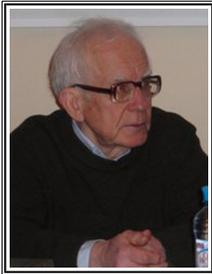


ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Виктор ВИЗГИН

Доктор философских наук, главный научный сотрудник.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

КАРТЕЗИАНСТВО

В статье рассматривается такое значительное направление в философии и науке XVII–XIX вв., как картезианство. В основе его лежит учение Р. Декарта, рецепция, распространение и видоизменения которого в европейских странах происходили в конкретном историко-культурном контексте. Становление и развитие картезианства протекало в острой идейной борьбе, оно прокладывало себе дорогу в условиях упорного сопротивления со стороны перипатетической схоластики. Одни последователи Декарта развивали его физические идеи, стремясь модифицировать картезианский метафизический дуализм таким образом, чтобы привести его к материализму. Другие, напротив, развивали спиритуалистические и идеалистические потенции метафизики Декарта. В статье рассматривается такое течение в картезианстве, как окказионализм (Клауберг, Кордемуа, Лафорж, Гейлинкс), даётся характеристика и оценка картезианской доктрины множественности миров Фонтенеля, анализируется вклад картезианства в культуру и науку вплоть до XIX столетия. Автор подчёркивает инвариантный характер не буквы учения Декарта, а его духа, отпечатавшегося на всей новоевропейской рационалистической традиции вплоть до наших дней.

Ключевые слова: Декарт, ученики Декарта, картезианство, рационализм, механицизм, психофизический дуализм, окказионализм, субстанция, материя, познание

Картезианство: 1) учение Р. Декарта (от латинизированной формы его имени – Cartesius, Картезий), 2) основанное на этом учении направление в философии и естествознании XVII–XVIII вв.

Картина мира Р. Декарта

Основу картезианской системы мира составляет последовательный механицизм: принципы механики тождественны началам самой природы. Характерный для Античности и Средних веков приоритет естественного природного бытия по отношению к вещам искусственным, создаваемым человеком, уступает место их фактическому тождеству у Декарта. По сути дела, между ними существует лишь количественное различие. Основатель картезианства считал, что «трубки, пружины и иного рода инструменты» [9, с. 540] в природе более мелкие, чем в технике, и поэтому, будучи невидимыми для глаз, вынуждают наш ум, *ratio*, обнаруживать их в ней. Таким образом, картезианский механицизм связан прежде всего с его рационализмом, а также и с дуализмом как в онтологии (принцип двух субстанций: протяжённой, *res extensa*, и мыслящей, *res cogitans*), так и в учении о познании (достоверность достигается ясными (*claires*) и отчётливыми (*distinctes*) представлениями ума, а не показаниями органов внешних чувств). Мир, понятый как *machina mundi*, мировая машина, конструируется у Декарта по тем же законам механики и геометрии, что и технические устройства.

Картезианство в философии и культуре Европы XVII–XVIII вв.

В отличие от атомистического механицизма в картезианской системе отсутствует пустота, а протяжённая материя мыслится непрерывной и бесконечно делимой: «Нашу материю можно делить на всевозможные части любой формы, какую только можно вообразить, и каждая из её частей может обладать любым допустимым движением... Не будем однако думать, что отделяя одну часть материи от другой, Бог образовал между ними какую-то пустоту, а представим, что всё различие частей материи, какое он положил, сводится к разнообразию предписанных им движений» [8, с. 198]. Движения передаются механическими соударениями от тела к телу, причём их последовательность замыкается в круг или «вихрь». Все виды движения сводятся теперь к перемещению. А конечным их источником служит Творец мира.

Сформулированные основателем картезианства рационально ясные аксиомы отстаивались им и его последователями до конца, даже если эмпирические аргументы и склоняли к сомнению в их правильности. Так,

например, было в случае споров о наличии пустоты в природе. Сам Декарт подсказал Паскалю его знаменитый эксперимент на горе Пюи-де-Дом для проверки гипотезы об атмосферном давлении как альтернативе схоластическому принципу «боязни пустоты». «Пустота» тогда была обнаружена Паскалем в пространстве над столбиком ртути в трубке, опущенной в сосуд с нею, как это уже ранее было показано Торричелли. Но Декарт и картезианцы продолжали отстаивать принцип непрерывного заполнения пространства материей.

Итак, явления природы можно объяснить, «не обращаясь ни к чему другому... кроме движения, величины, фигуры и расположения» частиц материи [8, с. 193]. Первый закон, или, как говорит Декарт, правило природы, постулируемый в картезианской механике, – это своеобразный принцип инерции («каждая из частиц материи продолжает находиться в одном и том же состоянии до тех пор, пока столкновение с другими частицами не вынудит её изменить это состояние») [8, с. 193]. Второй закон постулирует сохранение количества движения при соударении тел («если одно тело сталкивается с другим, оно не может сообщить ему никакого другого движения, кроме того, которое оно потеряет во время этого столкновения, как не может и отнять у него больше, чем одновременно приобретёт») [8, с. 202]. Гарантом этих законов выступает Творец вселенной, мыслимый постоянным и неизменным («если предположить, что с самого начала он вложил во всю материю определённое количество движения, то следует признать, что всегда сохраняет его таким же») [8, с. 203]. Протяжённости как материи и движения её частиц достаточно для объяснения мира, который дан нам в чувственном опыте. Для полноты объяснения устойчивости физической вселенной Декарт вводит в физику метафизический постулат Бога как гаранта мировой устойчивости, сохранения её фундаментальных принципов.

Отождествление материи мира с протяжённой субстанцией означало, что в картезианской картине мира нет места для изменчивых качественных определённостей вещей и единственно допустимыми различиями частей материи оказываются лишь чисто геометрические формы и свойства, присущие математическим объектам. Качественное своеобразие вещей мира сведено основоположником картезианства всецело к количественным различиям. Картезианскую картину мира поэтому следует назвать континуалистской и геометрической.

Как единообразен и внутренне прост картезианский мир, точно так же прост и универсален и картезианский ум или разум. Картезианский разум, понимаемый как «здравомыслие» (*bon sens*), действует по одним и тем же правилам во всей природе (исключая сверхъестественный мир), сила его в его подобии божественному разуму, ибо он вложен в человека самим Богом, выступающим гарантом истинности результатов его применения. Оба разума, человеческий и божественный, описываются Декартом с помощью метафоры света – человеческий разум как «естественный свет», а божественный – как «свет веры».

Последовательный механицизм картезианства вёл к редукционистской картине мира, в которой бесконечно качественное его наполнение сводилось к геометрическо-количественному механическому началу. «В мире, по Декарту, – говорит М. Шелер, – нет ничего, кроме мыслящих точек и мощного механизма, подлежащего геометрическому изучению» [22, с. 175]. Такой последовательно проведённый взгляд на мир означал радикальный переворот в философии и науке.

Картезианство представляет собой уникальный синтез традиций и новаторства, отвечающий самым актуальным запросам «духа времени», когда не без посредства оккультных течений, пробуждённых Ренессансом, рождалась новая наука. При этом традиционная идущая от Аристотеля картина мира с геоцентрической птолемеевской космологией и квалитативистской физикой уступала место новому образу механистически устроенной бесконечной Вселенной с экспериментальной математической физикой. Глубочайший кризис религиозного сознания, начатый Реформацией, в XVII в. продолжался в самой острой форме, ставившей под вопрос само выживание народов Европы. В этих условиях рождается проект Нового времени (модерна), одним из самых значимых фигур в выдвигении которого был французский мыслитель, укрывшийся в соседней Голландии. Одной из первых версий этого проекта была идея Великого восстановления наук и построения на земле «царства человека» (*Regnum hominis*), развивавшаяся прежде всего в Англии Фр. Бэконом на основе философии эмпиризма. На континенте же преобладала тенденция к рационалистической философии, и в её рамках предлагались проекты универсальной реформы знаний и общества. Самым первым и самым выдающимся реформатором-рационалистом и был основатель картезианства. Поэтому все картезианцы так или иначе полемизировали с философией эмпиризма и сенсуализма, отстаивая верховенство разума в познании. Хотя сам Декарт, испытавший нападки как католических, так и протестантских теологов, в беседе с Бурманом говорил, что основанную на догматизированном Аристотеле схоластику «надо прежде всего уничтожить» [33, р. 1398], картезианство в немалой степени базировалось на некоторых понятиях схоластической философии, пусть и значительно модифицированных. В ещё большей мере, чем у самого Декарта, разрыв со схоластикой произошёл у отдельных его последователей. Если Декарт ещё удерживал в себе доверие как к «свету веры», так и к «естественному свету разума», то уже некоторые его близкие ученики и последователи утрачивают эту классическую гармонию.

Учение Декарта нашло блестящих пропагандистов и талантливых сторонников прежде всего в университетах Голландии, в которой были опубликованы все сочинения основателя картезианства. Ещё при его жизни его учение официально преподавалось и распространялось в университетах Утрехта и Лейдена, встречая, однако, при этом яростное сопротивление их властей. Здесь у Декарта сложился небольшой круг верных друзей и учеников, воспринявших основы его философии от него лично. Легендарная

пфальцграфиня Елизавета (1618–1680), после трагических событий Тридцатилетней войны укрывшаяся в приютившей её Голландии, была одной из самых замечательных учёных женщин тогдашней Европы. Она глубоко восприняла учение Декарта, который с ней переписывался, стараясь с помощью стоической морали утешить её в переживаемых ею бедствиях. К сожалению, её письма философу после его смерти были переданы семье принцессы и в результате оказались утраченными. Декарт посвятил ей свое итоговое сочинение («Принципы философии», 1644). Из него следует, что лучшим знатоком его учения, способным понимать его математические рассуждения так же, как и метафизические, он считал именно принцессу Елизавету. Это она, будучи настоятельницей протестантской общины в Герфордене (Вестфалия), превратила её в настоящую школу картезианства, в которую принимали всех желающих независимо от вероисповедания, лишь бы их интересовала новая философия. Принцесса поддерживала круг главных учеников и последователей Декарта, переписывалась с известными мыслителями, на которых сильно повлияла его философия (например, с Н. Мальбраншем).

Другом и учеником Декарта был также доктор медицины Хендрик Деруа (Régius) (1598–1679). Сначала он читал частные лекции по медицине и философии, в основу которых положил учение Декарта. Их успех привёл к тому, что ему была предложена кафедра теоретической медицины и ботаники Утрехтского университета, ставшего первым университетом Европы, в котором стало преподаваться новое философское учение. Декарт считал его лучшим своим учеником. Но после прочтения его трудов «Основания физики» (1646) и «Объяснение человеческого ума» (1647) он публично подверг их критике. Уже после смерти Декарта вышла в свет главная работа Деруа «Естественная философия» (1654), представляющая собой картезианскую систему природы на основе механистических принципов его учителя. В том, что касается собственно физики, механики, астрономии, голландский врач остался верен идеям Декарта. Но в метафизике и в гносеологии он существенно с ним разошёлся. Во-первых, Деруа выводит за рамки выдвигаемой им «естественной философии» все бестелесные сущности, начиная с Бога, о котором так много говорил Декарт. Во-вторых, он сомневается в правоте метафизического дуализма Декарта, допуская, что душа может пониматься как модус телесной субстанции, которую он склонен рассматривать как единственную. При этом атрибуты протяжённости и мышления он признаёт различными, но не в качестве самостоятельных субстанций. В-третьих, он значительно отходит и от декартовской гносеологии, отрицая наличие в уме врождённых идей: общие понятия, универсалии могут возникать из уже ранее приобретённых идей и новых наблюдений. Соответственно Деруа отвергает и онтологическое доказательство бытия Бога, включённое Декартом в его метафизическое учение. Всё это свидетельствует о том, что главный голландский последователь Декарта сделал решительный шаг если и не прямо к атеизму, то во всяком случае к деизму и материализму (см.: [17, с. 254]).

В развитие основанного на рационалистическом учении Декарта метода познания существенный вклад внесли французские представители янсенизма, вошедшие в историю как философы школы Пор-Рояля А. Арно (1612–1694) и П. Николь (1625–1695). Ещё при жизни основателя картезианства методологические и гносеологические основания его учения были усвоены Арно, написавшим, однако, при посредничестве Мерсенна, возражения на декартовские «Метафизические размышления». Написанный Арно и Николем трактат «Логика, или искусство мыслить» (1662) на длительное время стал общепризнанным учебником логики.

Картезианство прокладывало себе дорогу в умах европейцев в условиях упорного сопротивления со стороны прежде всего перипатетической схоластики. Восхищение пионерскими идеями Декарта сталкивается одновременно с резко отрицательным отношением к ним. В той же Голландии, в которой картезианство расцвело быстрее, чем в других странах Европы, оно вызвало ранний и мощный протест. Образцом нападок на новое направление стало дело против Декарта, которое возглавил первый профессор теологии в Утрехте Гисберт Воэций. Настороженность по отношению к новой философии усиливалась в условиях ожесточённых религиозных споров, происходивших в тогдашней Европе. Так, для Воэция католицизм основателя картезианства подспудно служил обстоятельством, отягчающим «преступность» его учения. Как консервативно настроенные протестантские учёные круги, так и католические, придерживающиеся схоластической традиции и аристотелизма, как бы соревновались в негодуящем отрицании новаторских идей Картезия. В Марбурге университет официально запрещает философскому факультету изучать философию Декарта, аналогичные решения принимают и другие университеты. Во Франции иезуиты склоняли Сорбонну к запрету преподавания его учения, что встретило поддержку в королевском совете. Книги Декарта были внесены Римско-католической церковью в запретительный список (*Index*), правда, с оговоркой *donec corrigatur* (пока не будут исправлены). Голландский реформатский теолог Пётр Мастрихт, называвший философию Декарта настоящей «гангреной», в дальнейшем сетовал на безнадежность борьбы с картезианством, этой опасной «болезнью», ставшей всех покорившей модой [19, с. 121].

Но официальные запрещения и подобная далёкая от научной дискуссии полемика только способствовали росту интереса к новому учению. Восприятие учения Декарта претерпевает крутой поворот в 70-е гг. XVII в., когда «появляются панегирики в честь новаторов» [19, с. 121], самым радикальным среди которых в области метафизики и естествознания был основатель картезианства. «Пройдёт полвека, – пишет П. Азар, – и поначалу преследуемые, запрещаемые, проклинаемые и гонимые ученики Декарта возвращаются, занимают кафедры, читают лекции, получают все почести: власть приходит к ним самим» [44, р. 119]. Как отмечал уже в XVIII в. Д'Аламбер, философия Декарта сначала с неистовством преследовалась, а затем принималась уже со слепой верой и с распростёртыми объятиями [29, р. 8].

Картезианство проникает уже не только в учёные сочинения и философские трактаты, но и в поэзию [24, р. 280–281]. Декарт и его школа внесли определяющий вклад в становление классицизма во Франции, культура которой во второй половине XVII в. задавала ценностные образцы всей Европе. Характерно, что с 1664 г. французская академия живописи и скульптуры приоритетом в художественной стратегии считает сведение эстетики к универсальным ценностям разума, резко очерченной формулировкой которых мир обязан картезианству. Для эстетики классицизма, в которую картезианство внесло ощутимый вклад, характерно то, что общее и абстрактное получают в ней все права гражданства и привилегии перед единичным и конкретным, причём не только в изобразительном искусстве, но и во всей культуре. Так, например, кодификатор классицистической поэтики Н. Буало призывал решительно отбрасывать любую «ненужную подробность» в поэтическом произведении подобно тому, как картезианцы решительно абстрагировались от чрезмерного в их глазах многообразия мира, стремясь свести его к немногим началам механистического и геометрического характера. А Н. Пуссен, по слову В. Кузена, настоящий «философ живописи», изображая библейский сюжет, сознательно опускал его конкретные исторические детали. Новое направление в философии становится не просто привлекательным учением, популярной интеллектуальной установкой, но и законодателем культурной жизни в самых разных её областях, а не только в философии и науке. Кажется, что в последние десятилетия XVII в. почти всё учёное сословие западной Европы проникнуто картезианским духом.

Если философствующие врачи и естествоиспытатели в своём истолковании учения Декарта в значительной степени склонялись к деизму и материализму (Х. Деруа, Ж. Ламетри (1709–1751)), то существовало и другое направление в картезианстве, сохранявшее идею Бога в метафизике; к представителям его следует отнести прежде всего философов-оппортунистов.

Картезианцы-оппортунисты XVII столетия

Оппортунизм (от лат. *occasio* – ‘повод, случай’) – течение в картезианстве XVII в., представители которого стремились усовершенствовать метафизическое учение Декарта о взаимодействии двух субстанций, исходя из невозможности непосредственного воздействия их друг на друга. Каждая субстанция способна давать лишь повод (*occasio*) для деятельного проявления противоположной субстанции, а действующей причиной их взаимодействия может быть только Бог. Основные представители – И. Клауберг в Германии, А. Гейнликс в Голландии, Л. де Лафорж, Ж. Де Кордемуа и Н. Мальбранш во Франции.

И. Клауберг

Клауберг (Clauberg) Иоганн (24.02.1622, Золинген – 31.01.1665, Дуйсбург) – один из первых картезианцев Германии, оказавший влияние на философию Х. Вольфа. Воспитанный в строго протестантском духе, как картезианец он сформировался в Голландии в Гронингене, где изучал теологию и философию. Во время путешествия во Францию в 1646 г. посещал город Сомюр, где был кружок картезианцев, познакомился с К. де Клерселье, зятем и другом Декарта, издавшим его неопубликованную работу «Трактат о человеке», а также с Лафоржем, написавшим комментарии к этому трактату [24, р. 294]. Картезианскую философию Клауберг изучал у Яна Райя (Raey) в Лейдене. Вернувшись в Германию, он стал профессором философии в университетах Херборна (1649–1651), а затем Дуйсбурга (с 1652). Считая Декарта непревзойдённым авторитетом в философии и мудрости, своей целью Клауберг ставил только распространение и прояснение его учения. Он комментировал «Метафизические размышления» Декарта [24, р. 292], написал речь в его защиту от нападок противников Декарта в Лейдене и Херборне (“*Defensio cartesiana*”, 1652). В трактате «Старая и новая логика» (“*Logica vetus et nova*”, 1654) он рассматривал причины ошибок разума, ведущие к непониманию реальных вещей.

В главном труде “*Elementa philosophiae sive Ontosophia*” (Гронинген, 1647, 2-е изд. 1660) Клауберг сформулировал ключевую идею окказионализма, попытавшись прояснить декартовскую концепцию взаимодействия двух субстанций, т.е. тела и души, посредством «шишковидной железы». Последняя, однако, будучи телесной, не может соединять протяжённую субстанцию с непротяжённой, мыслящей, равно как, в свою очередь, не может это делать и мышление. Необходимо допустить сверхтелесное и сверхмысленное, т.е. божественное, посредничество. Действие тела или движение мысли – только случайные, или «окказиональные», причины соответственно мыслительного акта и телесной активности, а реальной причиной их взаимодействия может быть только «свободная воля Бога» (трактат «О сообщении между душой и телом» (“*Conjunctio animae et corporis*”), 1664).

Благодаря своей «онтософии» Клауберг способствовал введению в научный оборот термина «онтология». Учение о бытии он разрабатывал в традиционных для средневековой философии категориях трансценденталий как высших родов бытия, определяющих то, что «свойственно всем и каждой вещи» [26, р. 283]. Учение о трансценденталиях разрабатывал И.Г. Альстед (J.H. Alsted, 1588–1638), бывший профессор университета в Херборне незадолго до прибытия туда Клауберга.

Ж. де Кордемуа

Кордемуа (Cordemoi) Жеро де (06.10.1626, Париж – 1684, там же), адвокат, происходил из старинного аристократического рода. Войдя в круг парижских картезианцев, слушал лекции Ж. Рого (J. Rohault), физика и зятя К. де Клерселье, распорядителя архива Декарта и его первого издателя. Кордемуа был другом Ж.Б. Боссюэ, по протекции которого стал одним из учителей наследника престола. Избранный в 1675 г. членом Французской академии, в 1683 возглавил её.

Главное сочинение Кордемуа «Шесть рассуждений о различении и союзе тела и души» (4-е изд., 1704) впервые было опубликовано в 1666 г. под заголовком “Le Discernement du corps et de l’âme en six discours pour servir à l’éclaircissement de la physique”. Кордемуа принимает в целом наследие Декарта, но существенно отходит от него в понимании материи, обращаясь к доктрине атомизма. Непрерывность материи сочетается у Декарта с её бесконечной делимостью, которую, как считает Кордемуа, нельзя отчётливо себе представить. Существование же предела делимости означает принятие неделимого, т.е. атома, а соответственно, и пустоты как необходимого условия движения атомов, которое и лежит в основе наблюдаемого физического мира. Движения мира, как и у Декарта, сводятся Кордемуа к чисто механическому перемещению. Кордемуа не употреблял термин «атом», используя обычное для картезианцев понятие «тела» (le corps). Различая понятия тела и материи, Кордемуа первичными считал тела, из соединения (assemblage) которых и образуется материя. Таким образом, в отличие от континуалистской трактовки Декарта материя предстаёт у Кордемуа дискретной, атомистической по своему характеру. Это сблизило Кордемуа с последователями П. Гассенди и вызвало критику со стороны ряда картезианцев.

Субстанция едина во всём первичном «теле» и во всей телесной материи вообще. Делимы только составленные из первичных «тел» их образования, которые Кордемуа разделял на «доли» (portions) и «скопления» (tas). Как и у античных атомистов, первичные «тела» у него могут иметь разные формы. «Тела» одной формы дают при своём сочетании «долю» одной определённой формы, а из первичных «тел» разных форм могут возникать «доли» другой «природы».

В опубликованном в 1668 г. «Физическом рассуждении о речи» (“Un Discours physique de la parole”), в отличие от ранее вышедшего «Различения тела и души», Кордемуа ставит своей целью не познание индивидом самого себя в координатах его тела и души как двух независимых друг от друга субстанций, но рассмотрение речи как средства познания других индивидов, подобных мне самому. Слыша слова других похожих на меня физически существ, я поступаю так же, как они, когда они слышат такие же слова, сказанные в их присутствии. Ключевой проблемой в этом труде выступает соотношение знака и смысла речи. Знаки делятся Кордемуа на знаки естественные (signes naturelles) и знаки по установлению, конвенциональные (signes d’institution), разделяемые на письменные и устные.

Эти три рода знаков обеспечивают социальную связь людей, их способность к совместным осмысленным действиям.

Говорение есть наделение мысли знаками, её выражающими. Первичные знаки – это знаки естественные, жестикуляция и мимика, возникающие вместе с естественно возникающими эмоциями. Этот мир знаков образует первый из всех развившихся впоследствии языков. Такие знаки «связаны естественным образом со страстями, которые душа переживает по поводу (à l'occasion) изменений тела» [27, р. 197]. Таким образом, связь тело – душа – знак является не причинной, а окказиональной. Такого же рода связь устанавливается и между знаками и их смыслом. Соответствие слов смыслам устанавливается и проверяется людьми, но обеспечивает реальность коммуникации только Бог, для которого их движения, как телесные, так и психические, служат лишь поводами для Божественной доброй воли.

Л. де Лафорж

Лафорж (La Forge) Луи де (1632, Ла-Флеш – 1666, Сомюр), врач, один из самых известных во Франции учеников Декарта. Учился в коллегии иезуитов Ла-Флеш, окончил медицинский факультет университета в Анжере. Был практикующим врачом в Сомюре, где находилась протестантская академия, среди профессоров которой было немало последователей Декарта. На её базе возник кружок картезианцев, в котором Лафорж стал играть заметную роль. По мнению А.А. Кротова, устная лекция Лафоржа, прочитанная им в кругу картезианцев Сомюра в 1658 г., стала «исходным пунктом развития метафизики окказионализма во Франции» [13, с. 54]. Известность к Лафоржу пришла после публикации в 1664 г. декартовского «Трактата о человеке» с его комментариями.

Окказионалистская теория, объясняющая взаимодействие двух картезианских субстанций, изложена Лафоржем в его главном труде «Трактат о человеческом уме, о его способностях и функциях и о его союзе с телом, согласно принципам Рене Декарта» (“*Traité de l'esprit de l'homme et de ses facultés ou fonctions et de son union avec le corps*”, 1666). Следуя в целом строго за Декартом, Лафорж отвергает, однако, причинную связь души и тела, осуществляющуюся у Декарта с помощью «шишковидной железы». Ни душа не может «вмешиваться» в телесную субстанцию, ни тело – в мыслящую и волящую. И хотя они соединены у человека, однако остаются всецело отличными друг от друга. Их связь – это зависимость изменений в одной субстанции от изменений в другой, которая носит опосредованный характер. Чтобы что-то телесное вошло в душевное, душа должна сама обратить внимание на тело. Такой уровень единения души и тела Лафорж называет «моральным союзом». Но необходимым союзом он становится только в силу Божественной воли, поддерживающей полноценный союз тела и души. Божественное посредничество требуется не только в случае отношений души и тела, но для соотношений внутри мыслящей субстанции (смена идей) и внутри субстанции телесной (смена

телесных движений). Таким образом, окказионалистский тезис у Лафоржа носит глобальный характер. «Следует признать, что Бог производит в душе идеи, которые мы в ней наблюдаем по поводу телесных движений, и что Бог в телесном мире производит необходимые движения для того, чтобы ответить на проявленную душой волю» [57, р. 100]. Это не означает, однако, отрицания действий души и тела, ибо без движений тела, равно как и без проявлений воли в душе человека, ни соответствующие идеи в душе, ни соответствующие телесные движения никогда бы не произошли, «так как, если бы тело не имело определённого движения, никогда ум не имел бы соответствующую мысль, и если бы ум не имел бы определённую мысль, быть может, тело также никогда не имело бы соответствующего движения» [45, р. 245].

Окказионалистская идея у Лафоржа не получила глубокого онтологического и гносеологического обоснования. «Лафорж сосредоточился исключительно на разработке учения о человеке, даже и не ставя перед собой задачи построения особой метафизической системы (эта задача была реализована Гейлинксом и Мальбраншем)» [13, с. 65].

А. Гейлинкс

Гейлинкс (Geulincx) Арнольд (31.01.1624, Антверпен – ноябрь 1669, Лейден), голландский философ, учился теологии и философии в католическом Лувенском университете, где преподавал в течение двенадцати лет философию. В Антверпене была опубликована его первая работа “*Arnoldi Geulincx quaestiones quodlibeticaes in utramque partem disputatae*” (1653), в которой он «с грубыми, далёкими от деликатности насмешками и аллегориями критиковал традиционную схоластическую философию, фантазии новых философов и принципы сенсуализма, причём досталось и представителям католической церкви, особенно монашеству» [57, р. 102]. В 1658 г. он переехал в Лейден, принял протестантизм в его кальвинистской версии и до конца жизни преподавал в Лейденском университете.

Гейлинкс – автор ряда произведений, написанных на латинском языке: «Познай себя самого, или Этика» (“*Gnothi se auton sive Ethica*”, 1675), только первая её часть была издана при его жизни (1665). По записям его лекций учениками вышла в свет «Метафизика» (“*Metaphysica vera et ad mentem peripateticam*”, 1691), а также «Физика» (“*Physica vera*”, 1688), «Логика» и другие сочинения. Метафизика, по Гейликсу, состоит, во-первых, из учения о духовной «самости», когда мы как дух познаём самих себя. Это «автология» с её методом интроспекции, самонаблюдения и самоанализа (*inspectio sui, conversio mentis intra se ipsam*). Во-вторых, в метафизику входит «соматология», в которой исследуется целокупность протяжённых, т.е. телесных, «вещей», образующих то, что Гейлинкс называет миром, или вселенной (*universum*) (тела, их движения и взаимодействия). Третьей частью метафизики является «теология», философское учение о Боге. Связь тел в мировое целое обусловлена исключительно отношениями протяжённости.

Иначе обстоит дело с «вещами» духовными, где центром, связывающим их в единство, выступает высшее духовное существо – Бог. Остальные духовные существа выступают как бы его частями, они обнаруживают соответственно несравненно меньшую степень духовности и разумности, чем тот центр, который их объединяет, но тем не менее уже не могут рассматриваться как сотворённые существа: тварным у человека является лишь тело с его протяжённостью.

В своей метафизике Гейлинкс делает определённый шаг по направлению не только к монизму Спинозы, но и к Мальбраншу и Лейбницу. Метафизика у голландского философа является высшей наукой, определяющей все другие знания. Гейлинкс полагает, что телесные вещи – это не части мирового телесного целого, а его модификации, подобно тому как и индивидуальные духи суть модификации высшего духа, каковым является Бог. Атрибут протяжённости он не относит к телесному целому, полагая его присущим только частным телесным вещам. Тем самым мир как телесная тотальность сближается с Богом, что и позволяет говорить о его движении по направлению к Спинозе. Немецкий историк философии Риттер называет этот шаг Гейлинкса «возвышением идеи тела» и добавляет, что «благодаря этому им предвосхищаются идеи Спинозы и Мальбранша... потому что Бог у него может пониматься как телесный» [57, р. 123]. Действительно, Бог Гейлинкса оказывается и высшим духом, и высшим телом, что и позволяет ему служить идеальным посредником между дуалистическими субстанциями, приводя изменения и движения в них в разумное устойчивое согласование. В Боге психофизический параллелизм оказывается недействительным: «параллели» противоположных субстанций в нём как бы «пересекаются». Такое «пересечение» является по сути дела предвосхищением «предустановленной гармонии» Лейбница. Бог в метафизике Гейлинкса оказывается источником всех идей в духе и всех движений в мире. Сотворённые им «вещи», напротив, лишаются этих творческих потенций. Человек не может понять многого из того, что происходит перед ним и в нём самом, поэтому он должен признать, что не он приводит вещи к бытию и в движение и рождает мысли, возникающие в его уме. Ни телесные вещи, ни идеи ума сами по себе не могут быть причинами самих себя, хотя они и названы «субстанциями». Взаимосвязь движений тела и души Гейлинкс уподоблял работе независимых друг от друга часов, ход которых показывает одинаковое время только потому, что они синхронизированы Богом, который тем самым поддерживает контролируемый им порядок, что впоследствии повторил Лейбниц в учении о «предустановленной гармонии». Человек в окказионализме Гейлинкса выступает как зритель в «театре мира», а не как деятель, управляющий его скрытой за кулисами «механикой».

Высшее правило этики Гейлинкса состоит в максиме: «Там, где ты ничего не можешь сделать, не желай ничего». Человек ничего не должен делать для своего личного счастья, а только ради долга. Воля человека должна подчиняться исключительно разуму. Главными добродетелями в его

рационалистической этике выступают усердие, послушание, справедливость и смирение. Такая этика отвечает близкому к кальвинизму религиозному самоопределению.

Б. Фонтенель и картезианская доктрина множественности миров

Во Франции картезианство утверждалось с большими трудностями, чем в соседней Голландии, и распространялось сначала не в университетских кругах (Сорбонна ещё в 1671 г. пыталась убедить парижский парламент запретить преподавание любой философии, кроме аристотелевской), а в светских салонах и Академии наук, образованной в 1666 г. Б. Фонтенель (11.02.1657, Руан – 09.01.1757, Париж), ставший её бессменным секретарём, представил картезианскую доктрину в галантной форме светских бесед («Беседы о множественности миров», 1686), отвечающей вкусам эпохи с характерным для неё культом зрелищ вообще и театра в частности. Так, ещё Декарт подчёркивал, что в «театре мира» он любопытствующий, но не доверяющий своим внешним чувствам зритель, так что сущность явлений природы понимается в этом направлении мысли как закулисная механика мировой «сцены», скрытая от глаз зрителя.

В «Беседах о множественности миров» схвачен сам дух картезианства в эпоху его максимального торжества. Одним из последствий научной революции XVII в. стало рождение жанра научно-популярной литературы, классическим образцом которой явились «Беседы» Фонтенеля. Строгость нового научного разума сочетается в них с «нестрогим» воображением, поскольку гипотетический статус самой идеи о множественности миров связан с отсутствием у неё эмпирической верификации. Такова уже древняя традиция обоснования множественности миров, идущая от Лукреция, Луккиана, Плутарха и продолженная в первой половине XVII в. П. Борелем, Сирано де Бержераком, Ш. Сорелем и Дж. Уилкинсом. Все эти авторы пропагандировали новую науку, прежде всего астрономическую, защищая в той или иной форме тезис о бесконечности вселенной. П. Борель и Ш. Сорель, отстаивая идею множественности миров, оказали влияние на Сирано де Бержерака, а честерский епископ Дж. Уилкинс в своей книге «Открытие нового мира» (“Discovery of a New World”, 1638) выступил «предшественником» Фонтенеля [43, p. 152–153].

Идущая от античных атомистов логика обоснования множественности миров, основу которой составляет принцип равноправия возможностей (исономия), выступает у Фонтенеля как принцип “*le pourquoi pas*” («а почему бы и нет?»). К нему в «Беседах» присоединяется и принцип полноты природного бытия, или принцип непрерывности в творениях природы, ярким представителем которого был Г.В. Лейбниц.

«Беседы» состоят из шести глав («вечеров»), в которых автор даёт отчёт своему другу о приятных размышлениях-разговорах под ночным небом, кото-

рые он вёл со своей светской собеседницей, вероятно, маркизой де Ла Мезанжер. До Фонтенеля жанр умозрительного путешествия по звёздным мирам уже существовал во французской культуре, Фонтенель же трансформирует его, переходя от романа-трактата синкретического барочного типа (например, у Сирано де Бержерака) к изящной галантно-научной прозе.

По Фонтенелю, все небесные тела, исключая солнца, которые освещают миры, обитаемы (влияние идеи о самозарождении живого, оправдывавшей тезис о вездесущности жизни во Вселенной). Присоединяясь к античной традиции, он считает, что бесконечная производящая мощь природы не может быть праздною. Кроме того, любое явление на Земле и на небе должно объясняться исключительно механическими силами, поэтому моделью миров у него выступают часы: «Вселенная в большом масштабе является тем, чем часы в малом». Живое не является исключением: организм – тоже машина.

Теория познания, заявленная в «Беседах», опирается на тезис: «Вся философия основывается на двух вещах – любопытстве ума и слабости зрения» [37, р. 64]. Картезианство Фонтенеля предстаёт перед читателем «Бесед» в формах театрального зрелища, являющегося продуктивной метафорой мира и его познания: природа – это «великолепный спектакль, напоминающий оперу». Опираясь на геометрически и механически ориентированный разум, человек стремится проникнуть за кулисы мирового спектакля, в скрытую от его глаз «театральную машинерию». Мировой спектакль, самым эффектным проявлением которого выступает блестящее звёздами-мирами небо, представляет собой гармонический синтез «великолепия» (*magnificence*) и «экономии» (*épargne*). Логика фонтенелевской мысли предстаёт здесь как сочетание принципов тождества и различия: если тяготение или гравитационное притяжение тел как проявление начала тождества падает с ростом расстояния между телами, то разнообразие тел, напротив, возрастает вместе с увеличением расстояния между ними. Но одновременно в концепции «Бесед» присутствует и докартезианская логика аналогий и подобий, восходящая к ренессансным представлениям, в силу чего всякая закономерная эволюция небесных тел исключается и космические миры «Бесед» оказываются статичными.

Фонтенель в своей картине мира использует идеи физики Декарта, в частности принцип континуальности, отсутствия пустоты и теорию вихрей. Кроме того, он допускает населённость планет живыми существами, следуя в этом античной традиции множественности миров. Аналогия и метод экстраполяции вместе с идеей «усовершенствования» выступают основными методологическими средствами обоснования связи внеземных миров между собой. Познание видимого мира служит условием проникновения в мир невидимый. Наш мир воспринимается как образец для догадок об иных мирах. Так, например, мир пчёл, изучаемый на Земле, выступает основой для представления инопланетных миров во Вселенной. Картины миров, рисуемые в «Беседах», являют собой бесконечно размноженные копии земного мира в его различных аспектах, демонстрируя гармонию единства и различия в природе и создавая приятный для глаз и ума спектакль.

Защищаемая Фонтенелем идея бесконечной вселенной и множественности обитаемых миров передавалась традицией от Античности до Нового времени. Оживая благодаря Н. Копернику и Дж. Бруно, она распространяется поначалу скрытым образом в XVI в. и к концу XVII столетия, можно сказать, торжествует в сознании учёного сообщества. Но и в эту эпоху подобные идеи подвергаются критике со стороны схоластического богословия, влиятельного в университетах. Так, один из защитников перипатетических «субстанциальных форм» Маресий (Maresius) нападал на голландских картезианцев Бурмана и Виттихия (Wittichius) за то, что они принимали тезис о населённости Луны живыми существами, подобными нам, землянам. Основанием этого служила теологическая невозможность принять догмат об искуплении для подобных существ [24, р. 284].

В эпоху торжества картезианства во второй половине XVII в. теория бесконечности вселенной и множественности миров (притом обитаемых), как и всё радикально новое, для простоты приписывается Декарту. Имя Дж. Бруно остаётся несколько неудобным для публичной циркуляции, что видно, например, по письмам Лейбница, тогда как имя Декарта становится вполне приемлемым для этого. «Как быстро, – говорит Артур Лавджой, – даже учёные умы забыли о первооткрывателях новой космографии и приписали всю честь её разработки Декарту, можно понять из речи Аддисона, произнесённой в 1693 в Оксфорде. Декарт был тем, говорит Аддисон, “кто разбил стеклянные сферы, которые воздвигло над нами причудливое воображение античности” и “кто не пожелал более оставаться в хрустальных стенах тесного Аристотелева мира”» [15, с. 128].

В «Беседах» тема множественности миров предстаёт одновременно и как литературный приём, необходимый для пропаганды передовой науки в обществе, и как собственно научный сюжет. В этой амбивалентности, когда литература сплавлена с наукой, а экспериментальное познание вплетено в умозрительную ткань, и состоит неповторимое своеобразие этого блистательного труда Фонтенеля.

Картезианство как инвариант западного духа

Картезианство стало главным новаторским направлением философско-научной мысли континентальной Европы середины XVII в. вплоть до XVIII столетия. Картезианский взгляд на вещи, проведённый с последовательностью, ясностью и уверенностью в своей правоте, означал радикальный переворот в теоретическом мышлении. Знание, в котором Декарт и его сторонники решили навести всеохватывающий рациональный порядок, было в начале XVII столетия, по слову Ортеги-и-Гассета, «настолько перегружено всевозможными дефинициями, классификациями, аргументами, что в этой непроходимой чаще не удавалось обнаружить набор ясных и простых мыслей, которые помогли бы человеку действительно сориентироваться» [16, с. 307]. В картезианстве мощно прозвучала воля

западного европейца к решительному упрощению культурных и познавательных ориентиров в новой исторической ситуации, когда из интеллектуального брожения Ренессанса возникало новое, опирающееся на математику и эксперимент природознание, фундаментом которого должна была стать прежде всего механика. Механистический дух картезианства, ставший новым универсализмом к концу XVII в., вступил в непростое соотношение с универсализмом христианства, остававшегося и после Ренессанса и Реформации главным стержнем европейской культуры. В учении Декарта доказывалось бытие Бога и бессмертие души, и этот его аспект, воспринятый Н. Мальбраншем с огромным энтузиазмом, был в полной мере осуществлён им в своей философии. Вместе с тем западная культура усвоила картезианство как рационалистическую квазирелигию с высоким градусом агрессивности по отношению к тому, что она считает своим конкурентом и соперником. Амбиции картезианского рационализма не ограничились свержением с «трона» интеллектуальной культуры Аристотеля, они бросали вызов и христианской теологии.

Картезианцы различались между собой и по своим религиозным воззрениям, и по философским предпочтениям, и по базовому образованию или профессии. Среди них были и теологи, и светские учёные, занимавшиеся физикой или медициной, и профессора философии. Всё это сказывалось на выборе тех сторон в учении основателя картезианства, которые они или ученически комментировали, или же стремились творчески развить. Одни из них сосредотачиваются на физических концепциях учителя, стремятся подчинить мыслящую субстанцию субстанции протяжённой, делая шаг к сведению картезианского дуализма к материалистическому монизму (Х. Деруа). Другие пытаются развить спиритуалистические и идеалистические потенции метафизического учения Декарта (Мальбранш, Гейлинкс). Во второй половине XVII в. появляются выросшие из критики Декарта такие мощные фигуры, как Б. Спиноза, с одной стороны, и Г.В. Лейбниц – с другой. Но их философские учения не приводят к исчезновению Декарта из круга «вечных спутников» новоевропейской мысли.

Картезианская физика, существенно повлиявшая на физику И. Ньютона, «этого разрушителя картезианской системы» (Вольтер), в конце концов уступила ей место в естествознании XVIII в. Но учение о методе, правилах для руководства познающего ума, принцип методического сомнения, наконец, идея субъекта как мыслящего «Я» (*cogito*) и связанная с ней дуалистическая метафизика – это онтогносеологическое «ядро» творчества Декарта будет долгое время питать новоевропейскую мысль, стимулируя её развитие в новых условиях. В середине XIX в. французский историк философии Ж. Симон так оценивал судьбу картезианства: «Картезианство как система устарело, и это навсегда, но картезианский дух вечен. После самого Декарта картезианский дух жил у Мальбранша, соединившись у него с Платоном; он продолжался у Спинозы, в преобразованном виде мы его находим и у Лейбница; он пронизал своим влиянием, которому невозможно сопротивляться, даже системы, созданные для его разрушения»

[64, р. XLVI]. Действительно, связь с картезианством сохраняется и в тех новых направлениях мысли, которые спорят с ним.

Таким направлением французской мысли стал спиритуализм Мен де Бирана, выросший из критического усвоения наследия классической рационалистической метафизики XVII в. и спорящих с ней других течений мысли XVII–XVIII вв., представленных разными фигурами от Ф. Бэкона и Локка до Ж.-Ж. Руссо и Кондильяка и Дестюта де Траси. Мен де Биран, подобно Декарту, считает, что в самосознании следует видеть «первоначальный факт», из которого должно следовать всё познание. Но он не согласен с картезианским окказионализмом, отрицающим за самосознанием и неотрывным от него волевым усилием статус источника реальной причинности: «Нужно быть всецело захваченным мнениями системы, чтобы сказать, как Мальбранш, что “я” не может действовать на себя. Внутренний опыт, напротив, научает меня, что я не перестаю действовать на себя через усилие столько, сколько хочу» [49, р. 160].

После выхода в свет книги Борда-Дюмулена «Картезианство, или Истинное обновление наук» [23] спиритуалистическое направление французской философии, следуя по пути, проложенному Мен де Бираном (Т. Жюффруа, А. Гарнье, Ш. де Ремюза и другие), переключает свою методологическую опору с Ф. Бэкона на Декарта [56, р. 76]. В споре со спиритуализмом, который вёл И. Тэн, можно видеть борьбу за право быть наследниками картезианства. И позитивизм вместе со сциентистским натурализмом в духе Тэна, несомненно, имеет больше прав на это, чем спиритуализм позднего Мен де Бирана и его последователей. Французская философия этого времени, осознавая себя естественной хранительницей картезианского духа, не случайно опиралась на такие науки, как механика и математика. В меньшей степени опорой для неё выступали биология и обществознание, разработка которых не была сильной стороной картезианства.

Согласно Х. Арндт, фундаментальную проблему, оставленную философией Декарта для XIX в., разрешил не материализм, а натурализм, основу которого составляет концепт природы как жизни: жизненный процесс, ведомый в организме «жизненными духами» (*esprits animaux*), «смешивается с материей, телесно вбирает в себя *res extensae*, потребляет их и как бы снова возвращает внешнему миру» [2, с. 408]. Живое тем самым оказывается в доминирующей позиции по отношению к вещной материальной протяжённости. Жизнь с её динамической глубиной обретает трудами Кювье и других великих биологов XIX столетия онтологический приоритет перед геометризованной и механизированной внешностью «вещей». «Виталистический» натурализм, соединившийся с историцизмом, на основе глубокого обновления всего комплекса наук о природе и обществе оформляет оппозицию картезианскому духу в широко понимаемой «философии жизни», преодолевшей апории дуализма, механицизма и геометризма. Но картезианский дух в своём тяготеющем к материализму изводе оживает в XX в. в преображённом виде в структурализме, неопозитивизме,

аналитической философии и в редукционистских теориях, пытающихся свести сознание к физико-химическим структурам. В таком «протеистическом» присутствии картезианского духа в истории западной философии и состоит его инвариантность.

Список литературы

1. *Айтон Э.Дж.* Картезианская теория тяжести // У истоков классической науки: Сб. статей / Отв. ред. А.Н. Боголюбова. М.: Наука, 1968. С. 35–63.
2. *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Библихина. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
3. *Арно А., Лансло К.* Грамматика общая и рациональная Пор-Рояля. М.: Прогресс, 1990. 273 с.
4. *Арно А., Николь К.* Логика, или Искусство мыслить, где помимо обычных правил содержатся некоторые новые соображения, полезные для развития способности суждения. М.: Наука, 1991. 412 с.
5. *Блэкуэлл Дж.* Законы движения Декарта // Физика на рубеже XVII–XVIII вв.: Сб. статей. М.: Наука, 1974. С. 9–30.
6. *Вдовина Г.В.* Кордемуа // Православная энциклопедия: в 56 т. Т. 37. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2015. С. 656–661.
7. *Визгин В.П.* Идея множественности миров: очерки истории. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. 329 с.
8. *Декарт Р.* Мир, или Трактат о свете // *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 179–249.
9. *Декарт Р.* Начала философии // *Декарт Р.* Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950. С. 409–544.
10. *Декарт Р.* Человек / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2012. 192 с.
11. *Койре А.* Ньютон и Декарт // *Койре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / Пер. с фр. Я.А. Ляткера; общ. ред. А.П. Юшкевича. М.: Прогресс, 1985. С. 204–266.
12. *Кротов А.А.* Философия Мен де Бирана. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2000. 103 с.
13. *Кротов А.А.* Мальбранш и картезианство. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2012. 318 с.
14. *Круглов А.Н.* Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века. М.: Феноменология-Герменевтика, 2008. 439 с.
15. *Лавджой А.* Великая цепь бытия. М.: Дом интеллектуал. кн., 2000. 372 с.
16. *Ортега-и-Гассет Х.* Вокруг Галилея // *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды / Сост., предисл. и общ. ред. А.М. Руткевича. М.: Весь мир, 1997. С. 233–403.
17. *Соколов В.В.* Европейская философия XV–XVII веков. М.: Высш. шк., 2003. 427 с.
18. *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии: в 2 т. Т. 1. СПб.: Наука, 2006. 448 с.
19. *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии: в 2 т. Т. 2. СПб.: Наука, 2006. 531 с.
20. *Фишер К.* История Новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. СПб.: ТОО «Мифрил», 1994. 526 с.
21. *Фонтенель Б.* Рассуждения о множественности миров // *Фонтенель Б.* Рассуждения о религии, природе и разуме. М.: Мысль, 1979. С. 68–172.

22. Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 129–194.
23. *Bordas-Dumoulin J.B.* Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences: 2 vols. Vol. 1. P., 1843. 523 p.
24. *Bouiller F.* Histoire de la philosophie cartésienne: 2 vols. Vol. 1. P., 1868. 643 p.
25. *Clauberg J.* Logique nouvelle et ancienne. P.: Vrin, 2007. 320 p.
26. *Clauberg J.* Opera omnia philosophia: 2 Bds. Bd. 1. Amsterdam: Georg Olms Verlag, 1691. 640 p.
27. *Cordemoy G. de.* Oeuvres philosophiques. P.: P.U.F., 1968. 384 p.
28. *Costabel P.* Démarches originales de Descartes savant. P.: Vrin, 1982. 197 p.
29. *D'Alambert.* Oeuvres: 2 vols. Vol. 2. P., 1805.
30. *Damiron J.P.* Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle: 2 vols. Vol. I. P.: Hachette, 1846. 521 p.
31. *Damiron J.P.* Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle: 2 vols. Vol. II. P.: Hachette, 1846. 840 p.
32. Descartes et le cartésianisme hollandais. Études et documents. P.: P.U.F., Amsterdam: Ed. Françaises, 1951. 311 p.
33. *Descartes R.* Oeuvres et Lettres / Présentées par A. Bridoux. P.: Gallimard, 1953. 1421 p.
34. *Dibon P.* Sur l'histoire de la philosophie cartésienne. Groningen, 1955.
35. *Dick Steven J.* Plurality of Worlds. The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 246 p.
36. *Dugas R.* La mécanique au XVIIe siècle. Neuchâtel: Griffon, 1954. 620 p.
37. *Fontenelle B.* Entretiens sur la Pluralité des Mondes. Digressions sur les Anciens et les Moderns. Oxford: Clarendon press, 1955. 218 p.
38. *Geulincx A.* Opera philosophica: 3 vols. Vol. 1 / Ed. J.P.N. Land. The Hague: Martinus Nijhoff, 1891.
39. *Geulincx A.* Opera philosophica: 3 vols. Vol. 2 / Ed. J.P.N. Land. The Hague: Martinus Nijhoff, 1892.
40. *Geulincx A.* Opera philosophica: 3 vols. Vol. 3 / Ed. J.P.N. Land. The Hague: Martinus Nijhoff, 1893.
41. *Geulincx A.* Choix de textes. P., 1970.
42. *Geulincx A.* Ehique / Ed. H. Bah-Ostrowiecki. Tournhout: Brepols, 2010.
43. *Harth E.* Cyrano de Bergerac and the Polemics of Modernity. London & New York: Columbia University Press, 1970. 288 p.
44. *Hazard P.* La crise de la conscience européenne 1680–1715. P.: Fayard, 1961. 429 p.
45. *La Forge L. de.* Oeuvres philosophiques. P.: Presses universitaires de France, 1974. 422 p.
46. *Lattre A.* L'occasionalisme d'Arnold Geulincx. P.: Minuit, 1967. 648 p.
47. *Lee S.* Occasionalism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/> (дата обращения: 23.01.2020).
48. *Lenoble R.* Mersenne ou la naissance du mécanisme. P.: Vrin, 1943. 489 p.
49. *Maine de Biran M.F.P.* Oeuvres. T. 11 / Publ. par P. Tisserand. P.: Ladrance, 1940.
50. *McColley G.* The seventeenth century doctrine of plurality of worlds // Annals of Science. 1936. Vol. 1. No. 4. P. 385–430.
51. *Monchamp G.* Histoire du Cartésianisme en Belgique. Bruxelles et St. Trond: F. Hayez, 1886. 644 p.
52. *Mouy P.* Le développement de la physique cartésienne (1646–1712). P.: Vrin, 1934. 343 p.

53. *Nadler St.* Occasionalism: Causation among the Cartesians. Oxford: Oxford University Press, 2011. 256 p.
54. *Pfleiderer E.* Leibnitz und Geulincx: Mit besonderer Beziehung auf ihr beiderseitiges Uhrenglechniss. Tübingen, 1884. 73 p.
55. *Prost J.* Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne. P.: Paulin, 1907. 277 p.
56. *Ravaisson F.* De l'habitude. La philosophie en France au XIX-ème siècle. P.: Fayard, 1984. 367 p.
57. *Ritter H.* Histoire de la philosophie moderne: 8 vols. Vol. 1 / Trad. française par P. Challemeil-Lacour. P.: Ladrance, 1861.
58. *Rodis-Lewis G.* L'âme et l' corps chez Descartes et ses successeurs: la naissance de l'occasionalisme // Les études philosophiques. 1996. No. 4. P. 437–452.
59. *Rousset B.* Geulincx entre Descartes et Spinoza. P.: Vrin, 1999. 224 p.
60. *Ruler H. van.* Arnold Geulincx (1624–1669) // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://www.iep.utm.edu/geulincx/> (дата обращения: 12.03.2020).
61. *Scheib A.* Zur Theorie individueller Substanzen bei Geraud de Cordemoy. Frankfurt a/M: P. Lang, 1997. 249 p.
62. *Schmaltz T.M.* Early Modern Cartesianisms: Dutch and French Constructions. Oxford: Oxford University Press, 2017. 392 p.
63. *Schmitz G.* Mystische Wurzeln der Geulincsschen Philosophie. Bonn, 1944.
64. *Simon J.* Introduction // Œuvres de Descartes: Nouvelle édition collationnée sur les meilleurs textes par M. Jules Simon. P., 1842. XLVII, 562 p.
65. Spinoza and Dutch Cartesianism / Ed. W. van Bunge. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. 311 p.
66. *Watson R.A.* Downfall of Cartesianism 1673–1712: A Study of Epistemological Issues in Late XVII Century Cartesianism. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. 172 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Viktor VIZGUIN

DSc in Philosophy,
Chief Researcher. RAS Institute of Philosophy.
Gonchamaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

CARTESIANISM

The paper is devoted to the analyses of the Cartesianism that was the most important direction in the philosophy and science of the XVII and first half of the next century. Reception, expansion and modification of the Descartes' doctrine was going in the concrete social and cultural context. Author shows that Cartesianism is the unique synthesis of the tradition and innovation in the epoch of scientific revolution. His coming-to-be had passed in the sharp struggle with the peripatetic Scholasticism. The different currents in the Cartesianism such as the occasionalism (Clauberg, Corde-moy, Laforge, Geulincx) are considered by the author. In addition to this Fontenelle's doctrine of the plurality of worlds and others contributions of Cartesianism in the philosophy and European culture are considered too.

Keywords: Descartes, Descartes' followers, Cartesianism, rationalism, mechanism, mind-body dualism, occasionalism, substance, matter, knowledge

References

1. Arendt, H. *Vita activa, ili O deyatel'noi zhizni* [Vita activa, or About Active Life], trans. V.V. Bibikhin. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 437 pp. (In Russian)
2. Arnauld, A. & Lancelot, Cl. *Grammatika obshchaya i ratsional'naya Por-Royalya* [Por-Royal's General and Rational Grammar]. Moscow: Progress Publ., 1990. 273 pp. (In Russian)
3. Arnauld, A. & Nicole, P. *Logika, ili Iskusstvo myslit', gde pomimo obychnykh pravil sodержatsya nekotorye novye sobrazheniya, poleznye dlya razvitiya sposobnosti suzhdeniya* [Logic, or the Art of thinking, which, in addition to the usual rules, contains some new considerations useful for the development of the faculty of judgment]. Moscow: Nauka Publ., 1991. 412 pp. (In Russian)
4. Ayton, E.J. "Kartezianskaya teoriya tyazhesti" [Cartesian Theory of Gravity], *U istokov klassicheskoi nauki* [At the Origins of Classical Science], ed. A.N. Bogolyubova. Moscow: Nauka Publ., 1968, pp. 35–63. (In Russian)
5. Blackwell, J. "Zakony dvizheniya Dekarta" [Descartes' Laws of Motion], *Fizika na rubezhe XVII–XVIII vv.* [Physics at the Turn of the XVII–XVIII Centuries]. Moscow: Nauka Publ., 1974, pp. 9–30. (In Russian)
6. Bordas-Dumoulin, J.B. *Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, Vol. 1. P., 1843. 523 pp.
7. Bouiller, F. *Histoire de la philosophie cartésienne*, Vol. 1. P., 1868. 643 pp.

8. Clauberg, J. *Logique nouvelle et ancienne*. P.: Vrin, 2007. 320 pp.
9. Clauberg, J. *Opera omnia philosophia*, Bd. 1. Amsterdam: Georg Olms Verlag, 1691. 640 pp.
10. Cordemoy, G. de. *Oeuvres philosophiques*. P.: P.U.F., 1968. 384 pp.
11. Costabel, P. *Démarches originales de Descartes savant*. P.: Vrin, 1982. 197 pp.
12. D'Alambert. *Oeuvres*, Vol. 2. P., 1805.
13. Damiron, J.P. *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle*, Vol. I. P.: Hachette, 1846. 521 pp.
14. Damiron, J.P. *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle*, Vol. II. P.: Hachette, 1846. 840 pp.
15. *Descartes et le cartésianisme hollandais. Études et documents*. P.: P.U.F., Amsterdam: Ed. Françaises, 1951. 311 pp.
16. Descartes, R. "Mir, ili traktat o svete" [The World, or Treatise on Light], in: R. Descartes, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1989, pp. 179–249. (In Russian)
17. Descartes, R. "Nachala filosofii" [Principles of Philosophy], in: R. Descartes, *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1950, pp. 409–544. (In Russian)
18. Descartes, R. *Chelovek* [Man], trans. B.M. Skuratov. Moscow: Praksis Publ., 2012. 192 pp. (In Russian)
19. Descartes, R. *Oeuvres et Lettres*, présentées par A. Bridoux. P.: Gallimard, 1953. 1421 pp.
20. Dibon, P. *Sur l'histoire de la philosophie cartésienne*. Groningen, 1955.
21. Dick, Steven J. *Plurality of Worlds. The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 246 pp.
22. Dugas, R. *La mécanique au XVIIe siècle*. Neuchâtel: Griffon, 1954. 620 pp.
23. Fisher, K. *Istoriya Novoi filosofii. Dekart: Ego zhizn', sochineniya i uchenie* [History of the New Philosophy. Descartes: His Life, Writings, and Teaching]. St. Petersburg: Mifril Publ., 1994. 526 pp. (In Russian)
24. Fontenelle, B. "Rassuzhdeniya o mnozhestvennosti mirov" [Reasoning about the Multiplicity of Worlds], in: B. Fontenelle, *Rassuzhdeniya o religii, prirode i razume* [Arguments about Religion, Nature, and Reason]. Moscow: Mysl' Publ., 1979, pp. 68–172. (In Russian)
25. Fontenelle, B. *Entretiens sur la Pluralité des Mondes. Digressions sur les Anciens et les Moderns*. Oxford: Clarendon press, 1955. 218 pp.
26. Geulincx, A. *Opera philosophica*, Vol. 1. The Hague: Martinus Nijhoff, 1891.
27. Geulincx, A. *Opera philosophica*, Vol. 2. The Hague: Martinus Nijhoff, 1892.
28. Geulincx, A. *Opera philosophica*, Vol. 3. The Hague: Martinus Nijhoff, 1893.
29. Geulincx, A. *Choix de textes*. P., 1970.
30. Geulincx, A. *Ehique*, ed. H. Bah-Ostrowiecki. Tournhout: Brepols, 2010.
31. Harth, E. *Cyrano de Bergerac and the Polemics of Modernity*. London & New York: Columbia University Press, 1970. 288 pp.
32. Hazard, P. *La crise de la conscience européenne 1680–1715*. P.: Fayard, 1961. 429 pp.
33. Koyré, A. "N'yuton i Dekart" [Newton and Descartes], in: A. Koyré, *Ocherki istorii filosofskoi mysli. O vliyaniy filosofskikh kontseptsii na razvitie nauchnykh teorii* [Essays on the History of Philosophical Thought. On the Influence of Philosophical Concepts on the Development of Scientific Theories], trans. Ya.A. Lyatker. Moscow: Progress Publ., 1985, pp. 204–266. (In Russian)
34. Krotov, A.A. *Filosofiya Men de Birana* [The Philosophy of Maine de Biran]. Moscow: Moscow University Publ., 2000. 103 pp. (In Russian)
35. Krotov, A.A. *Mal'bransh i karteziyanstvo* [Malebranche and Cartesianism]. Moscow: Moscow University Publ., 2012. 318 pp. (In Russian)

36. Kruglov, A.N. *Tetens, Kant i diskussiya o metafizike v Germanii vtoroi poloviny XVIII veka* [Tetens, Kant, and the Discussion on Metaphysics in Germany in the Second Half of the Eighteenth Century]. Moscow: Fenomenologiya-Germenevtika Publ., 2008. 439 pp. (In Russian)
37. La Forge, L. de. *Oeuvres philosophiques*. P.: Presses universitaires de France, 1974. 422 pp.
38. Lattre, A. *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx*. P.: Minuit, 1967. 648 pp.
39. Lee, S. "Occasionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/>, accessed on 23.01.2020].
40. Lenoble, R. *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. P.: Vrin, 1943. 489 pp.
41. Lovejoy, A. *Velikaya tsep' bytiya* [The Great Chain of Being]. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ., 2000. 372 pp. (In Russian)
42. Maine de Biran, M.F.P. *Oeuvres*, T. 11. P.: Ladrangé, 1940.
43. McColley, G. "The seventeenth century doctrine of plurality of worlds", *Annals of Science*, 1936, Vol. 1, No. 4, pp. 385–430.
44. Monchamp, G. *Histoire du Cartésianisme en Belgique*. Bruxelles et St. Trond: F. Hayez, 1886. 644 pp.
45. Mouy, P. *Le développement de la physique cartésienne (1646–1712)*. P.: Vrin, 1934. 343 pp.
46. Nadler, St. *Occasionalism: Causation among the Cartesians*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 256 pp.
47. Ortega y Gasset, J. "Vokrug Galileya" [Around Galilee], in: J. Ortega y Gasset, *Izbrannye trudy* [Selected Works], ed. A.M. Rutkevich. Moscow: Ves' mir Publ., 1997, pp. 233–403. (In Russian)
48. Pflleiderer, E. *Leibnitz und Geulincx: Mit besonderer Beziehung auf ihr beiderrsetiges Uhrengleichniss*. Tübingen, 1884. 73 pp.
49. Prost, J. *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*. P.: Paulin, 1907. 277 pp.
50. Ravaisson, F. *De l'habitude. La philosophie en France au XIX-ème siècle*. P.: Fayard, 1984. 367 pp.
51. Ritter, H. *Histoire de la philosophie moderne*, Vol. 1. P.: Ladrangé, 1861.
52. Rodis-Lewis, G. "L'âme et l'corps chez Descartes et ses successeurs: la naissance de l'occasionalisme", *Les études philosophiques*, 1996, No. 4, pp. 437–452.
53. Rousset, B. *Geulincx entre Descartes et Spinoza*. P.: Vrin, 1999. 224 pp.
54. Ruler, H. van. "Arnold Geulincx (1624–1669)", *Internet Encyclopedia of Philosophy* [<https://www.iep.utm.edu/geulincx/>, accessed on 12.03.2020].
55. Scheib, A. *Zur Theorie individueller Substanzen bei Geraud de Cordemoy*. Frankfurt am Main: P. Lang, 1997. 249 pp.
56. Scheler, M. "Polozhenie cheloveka v kosmose" [The Position of Man in Cosmos], in: M. Scheler, *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 129–194. (In Russian)
57. Schmaltz, T.M. *Early Modern Cartesianisms: Dutch and French Constructions*. Oxford: Oxford University Press, 2017. 392 pp.
58. Schmitz, G. *Mystische Wurzeln der Geulincsschen Philosophie*. Bonn, 1944.
59. Simon, J. "Introduction", *Œuvres de Descartes: Nouvelle édition collationnée sur les meilleurs textes par M. Jules Simon*. P., 1842. XLVII, 562 pp.
60. Sokolov, V.V. *Evropeiskaya filosofiya XV–XVII vekov* [European Philosophy of the XV–XVII Centuries]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 2003. 427 pp. (In Russian)
61. Spektorsky, E. *Problema sotsial'noi fiziki v XVII stoletii* [The problem of Social Physics in the XVII Century], Vol. 1. St. Petersburg: Nauka Publ., 2006. 448 pp. (In Russian)

62. Spektorsky, E. *Problema sotsial'noi fiziki v XVII stoletii* [The Problem of Social Physics in the XVII Century], Vol. 2. St. Petersburg: Nauka Publ., 2006. 531 pp. (In Russian)

63. *Spinoza and Dutch Cartesianism*, ed. W. van Bunge. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. 311 pp.

64. Vdovina, G.V. "Kordemua" [Cordemoy], *Pravoslavnaya ehntsiklopediya* [Orthodox encyclopedia], Vol. 37. Moscow: "Orthodox Encyclopedia" Church Research Center Publ., 2015, pp. 656–661. (In Russian)

65. Vizguin, V.P. *Ideya mnozhestvennosti mirov: ocherki istorii* [The Idea of Multiple Worlds: Historical Essays]. Moscow: LKI Publ., 2007. 329 pp. (In Russian)

66. Watson, R.A. *Downfall of Cartesianism 1673–1712: A Study of Epistemological Issues in Late XVII Century Cartesianism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. 172 pp.