как «объективный» в повторении рефлексивно определенной структуры понимания, структуры *ratio*, условия возможности исполнения / открытия этого в философии оказываются максимально «бесплотными», «бестелесными» и не имеют слова.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. Можно было бы подробно показывать, что феномен т. н. «ненаучных» разговоров ученых существенно нагружен «онтологической энергией» самой науки, составляет с ней одно событие. Смотрите по этому поводу, например, книгу К. А. Свасьяна [3].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Декарт Р. Сочинения : [в 2-х т. ; т. 1.] / Рене Декарт ; [пер. с лат. и фр. С. Ф. Васильева, М. А. Гранецова, Н. Н. Сретенского, С.Я. Шейман-Топштейн и др.]. – М. : Мысль, 1989. – 654 с.
2. Клайн М. Утрата определенности / М. Клайн ; [пер. с англ. Ю. А. Данилова]. – М. : Мир, 1984. – 434 с.
3. Свасьян К. А. Становление европейской науки / К. А. Свасьян. – М. : Evidentis, 2002. – 440 с.