[25] Ср. рассуждения о континуитете «философа» Гомера и раннегреческой философии в статье Т. В. Васильевой: *Васильева Т. В.* Дельфийский оракул о мудрости Сократа // Культура и искусство античного мира. М., 1980. С. 294.
[26] Уже Диоген Аполлонийский (ДК64 А8) видит в Гомере натурфилософа, который рассуждает не мифологически (οὐ μυθικῶς), а рационально.
[27] См.: *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976. С. 163 и след.
[28] *Gigon O.* Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenid. Basel, 1968. S. 13—40; *Capelle W.* Die Vorsokratiker. B., 1958. S. 26; *Kirk G., Raven J., Schofild M.* Op. cit. P. 7—8.
[29] См.: *Лукач Й.* Пути богов: К типологии религий, предшествовавших христианству. М., 1984. С. 160—167.
[30] *Rohde E.* Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Leipzig, 1903. Bd. 2. S. 106.
[31] *Capelle W.* Op. cit. S. 29.
[32] *Rohde E.* Op. cit. S. 115.
[33] *Kirk G., Raven J., Schofild M.* Op. cit. P. 72.
[34] *Cornford F. M.* From religion to philosophy: A study in the origin of western speculation. N. Y., 1957. P. 3.
[35] Ibid.
[36] *Gernet L.* Anthropologie de la gréce antique. P., 1982. P. 258.
[37] *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 208 и след.
[38] На эту диалектику энергично указывал А. С. Богомолов, подчеркивая в ней именно предфилософский мотив. См.: *Богомолов А. С.* Диалектический Логос: Становление античной диалектики. М., 1982. С. 19 и след.

К ПРОБЛЕМЕ ПОНЯТИЯ «СУБСТАНЦИЯ» В ФИЛОСОФИИ ДЕКАРТА

А. И. Юрченко

> . . .я заметил, что философы, пытаясь объяснить по правилам их логики вещи, ясные сами по себе, лишь затемняют дело.
>
> *Декарт*

Актуальность обращения к проблеме понятия «субстанция» в онтологии Декарта объясняется тем обстоятельством, что в последние десятилетия, в частности в отечественной философской литературе, проявляется очевидно ошибочная тенденция в ее освещении [1]. В известном смысле солидаризируясь с имеющим полувековую историю высказыванием Ольджати, и в данном случае можно констатировать, что, «переходя от изучения произведений Декарта к ознакомлению с их . . . интерпретациями, мы испытываем такое чувство, что перешли от исторического Декарта к легендарному Декарту» [2].

В аспекте упомянутой ошибочной тенденции Картезию приписывается учение, якобы предполагающее «дихотомию» [3], «разрыв», «раскол» богозданного мира «на две субстанции — телесно-протяженную и мысляще-духовную» [4], на «две низшие», «сотворенные» субстанции, зависимые от «высшей, божественной

© А. И. Юрченко, 1990

субстанции» [5]. Каждой из прокламируемых таким образом двух, и только двух, тварных субстанций соответственно придается универсальный [6], вернее, учитывая их двойственное число, *полу*универсальный характер: «Первая из них... призвана объяснить все явления и законы телесного мира, а вторая — сферу человеческой мысли, совершенно не объяснимую, по Декарту, законами телесного мира» [7]. Объемы, экстенсионалы понятий «субстанция телесная» и «субстанция духовная» сводятся тем самым к единичным. Сообразно этому онтологическая доктрина Картезия квалифицируется как своего рода абсолютный «субстанциальный дуализм».

Концепции Декарта в подобном истолковании противопоставляются, с одной стороны, «схоластическая идея множества сотворенных Богом субстанций» [8] и последующий лейбницевский «субстанциальный плюрализм» [9], а с другой — «спинозовский субстанциальный монизм» [10]. Согласно такой схеме, множество субстанций предшествовавшей философской традиции Декарт будто бы количественно «свел» лишь только «к двум: материи с ее атрибутом протяженности (пространства) и сознанию с его атрибутом мышления» [11]. «Субстанциальный дуализм Декарта превращается у Спинозы в субстанциальный монизм. Вместо двух субстанций Декарта Спиноза принимает только одну» [12]. «Но уже Лейбниц вновь восстанавливает идею множественности контингентных субстанций...» [13]

Ошибочное истолкование онтологической позиции Картезия в экстенсиональном аспекте безусловно соотносится с ошибочной же интерпретацией практикуемого им, преимущественно в дериватах, понятия «субстанция» с точки зрения его содержания, интенсионала. В понимании субстанции телесной и субстанции духовной Декарту приписывается некое «абстрактное представление о всеобщей мировой основе» [14], всеобщей сущности мира [15], выступающей якобы в качестве некоего неизменного первоначала [16] и принципа «единства всего многообразия существующего» [17], в качестве «сущности материального и духовного» [18], «сущности вещей» [19], их существенных свойств [20] и прочее.

Подобное понимание субстанции лишь с некоторыми временны́ми коррективами современными авторами привязывается, собственно, ко всему обозримому периоду истории философии [21]. При этом, можно отметить, становится обычной апелляция в соответствующих случаях к авторитету неокантианца Э. Кассирера [22]. Однако если исходить из преимущественной, обретшей характер традиционной практики употребления вошедшего в философский лексикон на заре нашей эры термина «субстанция» в средневековой схоластической, а затем в новой философии, в частности и у Декарта, то приходится с сожалением констатировать, что, согласно уместному в данном контексте афоризму Г. Лихтенберга, «вся эта теория пригодна лишь для дискуссии о ней» [23]. Это мы и постараемся здесь показать, предварив даль-

нейшее тематическое изложение кратким терминологическим экскурсом.

В сохранившихся древних письменных памятниках латинское слово substantia впервые встречается в посланиях 58.15, 87.40 и 113.4, в одном из трактатов-диалогов, 7.7.4, и в «Естественнонаучных вопросах», 1.6.4. и 15.6, Сенеки. Последний употребляет его без дальнейших разъяснений. Это снимает вопрос о новизне термина, хотя мы и не располагаем более ранними свидетельствами о его использовании. В частности, в дошедших до нас сочинениях Цицерона он отсутствует. В последующем мы находим слово «субстанция» у Фронтина, Тацита и Квинтилиана. Именно последнему в отечественной литературе ошибочно и приписывается введение его в оборот, в чем безусловно сказывается зависимость от К. Прантля [24].

Не касаясь вопроса об использовании термина «субстанция» в русле стоической философии, отметим следующее. Где-то в первой половине IV в., притом со ссылкой на предшественников, его в своей «Риторике» употребляет Марий Викторин, и употребляет уже в качестве латинского эквивалента греческого термина οὐσία (усия) в одном из его значений, а именно в значении самостоятельного, самодостаточного бытия, т. е. объекта как такового, в отличие от его свойств, не имеющих самобытного существования, существующих не отдельно от объекта, а в нем, как их носителе, и через него. Соответственно концепт «субстанция» приобретает статус высшего рода, категории, занимающей первое место в категориальной системе приписываемого Аристотелю трактата «Категории».

Сам греческий термин «усия» впервые встречается у дорических пифагорейцев и у Платона. Последний влагает его в уста Сократу, который, в свою очередь, опять-таки ссылается на древних (Кратил 401c). В сочинениях Платона «усия» наряду с обиходным значением (*богатство, имущество* и т. п.) имеет и философское значение — *самодовлеющее бытие, бытие «само по себе»* в отличие от *бытия «относительно другого»* (Софист 255c). Оппоненты Платона, отвергающие «идеи», т. е. древние материалисты, которых он презрительно именует: «люди земли» (Софист 248bc), соотносят понятие «усия», «сущность» — и это весьма важно отметить — непосредственно с реалиями объективной действительности. Они, по его словам, «как бы обнимая руками дубы и скалы. . . утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и сущность (усию) за одно и то же» (Софист 246a). Сам Платон, напротив, называет сущностями «некие умопостигаемые и бестелесные идеи» (Софист 246b). Идея в его понимании — «некий род каждой вещи», есть «сущность сама по себе» (Парменид 135a), «сущность, в сущности своей существующая» (Федр 247c), т. е. «нечто самобытное» (Парменид 135a), «что существует как действительно существующее» (Федр 247e). Вопреки этому чувственные вещи, по Платону,

являются каждая «не сущностью, а каким-то пребывающим в движении быванием» (Софист 246с).

В «Категориях» понятие сущности как самодовлеющего бытия сохраняется. И здесь сущность аналогично понимается как «сама по себе», «в сущности своей существующая». Как таковая, она не нуждается в каком-либо ином, отличном от нее носителе, субъекте, подлежащем. Согласно трактату, дефиниция которого исходит из соотношения субъекта и предиката в суждении, «общей чертой для всякой сущности является — не быть в подлежащем» (V 3a 7). Однако в «Категориях» *сущность* трактуется уже в качестве категории, т. е. высшей родовой абстракции, которая экстенсионально соотносится со всей совокупностью конкретных объектов, вещей и предметов, а инстенсионально — с каждым из них: она «сказывается о... подлежащем, но не находится ни в каком подлежащем» (II 1a 20). В этом аспекте любая единичная вещь, как имеющая самостоятельное существование и по способу бытия логически отличающаяся от свойства (последнее ведь «находится в подлежащем» (V 2a 27, 3a 15) и тем самым «не есть сущность» (4a 12, 17), поскольку «сущность не принадлежит к числу того, что находится в подлежащем» (3a 20)), соответственно есть сущность, а именно единичная сущность.

В частности, по словам Порфирия из его «Введения» к «Категориям», поскольку «самый высший род» — а именно таковым и является сущность вообще, «чистая сущность» (Иоанн Воротнеци), — «сказывается о всех находящихся под ним... индивидуальных вещах», то наряду с прочим «верно и про Сократа сказать, что это — ... сущность» (III 2a—b). Сообразно этому — как резюмирует один из современных авторов, который самому Стагириту приписывает введение в обиход слова «субстанция» («как стал говорить Аристотель»!), — «аристотелевский мир (космос) является совокупностью *множества субстанций*, каждая из которых — некоторое единичное бытие» [25].

Именно изложенная концепция «Категорий» и определила последующую многовековую традицию, сохранившуюся и до наших дней в различных философских школах и направлениях, в том числе в диалектико-материалистической философии в аспекте интерпретации понятия материи [26]. И в контексте этой традиции, спустя некоторое время после его возникновения, как раз и получил свое преимущественное, специфическое значение бытия per se et in se латинский термин «субстанция» (...Марий Викторин, Иларий Пиктавийский, бл. Августин, Марциан Капелла, Боэций, Кассиодор, Храбан Мавр, Гейрик Осерский, Беренгарий Турский, Росцеллин, Ансельм Кентерберийский, Гильберт Порретанский, Давид Динанский, Альберт Великий, Фома Аквинат, Раймунд Луллий, Уильям Оккам, Николай Кузанский, Р. Гоклений («Философский лексикон», 1613), Ф. Суарес, Ф. Бэкон, Галилей, Декарт, И. Микраэлий («Философский лексикон», 1653), И. Г. Вальх («Философский лексикон», 1726) и др.[27]).

Глубокое влияние на формирование средневековой логики и философии наряду с атрибутируемыми Аристотелю «Категориями» в переводе Боэция и «Введением» к ним Порфирия в переводе Мария Викторина и Боэция, как известно, оказали комментарии к названным выше трактатам именно последнего [28]. Согласно Боэцию (ум. в 526), «субстанция» «сказывается о субъекте (подлежащем), но не находится в субъекте (подлежащем)» [29]. Преемственность приведенного определения, отстоящего от «Категорий» почти на восемь столетий, полагаем, очевидна. Аналогичное через последующие семь с половиной веков находим и у Фомы Аквината (ум. в 1274). По словам «ангелического доктора», «субстанция» «существует сама по себе, а не в чем-либо ином» (S. th. I 29 2c), «не в субъекте» (Contr. gent. I 25). И уже во времена Декарта известный представитель поздней (так называемой второй) схоластики Франсиско Суарес (ум. в 1617), основное сочинение которого «Метафизические рассуждения» (1597) «пользовалось большим влиянием (в частности, в университетах XVII в.) и оставило заметный след в творчестве даже антисхоластических философов, в том числе Декарта и Лейбница» [30], «абсолютное» значение термина «субстанция» определяет как бытие «per se ac in se» (Met. disp. 33, sct. 1).

В качестве примера более пространной дефиниции приведем следующую. Петр Лодий в «Логических наставлениях», опубликованных в 1815 г., пишет: «Всякий предмет, действительно сущий, есть или существо, или случайность (substantia vel accidens). *Существо* есть сущее, само по себе пребывающее, то есть такое сущее, которое тогда, когда существует, не имеет нужды в другом сотворенном сущем, в котором бы оно, как в своем подлежащем, существовать могло. Например, человек есть существо, ибо он не требует иного сущего, как подлежащего, для своего бытия. *Случайность* есть сущее, которое само по себе состоять не может, но требует иного сущего, как подлежащего, в котором бы состоять могло. Например, цвет белый, зеленый, красный и прочее всегда имеет нужду в другом сущем, яко подлежащем, в котором оный мог бы существовать» [31].

Нелишним, полагаем, будет воспроизведение и относящихся уже к XX в. определений субстанции. Так, по словам Николая Бальтазара в статье «Метафизика Левенской школы» (1914), «то, что есть в себе, есть субстанция в противоположность акциденциям, сущность которых требует, чтобы их носителем являлось что-нибудь другое. Субстанция служит субъектом, носящим акциденции, которые составляют сущее чего-то другого: entia entis» [32].

Традиционное понятие субстанции в значении бытия «само по себе» получило рецепцию и в диалектико-материалистической философии в качестве эквивалента «материи» [33]. Понимая материю, т. е. чувственно данное объективное бытие, «физическое» [34], «физический объект» [35], как «само по себе существующее» [36], «в себе и для себя сущее» [37], В. И. Ленин весьма выразительно сопоставляет в этом аспекте понятия «материя», «субстанция»,

а также и «вещь в себе» [38]. При этом, однако, он отдает предпочтение термину «материя». Согласно его мнению, «субстанция» — это «слово, которое гг. профессора любят употреблять „для ради важности" вместо более точного и ясного: материя» [39]. Определяя материю как «совокупность вещей в себе» [40], как «то (в „себе" сущее), что посредственно, или непосредственно, действует... на наши внешние чувства» [41], Г. В. Плеханов соответственно называет субстанцией, так же как и вещью в себе, и материей, а именно чувствующей и мыслящей материей, своего оппонента д-ра К. Шмидта [42].

Марксистско-ленинская традиция в трактовке понятия «субстанция» получила отражение, в частности, в книге А. М. Деборина «Введение в философию диалектического материализма». С этой книгой мог быть знаком и В. И. Ленин, поскольку она, будучи сопровождена предисловием Г. В. Плеханова, впервые появилась в печати еще в 1916 г., а в последующем выдержала еще пять изданий. Автором понятие субстанции рассматривается как «продолжение развития понятия *вещи*». По его словам, «с точки зрения материализма „вещь" имеет объективную реальность» и обладает определенными свойствами. Свойство как таковое, представляя собой «продукт абстракции», отнюдь не существует в действительности «как самостоятельная реальность», поскольку для своего бытия нуждается в некоем носителе, субстрате. В роли такого субстрата, или субъекта, иначе говоря, того «первичного», «к чему мы относим качества или свойства», и выступает вещь, предмет, «то есть в конечном счете материя», что, заключает автор, «мы и называем материальной субстанцией» [43].

Последнее из приведенных свидетельств, охватывающих почти весь период истории существования термина «субстанция», как бы заключает собой многовековую преимущественную, ставшую традиционной практику использования последнего в значении относительно самостоятельного, самодовлеющего бытия, бытия само по себе, т. е., другими словами, в значении объекта как такового, вещи, предмета вообще. Понятию «субстанция» противостоит, напомним, понятие «акциденция», которым охватываются свойства, отношения, функции и прочие характеристики объектов реальной действительности. В отличие от субстанций акциденции не обладают самодостаточным бытием. Они актуализируются не «в себе», а «в другом» и в своем существовании зависят от субстанций, т. е. — в буквальном переводе — «подстоящих», «стоящих под» ними носителей, субстратов, субъектов.

В русле именно этой терминологической (и доктринальной) традиции сформировался и философско-онтологический лексикон (и концепция) Декарта. В этом легко можно убедиться, лишь сопоставив принадлежащие последнему определения субстанции с воспроизведенными выше. Однако прежде, полагаем, целесообразнее будет рассмотреть некоторые соответствующие случаю элементы картезианской онтологической концепции вообще, которая в достаточной степени также вписывается в традиционную.

В онтологии Декарта — согласно французскому варианту его «Начал философии», с которого и осуществлен перевод этого результирующего трактата, вошедший в предпоследнее издание избранных произведений философа на русском языке [44], — реалии объективной действительности в противоположность тому, что автор называет вечными истинами, аксиомами или общими понятиями, «которые вне нашего мышления — ничто», обозначаются как «вещи, имеющие некое существование» (I 48, 49). Понятие «вещь, имеющая некое существование» в этом смысле равнозначно традиционному, предельно широкому философскому понятию «сущее». По словам Спинозы в «Приложении, содержащем метафизические мысли», под «сущим» в аспекте картезианской философии понимается «все то, что при ясном и отчетливом восприятии необходимо существует или по крайней мере может существовать» [45]. В плане приведенной дефиниции «химера, вымышленное бытие и мысленное бытие» под понятие «сущего» не подпадают [46].

Как предельно широкое, понятие «вещь, имеющая некое существование», или «сущее», охватывает всю онтологически неоднородную совокупность реалий объективной действительности, которые обладают или могут обладать наличным бытием, т. е. совокупность объектов, свойств, отношений, функций и т. д. Однако эти реалии, «вещи» в широком смысле слова, разбиваются на соответствующие гомогенные классы, «наподобие того, — по словам Декарта в „Правилах для руководства ума", — как философы подразделяли вещи на категории», «по отношению к тому или иному роду существ» [47], т. е. исходя из онтологического, бытийного (=по способу бытия) критерия. Для обозначения каждого из подобных гомогенных классов, т. е. родов вещей, имеются «некоторые общие понятия (maxime generalia), относящиеся ко всем им»: «субстанция», «длительность», «порядок», «число» и т. д. (Начала философии I 48). Эти общие понятия, аналогичные, по Гегелю, аристотелевским категориям [48], как охватывающие каждое соотносительный наиболее широкий род вещей — или предельный класс объектов, или класс тех или иных свойств, тех или иных отношений и т. д., — являются тем самым наивысшими родовыми понятиями. В качестве одного из таких наивысших родовых концептов Декарт, как мы видели, и называет понятие «субстанция».

Что же Картезий понимает под «субстанцией»? Касаясь проблемы дифференциации «вещей, которые мы рассматриваем как имеющие некоторое существование», он, в частности, пишет: «Разумея субстанцию, мы можем разуметь лишь вещь, которая существует так, что не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самой себя» (Начала философии I 51). Отметив неоднозначность в применении приведенной дефиниции по отношению к Богу-Творцу и его творениям, философ далее замечает: «. . .ввиду того что среди сотворенных вещей некоторые по природе своей не могут существовать без некоторых других, мы их отличаем от тех, которые нуждаются лишь в обычном содействии

Бога, и называем последние субстанциями, а первые — качествами или атрибутами этих субстанций» (Там же). Поскольку он часто использует слова «качество», «атрибут», «модус» и «акциденция» синонимически [49], то в данном случае, полагаем, можно говорить о подразделении Декартом «вещей, имеющих некое существование», или «сущих», на субстанции и акциденции (в широком смысле слова) [50]. Тем самым мы приходим к традиционной формуле. Ведь согласно, в частности, «Историческому и критическому словарю» Бейля, первым изданием вышедшему в 1697 г., то положение, что «идея бытия содержит в себе непосредственно два вида — субстанцию и акциденцию», составляет «общее учение философов» [51], по крайней мере вплоть до XVII в. включительно. Итак, по Декарту, применительно к тварному миру субстанциями являются те из реалий объективной действительности, которые, исключая каузальную зависимость от Бога как Творца, существуют или могут существовать «сами по себе», т. е. «без помощи какой-либо сотворенной вещи» (Начала философии I 64, 52). Ведь «общее учение философов», как справедливо замечает Бейль, гласит, что «существовать само по себе» в контексте определения субстанции «означает лишь не зависеть от некоего другого объекта» [52] в логическом аспекте. Этим субстанции отличаются от акциденций. Последние во избежание смешения идеи, какую мы «должны иметь о субстанции, с той, какую должны иметь о ее свойствах», недопустимо полагать «как вещи, существующие сами по себе», «вне субстанций», «в которых они даны» и от которых зависимы (Начала философии I 64), поскольку акциденции, имея бытие «только в другом», «реально никогда не существуют в отдельности» и не могут быть поняты «без субъекта» [53], ими обладающего.

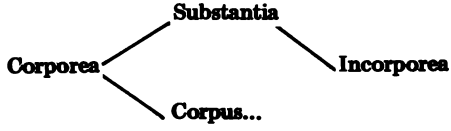
Исходя из логического соотношения субстанции и принадлежащих ей акциденций, Декарт предлагает и другие определения субстанции. В ответе на вторые возражения против его «Метафизических размышлений» он, в частности, пишет: «Всякая вещь, в коей непосредственно, как в субъекте, пребывает или чрез которую существует нечто, нами воспринимаемое, то есть некоторое свойство, или качество, или атрибут, реальная идея коих в нас находится, называется субстанцией» [54]. А в ответе на четвертые возражения говорится: «Замечая некоторые формы, или атрибуты, которые должны быть связаны в некоторой вещи, чтобы существовать, мы называем *субстанцией* ту вещь, в которой они связаны» [55].

Выявление буквального сходства всех этих картезианских определений субстанции с приведенными выше, полагаем, не составит большого труда.

От интенсионала категории субстанции согласно сочинениям Декарта перейдем к рассмотрению ее экстенсионала. Однако прежде остановимся на предшествовавшей многовековой идеалистической традиции, несомненно оказавшей известное влияние на формирование онтологической концепции Картезия, идеалиста

в метафизике. В русле этой традиции в объем понятия субстанции наряду с объектами естественного мира, объектами материальными, телесными, включались и сверхъестественные, нематериальные, бестелесные, духовные объекты, т. е. ангелы и человеческие души как таковые, существование которых в те времена признавалось бесспорным [56]. Тем самым экстенсионал данного концепта понимался состоящим из двух взаимоисключающих ареалов, соответственно охватываемых менее общими понятиями «субстанция материальная, или телесная», и «субстанция бестелесная, духовная», представляющими собой результат дихотомического деления категории, высшего родового понятия «субстанция».

Наглядное запечатление дихотомия понятия «субстанция», за которой стоит концептуальный дуализм материального и духовного — дуализм, восходящий, собственно, еще к Платону, — получила в знаменитом «древе Порфирия» в интерпретации Боэция [57]:



Согласно соответствующему комментарию Иоанна Дамаскина (VIII в.), «субстанция есть самый общий род. Она разделяется на тело и бестелесное. . . Здесь тело и бестелесное существо суть виды субстанции, ибо каждое из них принимает наименование и определение субстанции» [58].

Подобная концепция нашла отражение и в «Изборнике» великого князя Святослава Ярославича 1073 г., втором по древности памятнике древнерусской письменности. «Изборник», по всей вероятности, представляет собой позднейший список переводного труда, относящегося к первой половине X в. и восходящего к греческому компилятивному протографу примерно середины IX в. В одной из так называемых логико-философских глав «Изборника» говорится: «. . .все, что является самосущным (самоипостасным) и в себе, а не в ином имеет бытие, есть субстанция. Субстанции же бывают или телесные, или бестелесные. Телесные субстанции — это земля, вода, воздух, огонь и то, что из них: камень, растение, одушевленное тело. Бестелесные же субстанции — это ангел, разумная душа. И все это, как сказано, называется субстанциями. Творец же их — Бог» (рук., ГИМ, л. 224 об. Перевод мой. — *А. Ю.*).

Идея дуализма материальных и духовных субстанций в традиционной метафизике и философских системах, в той или иной мере находившихся под влиянием последней, сохраняется и в дальнейшем (Фома Аквинат [59], Ф. Бэкон [60], Бейль [61], Вальх [62] и др.). И этот дуализм, безусловно, представляет собой дуализм *множеств* единичных субстанций того или иного рода, т. е. дуализм не абсолютный, а *плюралистический* [63]. В свою очередь

Бога, и называем последние субстанциями, а первые — качествами или атрибутами этих субстанций» (Там же). Поскольку он часто использует слова «качество», «атрибут», «модус» и «акциденция» синонимически [49], то в данном случае, полагаем, можно говорить о подразделении Декартом «вещей, имеющих некое существование», или «сущих», на субстанции и акциденции (в широком смысле слова) [50]. Тем самым мы приходим к традиционной формуле. Ведь согласно, в частности, «Историческому и критическому словарю» Бейля, первым изданием вышедшему в 1697 г., то положение, что «идея бытия содержит в себе непосредственно два вида — субстанцию и акциденцию», составляет «общее учение философов» [51], по крайней мере вплоть до XVII в. включительно. Итак, по Декарту, применительно к тварному миру субстанциями являются те из реалий объективной действительности, которые, исключая каузальную зависимость от Бога как Творца, существуют или могут существовать «сами по себе», т. е. «без помощи какой-либо сотворенной вещи» (Начала философии I 64, 52). Ведь «общее учение философов», как справедливо замечает Бейль, гласит, что «существовать само по себе» в контексте определения субстанции «означает лишь не зависеть от некоего другого объекта» [52] в логическом аспекте. Этим субстанции отличаются от акциденций. Последние во избежание смешения идеи, какую мы «должны иметь о субстанции, с той, какую должны иметь о ее свойствах», недопустимо полагать «как вещи, существующие сами по себе», «вне субстанций», «в которых они даны» и от которых зависимы (Начала философии I 64), поскольку акциденции, имея бытие «только в другом», «реально никогда не существуют в отдельности» и не могут быть поняты «без субъекта» [53], ими обладающего.

Исходя из логического соотношения субстанции и принадлежащих ей акциденций, Декарт предлагает и другие определения субстанции. В ответе на вторые возражения против его «Метафизических размышлений» он, в частности, пишет: «Всякая вещь, в коей непосредственно, как в субъекте, пребывает или чрез которую существует нечто, нами воспринимаемое, то есть некоторое свойство, или качество, или атрибут, реальная идея коих в нас находится, называется субстанцией» [54]. А в ответе на четвертые возражения говорится: «Замечая некоторые формы, или атрибуты, которые должны быть связаны в некоторой вещи, чтобы существовать, мы называем *субстанцией* ту вещь, в которой они связаны» [55].

Выявление буквального сходства всех этих картезианских определений субстанции с приведенными выше, полагаем, не составит большого труда.

От интенсионала категории субстанции согласно сочинениям Декарта перейдем к рассмотрению ее экстенсионала. Однако прежде остановимся на предшествовавшей многовековой идеалистической традиции, несомненно оказавшей известное влияние на формирование онтологической концепции Картезия, идеалиста

фии II 19). И «камень есть субстанция, то есть вещь, сама по себе способная к существованию» [71]. Притом «мы отчетливо видим в нем субстанцию, протяженную в длину, ширину и глубину» (Начала философии II 11).

В качестве примера протяженных субстанций Декарт говорит также о воздухе («имеющийся в сосуде воздух... есть вещь, или субстанция»), о рыбе, которая может оказаться в сачке, о воде, которой заполнен сачок, «когда в нем отсутствует рыба», о песке как балласте на корабле «для сопротивления порывам ветра», о куске свинца, слитке золота или любом ином тяжелом и твердом теле (Начала философии II 17, 19) и прочем, т. е. о каждой конкретной вещи, чувственно воспринимаемом предмете, единичном материальном объекте во всем их универсальном множестве.

Под духовной субстанцией Декарт традиционно понимает субъект таких акциденций, как «познание, хотение, воображение, ощущение и т. д.», которые «охватываются общим понятием мышления, или восприятия, или сознания» [72]. Последние в своем бытии не могут быть поняты без такого субъекта, т. е. «без мыслящей субстанции, с которой они были бы связаны или которой они принадлежали бы», отличаясь от нее, «как модусы от вещей» [73]. Ведь, например, пишет он, «когда я желаю, страшусь, утверждаю или отрицаю, то я мыслю какую-либо вещь как субъект деятельности моего духа» [74], т. е. в данном случае собственно самого себя.

В объем родового понятия «субстанция мыслящая» в аспекте тварного мира, согласно его письму, адресованному «английскому джентльмену» Генриху Мору, Декарт включает совокупность бестелесных духов, т. е. ангелов и человеческие души [75]. Аналогичное понимание применительно к истолкованию картезианской философии, за одним исключением, мы находим и в «Приложении, содержащем метафизические мысли» Спинозы. Считая, что «ангелы относятся не к метафизике, а к теологии», и не будучи потому намерен «что-либо говорить об ангелах» в метафизическом сочинении, последний автор «под субстанцией мыслящей» разумеет «только человеческие души» [76].

В качестве иллюстрации можно привести следующие рассуждения Картезия. Прежде, однако, отметим, что он отождествляет человеческую личность, человеческое Я с одной лишь только душой, духом: «...„я“, то есть мой дух, единственно который я считаю теперь своим „я“» [77]. Исходя из этого, он, в частности, пишет: «...я — мыслящая вещь, или субстанция... вся сущность или природа которой состоит только в мышлении и которая, чтобы существовать, не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи» [78]. Представляя собой лишь одно «отдельно взятое» тварное существо, одну конечную субстанцию, «я существую и занимаю в мире место как составная часть целокупности всех существ», «как составная часть этой Вселенной» [79]. Последние слова, полагаем, со всей очевидностью выражают мысль о множественности духовных субстанций в понимании

Декарта. Правда, плюрализм человеческих Я очевиден и сам собой.

В традиционной дуалистической, в частности томистской, метафизике человек трактовался как дуальное, психофизическое существо, представляющее собой единство души и тела, т. е. двух разнородных субстанций. Эти неполные, несовершенные по отношению к их единству субстанции в результате соединения образуют полную, совершенную субстанцию, человеческий индивид, compositum humanum. Притом душа относительно тела выполняет функцию субстанциальной формы [80].

Аналогичное понимание мы находим и у Декарта. Согласно последнему, «душа и тело суть неполные субстанции по отношению к человеку, который представляет собой единство, образуемое ими в соединении» [81]. Человек как целое, как «субстанциальное единство» (Страсти души I 30) души и тела, по словам одного из комментаторов, есть «полная субстанция по отношению к неполным субстанциям», или «сложное существо по отношению к простым существам», как говорит Декарт в своем ответе на четвертые возражения против «Метафизических размышлений» и в критике «Плаката» Региуса [82]. При этом, по свидетельству Лейбница, Картезий называет человеческую душу «формой человека», вместе с тем настаивая на том, что «она является единственной субстанциальной формой в известной нам природе», вопреки опять-таки Региусу, который «оспаривал у души это качество субстанциальной формы и отрицал, что человек есть unum per se» [83].

Позиция Декарта в аспекте трактовки понятия «субстанция» и утверждения дуализма субстанциальных множеств получила вполне адекватное понимание и со стороны его современников — как единомышленников, так и оппонентов, — и со стороны позднейших интерпретаторов. В этом плане весьма показательно корректное изложение, освещение картезианской онтологии — что уже отмечалось — в «Основах философии Декарта, доказанных геометрическим способом» и в «Приложении, содержащем метафизические мысли» Бенедикта Спинозы [84]. Ведь сам он выдвигал принципиально иную концепцию, деформируя, кроме того, в частности по Бейлю, многие традиционные философские понятия, придавая им совсем иной смысл, чем их всегда понимали все философы вообще или по крайней мере новые философы, причем безо всякого предупреждения об инновации. Деформации, переосмысливанию, отметим, подвергалось и понятие «субстанция». Это происходило следующим образом. В дефиниции субстанции выражению «существовать само по себе» вместо традиционного и общепринятого значения в логическом аспекте «не зависеть от некоего другого объекта» (в отличие от акциденций, в своем бытии зависимых от субстанции) Спиноза имплицитно придавал значение каузальной независимости одного объекта от другого. Отсюда его «мнение, согласно которому то, что заслуживает имя субстанции, должно быть независимым от всякой причины или существовать само по себе вечно, необходимо», почему

«только Бог имеет природу субстанции», тогда как «и материя, и человеческие души суть лишь модификации субстанции», поскольку он отнюдь «не хотел придать ни протяженности, ни нашей душе качество субстанции», считая эти тварные сущности зависимыми «от другой причины в отношении их создания, и в отношении их сохранения, и в отношении их действия» и полагая, что «сущность, столь зависимая от причины, не может называться ens per se subsistens, *существующая сама по себе*, что является определением субстанции» [85].

В последующее время соответствующие аспекты картезианской доктрины получили адекватное отражение в сочинениях Лейбница, Бейля, Вальха, Кондильяка, Гегеля, позже — Ф. Шмида, К. Фишера, В. Виндельбанда, А. И. Введенского, Н. А. Любимова и др. В частности, В. Виндельбандом подчеркивается «несомненная зависимость Декарта от средневековой философии», от того «всеобщего воззрения», в силу которого области духовного и чувственного рассматривались им как две совершенно раздельные «сферы метафизической действительности», как две системы «конечных субстанций», два «мира духовных и телесных субстанций» [86]. Ведь, согласно замечанию К. Фишера, «по понятиям дуалиста естественные вещи суть или духи, или тела»: «духи — мыслящие субстанции, тела — протяженные» [87].

В последние десятилетия вполне корректная интерпретация онтологических положений Декарта, о которых здесь идет речь, нашла место в трудах западных исследователей, в частности Р. Кронера, Л. Бека, А. Гибсона, А. Кенни, Л. Перля, М. Вильсон [88] и др. В достаточной степени адекватное исследование проблемы понятия субстанции (и эссенции) в философии Картезия предложено в статье Д. Скарроу [89]. Автором показаны специфические моменты картезианской трактовки субстанции, которые, однако, не выводят Декарта за пределы традиции. Такого понимания придерживаются, собственно, все названные декартологи. По словам, в частности, А. Кенни, «Декарт воспринял схоластическое понятие субстанции», означающее конкретные бытия, как, например, ангел, собака, вода и т. п., в отличие от таких абстракций, как человековость (=человеческая природа), печаль, вчера и т. д.[90] В универсуме, согласно Р. Кронеру, философ различал «два класса», «две разнородные совокупности субстанций», утверждая тем самым традиционный «дуализм протяженных и мыслящих вещей, или субстанций» [91].

Небесполезным, полагаем, будет отметить, что многие из названных исследователей (А. Кенни, Д. Скарроу, Л. Перль и др.) затрагивают весьма актуальный в настоящее время вопрос о недопустимости приписывания Картезию отнюдь не принадлежащего ему мнения об отождествлении субстанции с преимущественным атрибутом, определяющим ее природу, или сущность. Ведь именно такое отождествление ошибочно инкриминируется ему в наши дни, в частности в отечественной философской литературе. Согласно, например, одному из руководств по диалектическому мате-

риализму, «Декарт отождествлял материальную субстанцию бытия с протяженностью, наряду с которой он признавал и мышление в качестве духовной субстанции» [92]. Ошибочное приписывание Картезию субстанциализации атрибутов, по всей вероятности, является прямым следствием некорректного прочтения всего лишь одного фрагмента из «Начал философии» I 63 [93]. Однако Декарт сам отвергает такое истолкование его позиции, когда в ответе на возражения Гоббса против его «Метафизических размышлений» заявляет: «Нет никакого сомнения в том, что мышление невозможно без мыслящей вещи, как невозможна никакая деятельность, или акциденция, без субстанции, которой эта деятельность, или акциденция, присуща» [94]. Подобное понимание прослеживается, собственно, в контексте всей онтологической концепции Картезия.

В русле ошибочной субстанциализации атрибутов находится и приписывавшееся Декарту его непосредственными или опосредованными оппонентами-современниками (последнее весьма важно отметить!) учение о мышлении как о мировой душе в духе Платона или Аверроэса [95]. Однако, по замечанию Л. Бека, Картезий решительно отверг обе эти элементарно идентифицируемые фальсификации как не имеющие ничего общего с его доктриной [96]. В одном из писем от 1648 г., адресованном А. Арно, философ, с достаточной определенностью излагая свою точку зрения, в частности, писал: «Под мышлением... я понимаю отнюдь не нечто универсальное, охватывающее все модусы мышления, но некую единичную природу, которая воспринимает все эти модусы, точно так же как и протяжение представляет собой некую (единичную) природу, воспринимающую все (модальные) очертания» [97].

В свете последних из приведенных слов Декарта, полагаем, становится очевидной полнейшая несостоятельность приписываемых ему в современной отечественной философской литературе мнений. В онтологии Картезия, по его собственному свидетельству, нет никаких двух, и только двух, универсальных, вернее, *полу*универсальных, непрерывных, гомогенных тварных субстанций, которые бы выступали в качестве всеобщих мировых сущностей, неизменных первоначал и принципов «единства всего многообразия существующего» или в качестве сущностей материального и духовного, сущностей или даже существенных свойств единичных вещей. Есть лишь только сами эти единичные вещи во всей их конкретной определенности, как относительно самостоятельные и целостные бытия, подпадающие под наивысшее родовое понятие, т. е. категорию «субстанция», и поэтому называемые субстанциями, именно единичными субстанциями. Согласно общераспространенной в ту эпоху дуалистической традиции, в ее основе воспринятой и Декартом, все универсальное множество единичных тварных субстанций сообразно их предельно общим атрибутам, — атрибуту мышления, в качестве носителей которого разумелись особые субстанциальные бытия — духи, и атрибуту телесности, присущему материальным объектам, — подразделяется на две разнородные

совокупности, два взаимоисключающих рода, соответственно охватываемых двумя родовыми понятиями: «субстанция мыслящая» и «субстанция протяженная».

В современной отечественной декартологии, отметим, наблюдается и несколько иная тенденция в истолковании онтологического учения Картезия, тенденция столь же неадекватная, которая может быть охарактеризована как своего рода «дуалистическая». По мнению, например, Б. Э. Быховского, «в отличие от единства материальной субстанции, Декарт признает множественность „я" как духовных субстанций» [98]. Последний автор, как видим, констатирует плюрализм духовных субстанций, но в то же время говорит о некоем «единстве» «материальной субстанции». Это отражает элементарную непоследовательность его позиции. Ведь если, по Картезию, множественны духовные субстанции, в частности человеческие души (кроме них, напомним, род духовных субстанций составляют и ангелы), то необходимо должны быть множественны и соответствующие материальные субстанции — человеческие тела. Ведь, согласно Картезию, в каждом человеческом индивиде «Бог соединил с такой мыслящей субстанцией некоторую [!] телесную субстанцию», причем соединил «как нельзя более тесно», и «эти две субстанции слил в некое единство», почему «одно определенное [!] тело связано с нашим духом теснее, чем прочие [!] тела» (Начала философии I 50; II 2).

В примечаниях к совсем недавно вышедшему второму тому сочинений Кондильяка можно найти выраженное в весьма краткой форме мнение В. М. Богуславского. Согласно последнему, «Декарт, разделявший убеждение многих философов в том, что дух (в отличие от материи, состоящей из множества частей) неделим, не мог рассматривать души людей как части единой духовной субстанции. Это привело его к выводу о том, что существует множество духовных субстанций, что душа каждого человека — отдельная неделимая субстанция» [99]. Весьма заманчиво видеть здесь вполне адекватное отражение онтологической позиции Картезия в смысле констатации признания им двух субстанциальных множеств: множества духовных субстанций и множества частей материи. Особенно если учесть, что, согласно Декарту, каждая часть материи есть соответственно материя, тело, протяженная субстанция (Начала философии II 19, 25 и др.). Однако краткость приведенной формулировки делает возможным в данном случае лишь предположение подобного рода.

Недостаточная четкость в изложении проблемы в статье П. П. Гайденко «Декарт» в «Философском энциклопедическом словаре» также заставляет ограничиться только осторожным предположением об адекватном понимании автором картезианской онтологической позиции.

Что касается соответствующей точки зрения классиков марксизма-ленинизма, то она получила выражение главным образом применительно к физике Декарта, где проявилась материалистическая интенция последнего.

Как один из родоначальников так называемого метафизического, или механистического, материализма XVII—XVIII вв., Картезий развивал *новое* понимание материи [100]. В механистическом материализме материя уже не трактовалась как лишь одна из составляющих, лишь одна из «частей», по Аристотелю, — притом абсолютно аморфная, бескачественная и чувственно не воспринимаемая, — которая в совокупности с онтологически отличной от нее идеальной формой образует перипатетическую гилеморфную вещь. В новой философии аристотелевские субстанциальные формы упраздняются. Это наблюдается по крайней мере уже у старшего современника Декарта — Галилея. По словам самого Картезия, в материи «нет ни одной из тех форм или качеств, о которых спорят философские школы» [101], т. е. ни одной из схоластических субстанциальных форм как внешних по отношению к материи идеальных сущностей. В результате этого понятие материи по денотату идентифицируется с понятием самой вещи как таковой, т. е. с понятием протяженной, телесной субстанции, что мы уже и видели.

Именно такое понятие материи, отметим, десигнативно соотносимое с понятием физического объекта, в последующем — через английский материализм XVII в., попытка опровержения которого связана с именем Беркли, французский материализм XVIII в. и т. д. — получило рецепцию и дальнейшее развитие в философии диалектического материализма и к настоящему времени имеет почти 400-летнюю традицию. Напомним, в частности, по Энгельсу, материя есть не более как сокращение, в котором «мы охватываем, сообразно их общим свойствам, множество различных чувственно воспринимаемых вещей», из которых «абстрагировано это понятие», или, иными словами, множество данных в ощущении «определенных, существующих материй» [102].

Аналогичное понимание заключено и в классическом ленинском определении, согласно которому «материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [103]. В этом аспекте можно еще раз напомнить о весьма выразительном сопоставлении В. И. Лениным понятий «материя», «субстанция» и «вещь в себе» [104].

С точки зрения механистического материализма, или, по словам Бейля, «согласно настоящей философии», в отличие от упраздненных схоластических субстанциальных форм, этих внешних по отношению к материи бестелесных субстанций, те «формы, которые возникают в материи», т. е. неодушевленном теле, и «субъект присущности» которых она представляет, «едины с ней внутренне» [105]. И эти имманентные материи формы, как утверждает Картезий, «можно объяснить, основываясь только на понятиях движения, фигуры и расположения частиц материи» [106].

Интерпретируя изложенную механистическую, в частности картезианскую, концепцию, К. Маркс и Ф. Энгельс пишут:

«В своей *физике Декарт* наделил *материю* самостоятельной творческой силой и *механическое* движение рассматривал как проявление жизни материи. Он совершенно отделил свою *физику* от своей *метафизики*. В *границах* его физики *материя* представляет собой единственную *субстанцию*, единственное основание бытия и познания» [107].

Само собой, полагаем, понятно, что «идея материи», т. е. протяженной субстанции, в данном случае, как и «всегда», согласно констатации Бейля, остается «идеей скопления множества субстанций» [108]. Именно последний аспект онтологической концепции Декарта — подчеркнем в заключение — главным образом и не получил тождественного понимания в современной отечественной декартологии. Как можно предположить, наблюдающаяся в настоящее время неадекватная интерпретация ключевых положений философии Картезия явилась, по всей вероятности, следствием некорректного прочтения последней сквозь искажающую призму доктрины абсолютного идеализма Гегеля, т. е. следствием элементарной концептуальной накладки. Отсюда, по-видимому, и откровенно гегельянская терминология, с помощью которой в наши дни пытаются «объяснять» Декарта, самым бесцеремонным образом деформируя его онтологию: субстанция как всеобщая мировая основа, всеобщая мировая сущность, неизменное первоначало и незыблемый принцип всего существующего и прочее. Все это непосредственно ассоциируется с гегелевским учением об абсолютной идее как субстанции в ее инобытии, но не имеет совершенно никакого отношения к картезианству. Отсюда, полагаем, становится очевидной необходимость и неизбежность реконструкции соответствующих ходячих стереотипов в плане интерпретации онтологических воззрений Декарта, стереотипов, хотя и получивших широкое распространение и ставших уже привычными в современной отечественной декартологии, однако отнюдь не имеющих абсолютно никаких объективных оснований и принципиально ошибочных.

[1] *Луппол И. К.* Историко-философские этюды. М.; Л., 1935. С. 72 и др.; *Звонов Л. Ю.* I. Основные моменты развития античной философии. II. Из истории философии 17-го века (Бэкон, Гоббс, Декарт, Спиноза). Л., 1938. С. 119; История философии / Под ред. Г. Ф. Александрова и др. М., 1941. С. 127, 135—136; *Александров Г. Ф.* История западноевропейской философии. 2-е изд. М.; Л., 1946. С. 232—234; *Соколов В. В.* Философия Ренэ Декарта // Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 5—76; *Ойзерман Т. И.* Философское учение Ренэ Декарта // Декарт Р. Рассуждение о методе (с приложениями). М., 1953. С. 423—424 и др.; *Асмус В. Ф.* Декарт. М., 1956. С. 299, 300—301, 302 и др.; *Соколов В. В.* Мировоззрение Бенедикта Спинозы // Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 18, 27, 34, 42 и др.; История философии / Под ред. М. А. Дынника и др. М., 1957. Т. 1. С. 389, 392, 403 и др.; *Кузнецов Б. Г.* Эволюция картины мира. М., 1961. С. 143 и др.; *Кузнецова А. П.* Проблема субстанции в философии Декарта: Автореф. дис. . . . канд. филос. наук. М., 1968; *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1969. С. 244 и след.; 2-е изд. М., 1982. С. 188 и след.; *Мотрошилова Н. В.* Познание и общество: Из истории философии XVII—XVIII вв. М., 1969. С. 120, 124, 125, 137, 140, 142 и др.; Краткий очерк истории философии / Под ред. М. Т. Иовчука и др. 2-е изд. М., 1971.

С. 159—161; *Нарский И. С.* Лейбниц. М., 1972. С. 29—31 и др.; *Кузнецов Б. Г.* Разум и бытие: Этюды о классическом рационализме и неклассической науке. М., 1972. С. 122—123, 190—192 и др.; *Соколов В. В.* Спиноза. М., 1973. С. 84 и др.; *Майоров Г. Г.* Теоретическая философия Готфрида Лейбница. М., 1973. С. 35—36, 41—42 и др.; *Антипенко Л. Г.* Проблема физической реальности: Логико-гносеологический анализ. М., 1973. С. 165; *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII в. М., 1974. С. 110, 122 и др.; *Шашкевич П. Д.* Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени. М., 1976. С. 84, 89; *Матвиевская Г. П.* Ренэ Декарт (1596—1650). М., 1976. С. 94 и др.; Очерки по диалектическому материализму. М., 1977. С. 9; *Кузнецов В. Н.* Французский материализм XVIII в. М., 1981. С. 10—11, 15 и др.; *Желнов М. В.* Предмет философии в истории философии. М., 1981. С. 417—418, 474 и др.; *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница // Лейбниц. Соч. В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 41, 43, 44 и др.; *Макаров М. Г.* Развитие понятий и предмета философии в истории ее учений. Л., 1982. С. 14, 84, 87 и др.

[2] Цит. по: *Быховский Б. Э.* Философия Декарта. М.; Л., 1940. С. 97.

[3] *Мотрошилова Н. В.* Указ. соч. С. 142. См. также: С. 136, 140.

[4] *Нарский И. С.* Лейбниц. С. 29. См. также: *Он же.* Западноевропейская философия XVII в. С. 272.

[5] *Соколов В. В.* Философия Ренэ Декарта. С. 67, 68. В крайне вульгаризированной интерпретации онтологическая доктрина Декарта трактуется как «учение о трех субстанциях: материальной, интеллектуальной и общей им основе — универсальной всеобщей субстанции, которая проявляется как материальная субстанция, с одной стороны, и как духовная, с другой стороны» (*Кузнецова А. П.* Проблема субстанции в философии Декарта. С. 4. См. также: С. 9, 19).

[6] *Кузнецова А. П.* Указ. соч. С. 5, 7, 13 и др.; *Кузнецов Б. Г.* Разум и бытие. С. 122—123, 191 и др.; *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница. С. 43, 44; *Макаров М. Г.* Указ. соч. С. 84.

[7] *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница. С. 41. См.: *Ойзерман Т. И.* Философское учение Ренэ Декарта. С. 424.

[8] *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. С. 245.

[9] *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница. С. 44.

[10] *Нарский И. С.* Лейбниц. С. 29.

[11] *Акулов В. Л.* Введение в систему диалектического материализма. 1. Учение о бытии (онтология). Челябинск, 1979. С. 54. Деп. в ИНИОН АН СССР, № 3395. В настоящее время в незначительно пересмотренном виде работа выдвигается на соискание ученой степени доктора *философских наук.*

[12] *Луппол И. К.* Историко-философские этюды. С. 72. В последнем аспекте встречается и другое, правда, менее распространенное мнение: «...Спиноза ввел в исходную субстанцию не только мысль, но и материю, соединив в одну субстанцию три субстанции Декарта (независимую всеобщую субстанцию, зависимую материальную и зависимую интеллектуальную). Этим Спиноза избежал противоречия, имевшегося в учении о всеобщей субстанции Декарта, которую Декарт считает всеобщей как для материи, так и для мысли, но в то же время сам называет эту всеобщую субстанцию лишь разумом» (*Кузнецова А. П.* Указ. соч. С. 20—21). Ср.: *Акулов В. Л.* Указ. соч. С. 54.

[13] *Желнов М. В.* Указ. соч. С. 474. См. также: *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. С. 246.

[14] *Макаров М. Г.* Указ. соч. С. 84. См. также: *Кузнецова А. П.* Указ. соч. С. 5, 7, 13 и др.

[15] *Кузнецова А. П.* Указ. соч. С. 13.

[16] *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница. С. 41; История философии. М., 1957. Т. 1. С. 389; Краткий очерк истории философии. С. 159; *Матвиевская Г. П.* Указ. соч. С. 94.

[17] *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. С. 244.

[18] *Мотрошилова Н. В.* Указ. соч. С. 120.

[19] История философии. М., 1957. Т. 1. С. 403. См. также: *Майоров Г. Г.* Указ. соч. С. 41—42; *Мотрошилова Н. В.* Указ. соч. С. 125.

[20] *Мотрошилова Н. В.* Указ. соч. С. 124.

[21] *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. С. 244; Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 151; *Орынбеков М. С.* Проблема субстанции

в философии и науке. Алма-Ата, 1975. С. 13 и след.; *Соколов В. В.* Философский синтез Готфрида Лейбница. С. 41; *Макаров М. Г.* Указ. соч. С. 14, 84; и др.

[22] *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. С. 244; *Макаров М. Г.* Указ. соч. С. 14.

[23] *Лихтенберг Г. К.* Афоризмы. М., 1964. С. 54.

[24] *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974. С. 124, примеч. 76; *Макаров М. Г.* Указ. соч. С. 57.

[25] *Желнов М. В.* Указ. соч. С. 317. См. также: С. 318. В данном случае весьма показательна современная критика подобно и в общем-то верно трактуемой позиции Стагирита, критика, исходящая из искусственно сконструированного в наши дни и ошибочно примененного ко всей истории философии понятия субстанции-сущности: «...отсутствие монистической основы системы... фактически (смазывает) достижения мысли Аристотеля, заставляя отождествлять всеобщую сущность мира, его субстанцию с дискретным набором частных сущностей, растворить субстанцию в „дурной бесконечности" составных сущностей...» (*Орынбеков М. С.* Указ. соч. С. 25).

[26] *Деборин А. М.* Введение в философию диалектического материализма / Предисл. Г. В. Плеханова. 6-е изд. М.; Л., 1931. С. 132 и след.

[27] См.: *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Указ. соч.; *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979; *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979; *Джохадзе Д. В., Стяжкин Н. И.* Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси, 1981.

[28] *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Указ. соч. С. 199; *Майоров Г. Г.* Указ. соч. С. 373.

[29] Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. J. Ritter. Basel; Stuttgart, 1976. Bd. 4. S. 720.

[30] Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 559—560.

[31] *Лодий П.* Логические наставления. СПб., 1815. С. 135—136.

[32] Новые идеи в философии / Под ред. Н. О. Лосского, Э. Л. Радлова. СПб., 1914. Сб. № 17. С. 31.

[33] *Нарский И. С.* Диалектическое противоречие и логика познания. М. 1969. С. 47; по справедливому замечанию автора, термин «субстанция» используется «в рамках теории познания диалектического материализма» не только «в смысле, тождественном „материи"», но и «в смысле „сущности", например, в случае „субстанции стоимости"» (Там же), речь о чем в настоящей статье пойдет ниже.

[34] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 150.

[35] См.: Там же. С. 52.

[36] См.: Там же. Т. 29. С. 46.

[37] См.: Там же. С. 167.

[38] См.: Там же. Т. 18. С. 374.

[39] Там же. С. 175.

[40] *Плеханов Г. В.* Избр. филос. произведения. М., 1956. Т. 2. С. 446.

[41] Там же. М., 1957. Т. 3. С. 469, примеч.

[42] Там же. Т. 2. С. 446.

[43] *Деборин А. М.* Указ. соч. С. 132—133, 135.

[44] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 409—544; цитирование из «Начал философии» с указанием части и параграфов трактата непосредственно в тексте далее будет производиться по данному изданию (использование других изданий оговорено особо).

[45] *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 267.

[46] См.: Там же. С. 624—625, примеч. 14.

[47] По словам Спинозы, в «Приложении, содержащем метафизические мысли» «философы свели все естественные вещи к определенным классам, которые они называют родами и видами и пр. и к которым они прибегают, когда встречается что-либо новое» (*Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 268; *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 96).

[48] *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 273.

[49] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 332, 358, 366, 450 и др.

[50] Ср.: *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 271, 284, 292.

[51] *Бейль П.* Исторический и критический словарь: В 2 т. М., 1968. Т. 2. С. 53.

[52] Там же.

[53] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 127, 148.
[54] Цит. по: *Любимов Н. А.* Философия Декарта. СПб., 1886. С. 179, примеч. См. также: *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 194.
[55] *Кондильяк Э.* Соч. В 3 т. М., 1982. Т. 2. С. 107, примеч.
[56] *Бейль П.* Указ. соч. Т. 2. С. 53.
[57] Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel; Stuttgart, 1971. Bd. 1. S. 494.
[58] *Дамаскин И.* Полн. собр. творений. СПб., 1913. Т. 1. С. 91, 67—68.
[59] См.: *Соколов В. В.* Средневековая философия. С. 357 и др.
[60] *Бэкон Ф.* Соч. В 2 т. 2-е изд. М., 1977. Т. 1. С. 118, 268, 272 и др.
[61] *Бейль П.* Указ. соч. Т. 2. С. 53.
[62] *Вальх И. Г.* Философский лексикон. Лейпциг, 1726. С. 478.
[63] *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. 2-е изд. СПб., 1908. Т. 1. С. 151, 177.
[64] *Декарт Р.* Сочинения / Пер. Н. Н. Сретенского. Казань, 1914. Т. 1. С. 27.
[65] Цит. по: *Гоббс Т.* Избр. произведения: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 417.
[66] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 332, 362.
[67] *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 284. Терминология Декарта и Спинозы, следует подчеркнуть, в данном случае несколько отличается от традиционной, в аспекте которой высшими родами называются категориальные классы реалий и соответственно охватывающие их понятия, в том числе категориальный класс и категория «субстанция».
[68] Цит. по: Там же. С. 194. См. также: *Любимов Н. А.* Указ. соч. С. 179, примеч.
[69] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 396.
[70] Там же. С. 332.
[71] Там же. С. 362.
[72] Цит. по: *Гоббс Т.* Указ. соч. Т. 1. С. 418.
[73] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 396.
[74] Там же. С. 355.
[75] См.: *Любимов Н. А.* Указ. соч. С. 185, 186.
[76] *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 309.
[77] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 369. См.: С. 283, 350, 395.
[78] Там же. С. 395, 283; См. также: С. 362, 363, 366—368 и др.
[79] Там же. С. 374, 358.
[80] *Ярошевский Т.* Личность и общество. М., 1973. С. 291 и др.; *Соколов В. В.* Средневековая философия. С. 364, 366.
[81] Цит. по: *Pearl L.* Descartes. Boston, 1977. P. 178.
[82] См.: *Быховский Б. Э.* Указ. соч. С. 112. См. также блестящее изложение проблемы: *Фишер К.* Декарт, его жизнь, сочинения и учение // История новой философии. СПб., 1906. Т. 1. С. 441 и др.
[83] *Лейбниц Г.* Соч. М., 1983. Т. 2. С. 321. См.: Там же. Т. 1. С. 370.
[84] *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1.
[85] *Бейль П.* Указ. соч. Т. 2. С. 53, 55, 56 и др.
[86] *Виндельбанд В.* Указ. соч. С. 151, 177. См.: С. 154, 160 и др.
[87] *Фишер К.* Указ. соч. С. 442, 434. См.: С. 336, 337, 343, 436, 441 и др.
[88] *Kroner R.* Speculation and revelation in modern philosophy. Philadelphia, 1961; *Beck L. J.* The metaphysics of Descartes: A study of the Meditations. Oxford, 1965; *Gibson A. B.* The philosophy of Descartes. N. Y., 1967; *Kenny A.* Descartes. Boston, 1977; *Wilson M. D.* Descartes. L., 1978.
[89] *Scarrow D. S.* Descartes on his substance and his essence // Amer. Philos. Quart. 1972. Vol. 9, N 1. P. 18—20.
[90] *Kenny A.* Op. cit. P. 65.
[91] *Kroner R.* Op. cit. P. 96—97, 124 et al.
[92] Очерки по диалектическому материализму. М., 1977. С. 9. См. также: *Соколов В. В.* Философия Ренэ Декарта. С. 28, 41 и др.; Краткий очерк истории философии. 2-е изд. М., 1971. С. 160; *Шашкевич П. Д.* Указ. соч. С. 89; *Макаров М. Г.* Указ. соч. С. 82, 84, 87.
[93] *Kenny A.* Op. cit. P. 67.
[94] Цит. по: *Гоббс Т.* Избр. произведения. Т. 1. С. 417. См. также: *Асмус В. Ф.* Декарт. М., 1956. С. 206 и др.
[95] *Beck L. J.* Op. cit. P. 116.
[96] Ibid.

[97] Ibid. P. 117. См.: *Kenny A.* Op. cit. P. 68; *Scarrow D. S.* Op. cit. P. 28.
[98] *Быховский Б. Э.* Указ. соч. С. 98.
[99] *Кондильяк Э.* Соч. Т. 2. С. 498—499, примеч. 73.
[100] *Соколов В. В.* Философия Ренэ Декарта. С. 28.
[101] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 291.
[102] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 550, 570.
[103] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131.
[104] См.: Там же. С. 374. Необходимо отметить, что в философии диалектического материализма термин «субстанция» употребляется в двух значениях: в значении бытия «само по себе» (как денотатный синоним материи), т. е. «вещи в себе», и в значении сущности вещей и явлений, сущности природы и даже сущности материи. По словам В. И. Ленина, субстанция в этом смысле есть «важная *ступень в процессе* развития *человеческого познания* природы и *материи*» (Там же. Т. 29. С. 142. См. также: Т. 18. С. 277, 284 и др., примеч. 33).
[105] *Бейль П.* Указ. соч. Т. 2. С. 26.
[106] *Декарт Р.* Избр. произведения. С. 189.
[107] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 140. См. также: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 29.
[108] *Бейль П.* Указ. соч. Т. 2. С. 23.

ДИСКУССИЯ ПО ПРОБЛЕМЕ «ФОРМЫ ФОРМ» АРИСТОТЕЛЯ: ОТ ГЕГЕЛЯ ДО НАШИХ ДНЕЙ

Г. М. Адельшин

Представляется бесспорным сходство позиций Аристотеля и Гегеля в таких пунктах, как: 1) принцип «теоретической жизни» Ума и «жизни» спекулятивного понятия; 2) тождество субъекта и объекта в Уме или абсолютном духе [1]; 3) целесообразное устройство Космоса и бытия [2]; 4) сознательное отношение к философии как к доказательной науке [3]; 5) необходимость отыскания «начала» науки и мира [4]; 6) неподвижная фигурность умозаключения и диалектический схематизм понятия (логичность науки и формула троичности); 7) отношение к форме (εἶδος, Gestalt) как к идее вещи, человека или сознания (духа). Вызывают сомнения (и споры) возможность отождествления аристотелевского мышления и мышления мышления с гегелевским самосознанием и понятием [5], сходство психологических теорий Аристотеля и Гегеля, в частности сходство гегелевской «спекулятивности» с «конкретностью» и аристотелевской «энтелехией» [6]. Представляется неверным настаивать на фундаментальном отличии (обусловленном свойством «свободы») гегелевского духа от античного [7], хотя, с другой стороны, вообще неясно, на каком основании можно сравнивать более чем двумя тысячелетиями исторически разделенные системы: не считать же в самом деле влияние Аристотеля на Гегеля следствием действия «философских языковых инстинктов» [8].

© Г. М. Адельшин, 1990