УДК 141.132 DOI: 10.24151/2409-1073-2021-1-82-95

Единство рациональных и иррациональных аспектов творческого мышления (от Р. Декарта к философии всеединства)[1]

[1]С.Н. Семенов, [2]Д.С. Семенова

[1]Уфимский федеральный исследовательский центр РАН «УФИЦ РАН», Уфа, Россия

[2]Башкирский государственный медицинский университет «БГМУ», Уфа, Россия

semenov777@mail.ru

Соотношение рационального и иррационального в деятельности человека является актуальной проблемой, в том числе для современных методов моделирования общества. Понятие классического рационализма, предложенное Рене Декартом, одним из основоположников европейской философии Нового времени, стало предметом дискуссий в XX веке. В статье рассматриваются основные идеи Декарта с позиции осмысления его творческого процесса при помощи концепции цельного знания философии всеединства. Авторы приходят к выводу о возможности выявления органичного соединения во всяком творческом мышлении понятийно-вербальных, эстетически-образных и аксиологически-нормативных моментов, синтеза рациональных и иррациональных компонентов через общую диалектическую организацию мышления.

Ключевые слова: рационализм, мышление, всеединство, цельное знание, творчество, иррациональное, диалектика.

Unity of rational and irrational aspects of creative thinking (from R. Descartes to the philosophy of all-unity)

[1]S.N. Semenov, [2]D.S. Semenova

[1]Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences «UFIC RAS», Ufa, Russia

[2]Bashkir State Medical University «BSMU», Ufa, Russia

semenov777@mail.ru

The Ratio of rational and irrational in human activity is an urgent problem, including for modern methods of modeling society. The traditional understanding of the theoretical positions of one of the founders of Modern European philosophy, R. Descartes, as classical rationalism, became the subject of discussion in the XX century. Considering the main ideas of R. Descartes from

[1] Статья подготовлена в рамках выполнения плана НИР УФИЦ РАН по государственному заданию Министерства науки и высшего образования РФ.

the position of understanding his creative process in the spirit of the ideas of integral knowledge of the philosophy of all-unity-allows an organic connection in any creative thinking, conceptual-verbal, aesthetic-figurative and axiological-normative moments, the synthesis of rational and irrational components through a common dialectical organization of thinking.

***Keywords*:** rationalism, thinking, all-unity, integral meaning, creativity, irrational, dialectics.

Проблема соотношения рационального и иррационального в человеческой деятельности имеет не только теоретическое, но и большое практическое значение. Моделирование общественных процессов при помощи цифровых технологий, исходящее из идей всецело рационального поведения людей (в особенности в экономической сфере), оказывается недостаточно близким к реальности, поэтому все шире разрабатываются и применяются модели с «ограниченной рациональностью» социальных акторов [1]. Полагаем, что понять соотношение рационального и иррационального, а также их сложную природу, можно, обращаясь к проблеме творчества, причем на примере работ именно Рене Декарта, от которого и полагают начала современные формы европейского рационализма.

Сразу отметим, что несмотря на то, что Рене Декарт традиционно признается основателем современного европейского рационализма, споры о его методе мышления возникают достаточно часто, в том числе и в современности. Т. В. Торубарова подчеркивает особенно яркое экзистенциально-личностное преломление поиска истины в его философии, также выделяя в ней связи необходимого воображения» со «строгим исчислением и систематическим наблюдением и, одновременно, обращая внимание на то, что «поэтизирующее мышление становится все менее явным в новой науке» [2, с. 112—113]. Против традиционного восприятия философии Декарта как проявления техноморфности (техницизма в понимании человека) выступал и М. Хайдеггер, обращавший особое внимание на антропологизм его идей [3, с. 19]. А.С.Пономаренко считает смысловым стержнем рационалистического метода Декарта внимание к данным интуиции [4, с. 59].

Н. А. Чащегорова, следуя мнению самого Р. Декарта, утверждает, что его интуиция — это естественный свет разума, — не чувственный, а интеллектуальный [5, с. 35]. Напротив, И. С. Нарский отмечал, что Декарт первым стал различать интеллектуальную и чувственную интуицию, в то же время ссылаясь на работы К. Твардовского[2], пишет: «во всяком умственном представлении всегда есть некоторый момент представления чувственного» [6, с. 89—90]. В связи с идеями Декарта В. В. Соколов[3] подчеркивает нераздельность <...> собственно интеллектуального и чувственного компонентов знания, нередко приводящих к величайшим открытиям [7, с. 26]. Таким образом, заявленный самим Рене Декартом последовательный рационализм, оказывается тесно связанным с не вполне рациональными моментами мышления [8, с. 8].

В данной статье нас интересует реальный ход творческой мысли Рене Декарта, что требует пояснения: о какой мысли и в каком аспекте идет речь? Дело в том, что в процессе осмыслении творчества выделяются три важных аспекта: а) личностно-психологический, во многом индивидуально-единичный

[2] К. Твардовский — основатель Львовско-Варшавской школы аналитической философии, автор работ: Idee and Perception. Wien, 1892; Логико-философские психологические исследования. Москва, 1997.

[3] Василий Васильевич Соколов — советский и российский философ, специалист по истории зарубежной философии. Доктор философских наук (1962), профессор. Заслуженный профессор МГУ (1994). Действительный член (академик) РАЕН.

феномен во всех его сложных переплетениях; б) культурно-исторический феномен, определяющий общее направление мысли, дух эпохи, т.е. определенная общественная ситуация; в) существенные, инвариантные способы преобразования предмета мысли, их характеристики [9, с. 25]. Первое — предмет психологии. Он исключительно сложен для адекватной реконструкции. Известно, что творить и, одновременно, анализировать свои действия — невозможно. Из описания различных творческих озарений, нельзя вывести какие-либо закономерности, т.к. речь изначально идет о сугубо индивидуальных интуициях. Сам Декарт несколько раз пишет о том дне, когда он начал понимать «основания чудесного открытия» [10, с. 574] и что именно произошло в спокойный день в теплой комнате [11, с. 256], но уточняет, что вывод какой-либо закономерности весьма сложен.

Второй аспект приоритетен для истории культуры, в данном случае он исследуется историками философии и науки, в плане становления в трудах Р. Декарта и ряда других философов и ученых основной парадигмы науки Нового времени.

С позиции философии и методологии творчества нас интересует прежде всего третий аспект, естественно, с учетом влияния на него двух других. Таким образом, в данном случае мы рассматриваем мышление не как индивидуально-психологический процесс и не как общие мыслительные ориентиры эпохи. Нас интересует именно творческое мышление Р. Декарта, но в плане включения в него различных духовных способностей, которые используются для получения итоговых взглядов, в которых часто, по разным причинам, определенные моменты не берутся во внимание, а другие — подчеркиваются.

Как известно, «я мыслю, следовательно существую»[4] Рене Декарта имеет не только философски-теоретическое, но и общекультурное значение, став фундаментом европейского рационализма, философии Нового Времени. Очевидно и его влияние на «британский эмпиризм», порождавшее самые различные духовные феномены этого диалектического взаиморазвития. Возьмем ключевой тезис Дж. Беркли: «существовать — значит быть воспринимаемым»[5]. Это явная антитеза формулы Декарта, причем теоретическая модель его иллюзорного мира стала у Беркли картиной реального. Здесь существуют лишь души и их ощущения (вещи), а место злокозненного гения занял сам всеблагой Бог, как верховная причина и душ и их ощущений [6, с. 130]. Рационализм и эмпиризм органично соединились в основаниях науки и культуры Нового времени. В этой роли они вытесняли из сферы теоретического мышления образно-ценностные компоненты и субъективно-личностное отношение к познанию, исходя из парадигм абстрактно-всеобщих способов «чистого» мышления разумного субъекта и «чистой доски»[6] его чувственности, наполняемой эмпирическим опытом из внешнего мира. Кульминацией этого типа мышления стала философия французского Просвещения XVIII века. После начала усиливаться обратная тенденция — в формах немецкого диалектического идеализма и откровенно иррационалистических концепций [35]. Во второй половине XX века делаются теоретически значимые попытки кардинально переосмыслить классическое философское наследие, в том числе и в плане

[4] Cogito ergo sum (с лат. — «Я мыслю, следовательно, я есмь», или «я мыслю, следовательно, я существую») — философское утверждение Рене Декарта, фундаментальный элемент западного рационализма Нового времени.

[5] Согласно Беркли, формула «существовать — значит быть воспринимаемым» применима лишь к объектам чувственно воспринимаемого мира.

[6] Tabula rasa (чистая доска лат.) Концепцию tabula rasa в развернутом виде сформулировал Локк в 1690 году. Он считал, что разум новорожденного ребенка не содержит врожденных мыслей и принципов. Человеческое понимание возникает из чувственных ощущений и жизненного опыта

соотношения рациональных и иррациональных его компонентов. В этом аспекте интересно обсуждение основы философии Р. Декарта на его родине — видными представителями постмодерна — М. Фуко, Ж. Деррида и Р. Левинасом. Эта дискуссия специально рассмотрена Л. Н. Карачевцевой, в качестве ключевого момента отмечающей в ней выявление в декартовском *cogito*[7] соединения разума/логоса с безумием/ неразумием [12].

М. Фуко весьма традиционно считает рационализм Р. Декарта несовместимым с какими-либо формами безумия. Напротив, Ж. Деррида считает, что в самом обосновании *cogito* у Р. Декарта возникает возможность безумия, присущая всякому знанию вообще. Прежде всего она проявляется в радикальном сомнении, особенно в появлении «злокозненного гения» иллюзий, причем безумие ситуации не преодолевается наличием *cogito* [13, с.89]. Согласно Ж. Деррида *cogito* связано с осознанием возможности выхода за пределы всего сущего и мыслимого, «<...> выходом к неопределенному, к Ничто или Бесконечному», что является безумием для рационалистического логоса [13, с. 92].

Ж. Деррида утверждает, что происходит сосредоточение «сил неразумия» вокруг *cogito* и считает, что сам Декарт принимает угрожающие силы безумия как противоположное начало философии [13, с. 98]. Подобна и точка зрения Э. Левинаса. Он считает, что в своем порыве к Богу, как бесконечности, которую неспособно в принципе охватить рациональное мышление, сознание оборачивается против себя и становится выходом в подспудную глубину, постоянно соотносясь с бессознательным, как мерцание света, что и происходит с *cogito* Р. Декарта [14, с. 41—42].

Главным возражением М. Фуко на интерпретацию Ж. Деррида является утверждение об отсутствии спонтанности появления мотивов безумия в рассуждениях Р. Декарта, искусственность их введения: эпизод появления злого гения является сознательным упражнением, контролируемым, подчиненным и осуществленным от начала и до конца размышляющим субъектом, который никогда не позволяет застать себя врасплох [15, с. 174].

Д. Б. Голобородько особенно подчеркивает, что в споре французских философов о *cogito*, анализируется и само размышление как особая форма [16, с. 49]. Соответственно и мы считаем возможным, с учетом данной теоретически значимой полемики, обращение к осмыслению формы размышления Р. Декарта, как к вполне актуальной и сегодня проблеме.

Методологические основания этого осмысления будут следующими:

• Элементы деконструкции (в духе идей Ж. Деррида), но не содержания и формы текста а, при помощи герменевтики способа мышления (направленной не на выяснение что было или что хотел сказать автор, а на анализ того как и каким образом он сформировал свои выводы) — предположить о реальном ходе мысли, на котором основывается текст.

• идей Р. Декарта с позиций проблематики творческих процесса, акта, мышления в целом, лежащего в основе его текстов.

• Рассмотрение соотношения рационального — иррационального с диалектических позиций, как конкретных синтезов противоположностей.

• Использование методологических идей философии всеединства, прежде всего концепции цельного знания.

В появлении на рубеже XIX — XX веков философско-методологических подходов с позиций всеединства и постмодернизма мы видим реализацию определенных общих тенденций. Они заключаются в отказе от попыток

[7] Cogito (лат. «мыслю», «думаю»; praesens indicativi activi от лат. инфинитива cogitare — «мыслить», «думать») — понятие, введённое в философию Р. Декартом, обозначающее всякий рефлексивный акт сознания субъекта, то есть акт сознания — представление, мысль, желание и т. п. — в наличии которого субъект отдаёт себе отчёт, «обнаружение сознанием себя самого в любом из своих опытов».

построения абсолютно законченных философских систем, пытающихся дать полное знание о мироздании; отход от формирования исключительно понятийно-информационного-вербального-логического компонента культуры и человеческой духовности в осмыслении жизни; стремление к всестороннему постижению бытия, свободному многообразию духовно-культурной активности. Это, так или иначе, требует преодоления гипертрофированного рационализма, дошедшего в XX веке в лице аналитической философии до предельно развитых форм, которые сами начали порождать иррационализм, все более из определения недостатков рационально-научной мысли (а также ориентировавшихся на ее идеал классических форм искусства и морально-правовой мысли) превращающегося не только в ее альтер-эго, но и в подлинный источник ее творческого развития (логический контекст обоснования и не логический контекст открытия).

И философия постмодернизма, и философия всеединства выходят за пределы сугубо рационалистического понимания мира, стремясь достичь максимальной широты и всесторонности в новых путях его постижения. Здесь у них выявлены как общие черты, так и существенные различия. Если постмодернизм заменяет единое и единообразие многим и разнообразным, доходящим до хаотичности, фрагментарности и произвольности подходов, то концепции всеединства ориентируется на сверхцелостность, на поиск органичного соединения различного, разнородного и даже противоположного, причем не разрушаемого и исчезающего, а сохраняемого и возвышаемого (неподавляющее обобщение — объединение). Соответственно, эти два подхода оказываются в определенном плане полярными противоположностями — всеразличие и всеединство. А их совместное историко-культурное действие заключается в одновременном отрицании и разрушении имеющихся духовных структур, вместе с их сохранением и возвышением в новой органичной целостности. Мы полагаем, что оба эти подхода должны быть поняты и, даже, дополнены, на основании более глубокого и универсального варианта диалектики, являясь, в то же время сторонами единого философски-культурного противоречия. Считаем, что определенные моменты постмодернизма и всеединства позволяют построить новый методологический подход к осмыслению такой проблемы, как внутреннее содержание творческого мышления. В данном случае мы предлагаем использовать некоторые моменты деконструкции Ж. Деррида для осмысления способов построения классической философии, а затем — рассмотреть полученные результаты в духе идей всеединства.

Почему именно деконструкция? Нам, в этом случае, не подходят герменевтические подходы, так как нас не интересует ни что именно хотел сказать автор, ни что именно он сказал. Нам интересно: как, каким образом он создал то содержание, которое он высказал. Именно этот аспект деконструкции, из многочисленных и разнородных ее характеристик, представляется значимым в нашем подходе — раскрытие способа и материалов построения рационально-логического целого мысли; вскрытие того, что вытеснено, репрессировано логоцентрической мыслью; содержательное понимание того компонента творческой мысли, который является «не-мыслью», а образно эстетическими и ценностно-аффективными ее аспектами и его соотношения с «мыслью». В отличие от классической деконструкции наш вариант не ориентирован на уникальные действия, а ориентирован на определенную методическую организацию, а также не ограничивает себя исключительно рамками рассматриваемого текста, но направлен на поиск того, что находится «за» текстом и «до» него, т.е. на создавший его творческий процесс, следы которого содержатся в признанных творческими достижениями идеях и рассуждениях известных авторов.

В духе приемов деконструкции будет полезно обратится не только к основным образцовым произведениям Р. Декарта, оформленными в том стиле, который он считал, в соответствии с критериями своего времени, наиболее подходящим для восприятия ученой публикой — также и к более маргинальным, перефирийным, частным или черновым, личным текстам, в которых часто можно найти больше следов подлинного творческого процесса.

Обратим внимание, что в классических трудах Р. Декарта мы можем найти явные примеры привлечения в процесс теоретического поиска образных и ценностных компонентов. В различных текстах, написанных как рабочие заметки, или не доведенных до публикации работах, часто более явно видны реальные способы построения главных идей и решения проблем, различимы основания и механизмы развертывания целостного творческого мышления.

Исходным орудием мысли Рене Декарта, преодолевающим его сомнение, выступает интуиция. Она четко отличается от зыбкого свидетельства чувств и от обманчивого суждения неправильно слагающего воображения и характеризуется как: «...понимание *conceptum* ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем...», которое «... порождается одним лишь светом разума...» [17, с. 84]. Именно таковой истиной, основоположением мышления, преодолевающего самое радикальное сомнение в реальности мира он и считает положение: «Я мыслю, следовательно, я существую...» [11, с. 269].

К этому положению критически относится В. С. Соловьев, поскольку самодостоверность наличного сознания не доказывает реальность сознающего субъекта как чего-то субстанционального, духовного по природе [18, с. 776], ведь он может пониматься лишь как формальный субъект, условно объединяющий некий психический поток переживаний. Мы можем вспомнить и учение буддизма — нет личности, есть лишь совокупность воспоминаний. Он считает, что подобная самодостоверность субъекта психики реализовалась в том случае, если бы существовало сознание творческой деятельности нашего «я» в самом возникновении его представлений, чувств, желаний и т.д. [18, с. 784].

Глубоким заблуждением философы всеединства считают заключение достоверного бытия исключительно в познающем или мыслящем сознании в *cogito*, поскольку откровение реальности как всеединства самой себе совершается в сфере бытия, а познающий- это реальность, форма или характер бытия который совсем не имеет своим существенным определяющим признаком познавание. Таким образом, чистое *cogito* не соответствует реальному человеку как субъекту познания. В итоге, как считает С. Л. Франк, чистое *ego*, как оно мыслится в декартовским «*cogito ergo sum*, не имеет ничего общего с живой человеческой личностью, с индивидуальной внутренней жизнью [19, с. 322—323]. Поэтому, говоря о великом значении переворота, совершенного в западной философии Картезием, В. С. Соловьев полагает, что форма рассудочной отвлеченности осталась преобладающей и в новой философии [20, с. 76]. Выйти из подобной отвлеченности, т.е. абстрактности понимания человека и его духовной деятельности, согласно философии всеединства, можно при достижении цельного знания. В. С. Соловьев считал, что материал истинной философии как цельного знания дается всей совокупностью явлений как мистических, так равно психических и фактических. При этом они должны получить *форму* всеобщей цельной истины, сосредоточиться в универсальных идеях. [21, с. 203]. Важно, что мистика у В. С. Соловьева понимается весьма широко, сближаясь с художественным постижением мира. Поэтому А. Ф. Лосев связывает основной мистический или художественный образ у Вл. Соловьева с историей мировой символики

и образами мировых писателей [22, с. 503]. Соответственно, В. С. Соловьев как высшую форму истинного познания, ведущего к цельному знанию, понимает интуицию или умственное созерцание, причем отмечая их связь с художественным творчеством («Как наблюдение, так и отвлечение или обобщение необходимы для разработки художественных идей, но не для их создания...») [21, с. 205]. Некоторые представители философии всеединства особенно внимательны к эстетически-образным аспектам познания. В этом аспекте цельное знание подобно моделям «сверх» — или «над» сознания (эти модели созданы В. П. Симоновым и М. Г. Ярошевским), концепция которого в настоящее широко используется при изучении творчества [34].

Исходя из этих идей философии всеединства, постараемся провести специфическую деструкцию знаменитого *cogito* Р. Декарта. Мы стремимся не замыкаться на тексте, а наоборот, пытаемся проникнуть «за» текст, смоделировать, хотя бы схематично, ходы и характер породившей его творческой мысли. Подобное рассмотрение известного текста Г. В. Ф. Гегеля — начала его «Логики» показало то, что классическая диалектика («бытие» — «ничто» — «становление») реализуется не только связью логических категорий, а также и эстетико-символическими и ценностными факторами целостного творческого мышления. Однако этот процесс, с включением не-рациональных компонентов, имеет единую и вполне ясную диалектико-логическую структуру [23, с. 124].

Поиски в *cogito* Р. Декарта аспектов безумия, иного чем логос, и, вообще, иррационального — вполне обоснованы. Творческое мышление целостно, — оно совмещает понятийно-информационные, ценностные и нравственные, художественно-эстетические, образные компоненты. Оно осуществляет диалектико-символическое движение, отнюдь не лишенное логики, но реализующее определенную сверхлогику, соединяющую вместе все разнородные аспекты подобного мышления единой диалектикой.

Прежде всего отметим, что Р. Декарт, основывая свои рассуждения на ясном усмотрении, в котором мы видим мышление в эстетических образах, отнюдь не ограничивает себя рационалистической логикой, а широко привлекает воображение [35]. Например, рассматривая одну из ключевых проблем его системы — категорию протяжения тел, он уточняет: «мы не признаем никаких философских сущностей, которые действительно были бы недоступны воображению» и далее — «отныне мы не будем ничего предпринимать без помощи воображения» [17, с. 135]. Вся грандиозная диалектическая космология Рене Декарта, с его «шарами» света и «вихрями», которую оценивают и как «прямую, хотя и отдаленную предшественницу гипотезы Канта-Лапласа [24, с. 126], появление в обсуждении достоверности чувственности «злокозненного гения» абсолютной иллюзии [25, с. 20]; да и знаменитые животные-механизмы — это яркие проявления мощной эстетико-символической стороны творческого мышления, не останавливающегося в своем последовательном развертывании перед самыми парадоксальными выводами.

Творческая мысль Р. Декарта движется вперед отнюдь не только понятийной логикой. Значительную роль в ней играют эстетико-образные мысленные эксперименты, а также определенные ценностно-нормативные ориентиры-регуляторы. Подобными методологическими ценностями являются и радикальное сомнение, отвергающее всякие необоснованные, хотя и общепринятые положения; и сама идея ясности и отчетливости как критерия истинности; также

введение в чувственность всеблагого Бога[8].

Отметим, что Декарт в понимании роли воображения и чувственности в человеческом мышлении отнюдь не ограничивается их характеристиками как обманчивого суждения и зыбкого свидетельства, как в его классическом определении интеллектуальной интуиции, где именно эти моменты явно специально акцентированы для подчеркивания специфики его методологии. Однако в других рассуждениях он дает целую концепцию конструктивной роли воображения и чувственности в их взаимодействии с разумом, — собственно и *cogito* Р. Декарта включает в себя всю осознаваемую духовно-психическую активность. Прежде всего, и скрытая, внутренняя сторона природных явлений и, даже, определенные духовные явления — познаются при помощи чувственных образов, как показывающих скрытое и существенное, так и наглядно моделирующих нематериальное и ненаглядное. Р. Декарт пишет: «Человек познает природные явления только через их подобие вещам, подпадающим под его чувства. Наилучшим и наиболее глубоким философом является тот, кто с наибольшим успехом сопоставляет искомые вещи с результатами чувственного опыта» [10, с. 576]. Это и есть познание природы. Познание духа также требует объективации, материализации, модельного воплощения осмысливаемых явлений. Согласно Р. Декарту: «Так же как воображение пользуется образами для познания тел, так и разумение привлекает различные чувственные тела для вещественного воплощения духовного, например, образы ветра, света» [10, с. 575]. Р. Декарт формулирует общий вывод: «чувственные вещи весьма подходят для понимания высших духовных олимпических сфер: ветер означает дух; движение во времени — жизнь, свет — познание, тепло — любовь, мгновенное действие — акт творчества» [10, с. 575]. Полагаем, что в данном случае Р. Декарт не ограничивает образно-чувственное в мышлении лишь иллюстративно-аллегорическими функциями, но отмечает их эвристическую роль в проникновении в глубинные, существенные, неявные стороны не только природных, но и духовных явлений через аналогии и моделирование, мысленные эксперименты. Более того, роль чувственности и воображения в познании Р. Декарт связывает не столько с обыденными их проявлениями, но с эстетически-художественными образами, причем вполне осознавая непривычность для многих ученых такого понимания. Он пишет: «Может показаться удивительным, что великие мысли чаще встречаются в произведениях поэтов, чем в трудах философов». Это, согласно Р. Декарту, связано с тем, что вдохновение от воображения у поэтов быстрее различает основы формирования знания, чем разум у философов [10, с. 575]. В этой связи необходимо обратить внимание и на значимое внимание Р. Декарта к искусству. Так, в 1619г. в письме и К. И. Бекману, он в качестве своих занятий выделяет рисование, военную архитектуру и фламандский язык, а также написание «Краткого курса музыки» [27, с. 581]. Говоря же о своем разочаровании в традиционной схоластической учености, Р. Декарт пишет, что «он полностью оказался от учебников начиная с 1613 г. и целиком отдался изучению художественной литературы» [10, с. 579].

Если эти положения и свидетельства самого философа относятся к раннему периоду его творчества, то подобные идеи сохранились и в его зрелом творчестве. Например, в работе «Разыскание истины посредством естественного света», относящийся к 30-м — 40-м гг. XVII века, он иллюстрирует свои

[8] «Все наши представления или понятия должны иметь какое-либо основание истины, ибо невозможно, чтобы Бог, всесовершенный и всеправедный, вложил их в нас без такового» [11, с. 273]; Ведь — «...Бог — всеблагий источник истины... и раз мы созданы им, то способность отличать истинное от ложного, которую он нам даровал, не может вводить нас в заблуждение...» [26, с. 421].

мысли примерами из действий живописца и фразами из театральных комедий [28, с. 162—163], а также рассуждает об «истинных богатствах наших душ» [28, с. 154]. Значимым не только биографически представляется и то, что Р. Декарт связывал процесс познания и со «страстями», (т.е. эмоциями), и с моральными нормами (истина как этический ориентир в различных сферах жизни). Как считает И. С. Нарский, для Р. Декарта: «мышление есть моральная деятельность не только по достигаемым им результатам, но и по самому своему качеству, ибо оно питается самой возвышенной страстью — восхищением (admiration) и радостным удивлением перед истиной» [6, с. 128].

Собственно, ясность, самоочевидность, простота и обоснованность — исходные требования Рене Декарта к подлинной науке — могут пониматься и как методологические принципы и как ценносто-нормативные регуляторы. Ведь он размышлял «о порядке, которому необходимо следовать для обретения мудрости, т.е. истинного знания, связывая функции воли с функциями разума» [10, с. 579]. А понятие воли связано с принятием решений и практикой, основанной на определенных ценностях, регулируемой определенными нормами и, соответственно, оцениваемой.

Сам Декарт был иногда близок к идеям цельного знания, причем и в своих классических произведениях. Так, он описывает силу, посредством которой, мы, собственно, и познаем вещи[9]. Философ считает, что в соответствии со своими различными функциями «эта самая сила называется либо чистым разумом, либо воображением, либо памятью, либо чувством, но строго говоря, она именуется умом, когда она создает в фантазии новые идеи, то имеет дело с уже созданными» [17, с. 117]. Действительно, ведь в *cogito* Декарта включается осознаваемая духовно-психическая активность. Соответственно, у него нет понятий «под» и «над» сознательного в психике, хотя их потенциальное присутствие можно обнаружить. Так, в механистическом объяснении телесных движений человека[10] предвосхищается идея рефлекса И. П. Павлова. При этом явно видны такие уровни психического, как бессознательное, то есть биологические реакции, и подсознание, стереотипные действия, — все то, что получило широкую известность после работ З. Фрейда. В наиболее ясных и отчетливых интуитивных основаниях мысли — то, что позже стало называться «сверх» или «над» сознанием, целостным осознанием идей общекультурного уровня.

Отметим превалирование элемента воображения в исследованиях Рене Декарта. В знаменитой работе «Мир, или трактат о свете», излагается аллегория, *fabie*, в которой, как он полагает, истина выступит достаточно ясно: «Отрешитесь на некоторое время от этого мира, чтобы взглянуть на новый, который я хочу на ваших глазах создать в воображаемых пространствах» [30, с. 196]. Затем, после образа как будто до бесконечности простирающегося моря, видимого с борта корабля, новый мир заполняется бесформенной и почти бескачественной материей «измышленной» по своей фантазии, причем «она заполняет пространства, превосходящие все то, что может представить наше воображение» [30, с. 197].

Не рассматривая всю космологию Р. Декарта, обратим особое внимание на принципиальный момент: в воображаемом мысленном эксперименте появляются образы, которые не может полностью представить воображение. Эта аллегория — не просто наглядная иллюстрация идей для их понятности.

[9] Здесь: Правила для руководства ума (Regulae ad directionem ingenii). Настоящая работа впервые опубликована в 1628 году.

[10] «Все движения, которые <...> не зависят от мышления, должны быть отнесены не к душе, а только к расположению органов» [29, с. 424].

Здесь можно обратиться к аналогичным аспектам творчества другого основателя науки Нового времени, современника Р. Декарта — Г. Галилея, также широко вводившего в науку не только реальные, но и воображаемые, мысленные эксперименты. Эту сторону его деятельности рассматривает В. С. Библер, в очень интересном для нас аспекте. В рассуждениях Г. Галилея выделяется образ окружности бесконечного большого круга [31, с. 309], играющий очень важную роль в возникновении новой логики научного мышления в отличие от средневекового аристотелизма. Отмечается, что Галилей основной логической целью делает формирование такого парадоксального образа, как движения по бесконечно большой окружности [31, с. 316].

Далее выделяются и другие парадоксальные образы — понятия: «единица» — бесконечность; «точка» — бесконечно большой круг; малый круг — бесконечносторонний и бесконечноугольный многоугольник, бесконечный математический континуум; конечная скорость — из бесконечной суммы ускорений и другие [31, с. 320—321]. В итоге следует вывод: эти образы нельзя увидеть в предмете, они доступны только «очам разума», они возникают — в уме — в итоге доведения реальных предметов до такого состояния, которое не может существовать, но которое объясняет существование предметов действительных [31, с. 321]. Соответственно, парадоксален и понятийный статус этих духовных феноменов — они не дедуктивны и не индуктивны, а трансформируют базовые понятия предшествующей логики мышления, выступая как логическое обоснование и аксиома новой логики.

Природа этих парадоксальных, невообразимых образов-понятий, которые мы видим и у Р. Декарта, требует, на наш взгляд, некоторого уточнения, причем связанного с пониманием процессов творческого акта. Заметим, что после Декарта и Галилея науки к XXI веку накопили множество парадоксальных образов-понятий, которые часто называются «непредставимыми», т.е., собственно, «не образами». Полагаем, что в основе этих «ментальных монстров» заложены два важных принципа их построения. Первый — это диалектичность данных понятий-образов, с чем и связана их парадоксальность. Как пишет А. Ф. Лосев, «<...> физики (также математики) слишком спешат с наклейкой унизительного ярлыка парадоксальности на те предметы, в которых они не разбираются, так что когда мы в диалектике говорим о единстве противоположностей как о новом качестве, не содержащемся в этих противоположностях, то для них это парадокс. И поскольку для нас это не парадокс, а элементарное требование диалектической мысли, то все эти упреки в парадоксальности я считаю пустыми и абстрактно-метафизическими» [32, с. 296—297]. Можно в этом случае говорить о метафоричности в научном и ином мышлении. Однако, с нашей точки зрения, хотя использование метафоры в качестве методологического средства осмысления различных сфер вполне эвристично, но это лишь одно из проявлений диалектической методологии, как более общего подхода.

Второй принцип — это эстетически-символический характер данных образов-понятий. Соответственно, непредставимый в качестве реальных чувственных образов предмет мысли — становится вполне представимым в эстетической форме, поскольку искусство являет собой процесс, трансформации явного и наглядного в демонстрацию скрытого и ненаглядного. При этом эстетическое в подобной понятийной образности приобретает эвристический характер поскольку имеет и символическую природу, а символ, как подчеркивает А. Ф. Лосев, является принципом «бесконечного становления» [33, с. 35], т.е. творческого порождения множества взаимосвязанных продуктов творческого акта. Кроме того, символический эстетический образ всегда задает и определенные ориентиры отношения к особенностям творческого продукта

в его дальнейшем развитии, т.е. включает в себя и определенный ценностно-нормативный компонент.

Подобный анализ можно продолжить, но полагаем, что он уже показывает главное — включение в творческую мысль Р. Декарта не только сугубо рациональных, но и символически-эстетически образных, ценностно-нормативных компонентов. Таким образом, спор о содержании *cogito* вполне обоснован — в творческом логосе рационализма присутствует и «иное чем логос». Но оно не являет собой бессознательный или подсознательный феномен, а социально-культурный эстетико-аксиологической природы. С понятийно-вербальным компонентом оно объединяется общими диалектическими структурами развития целостного творческого мышления. В понимании подобного диалектически противоречивого и целостного процесса одновременного совместного действия гетерогенных духовных способностей в творческом акте методологически эффективны именно идеи философии всеединства. Причем в этом органичном соединении рационального и иррационального, объединенном общей диалектикой движения и взаимопереходов понятий, эстетических образов и ментальных ценностных ориентиров целостного творческого мышления реализуется «сверх» или «над» сознание, которое и определяет творческие взлеты мысли [34, с. 141].

Исследование же *cogito* Рене Декарта, ставшего одной из основ новой европейской философии, имеет большое значение для современных проблем информационного общества, в особенности характера и содержания человеческого творческого мышления и методологии разработок искусственного интеллекта.

Литература

1. ***Зулькарнай И.У.*** Государство и ограниченная рациональность населения: формализованные модели. М.: Наука, 2014. 230 с.

2. ***Торубарова Т.В.*** Принцип Р. Декарта как событие личностно-исторического контекста // Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 5 (427). Философские науки. Вып. 52. С. 111—116.

3. ***Маливский А.Н.*** Хайдеггер об антропологических интенциях философствования Декарта // Антропологические измерения философских исследований. 2003. Вып. 3. С. 14—22.

4. ***Пономаренко А.С.*** Внимание к данным интуиции как ведущий принцип гносеологического метода Рене Декарта // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2013. Т. 2. № 1. С. 52—59.

5. ***Чащегорова Н.А.*** Интуитивизм Р. Декарта // Среднерусский вестник общественных наук. 2011. №1. С. 34—37.

6. ***Нарский И.С.*** Западноевропейская философия XVIII века. М.: Высшая школа. 1973. 302 с.

7. ***Соколов В.В.*** Философия духа и материи Рене Декарта // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1989. С. 3—76.

8. ***Мамардашвили М.К.*** Картезианские размышления. М.: Прогресс, 1993. 352 с.

9. ***Семенов С.Н.*** Философско-методологические основы постижения творческого мышления // Методологические проблемы творческой деятельности / Под ред. А. Н. Лощилина, Н. П. Французовой. М.: РФО, 2005. 150 с.

10. ***Декарт Р.*** Небольшие сочинения 1619—1621 гг. // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1989. С. 573—580.

11. ***Декарт Р.*** Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, С. 250—296.

12. ***Карачевцева Л.Н.*** Разум и безумие в структуре картезианского cogito. Три опыта истолкования «Метафизических размышлений» Рене Декарта [Электронный ресурс] // Studia Humanitatis: International Scientific Research Journal. 2013. № 1. URL: http://st-hum.ru/en/node/55 (дата обращения 15.09.19).

13. ***Деррида Ж.*** Письмо и различие. М.: Академический проект. 2007. 495 с.

14. ***Левинас Э.*** От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб: Университетская книга. 2000. С. 7—65.

15. ***Фуко М.*** Мое тело, эта бумага, этот огонь // Голобородько Д. Б. Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. М.: ИФ РАН, 2011. С.148—176.

16. ***Голобородько Д.Б.*** Концепции разума в современной французской философии М. Фуко и Ж. Деррида. М.: ИФРАН, 2011. 177 с.

17. ***Декарт Р.*** Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения: в 2т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 77—153.

18. ***Соловьев В.С.*** Теоретическая философия // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 757—831.

19. ***Франк С.Л.*** Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 181—559.

20. ***Соловьев В.С.*** Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль. 1988, С. 3—138.

21. ***Соловьев В.С.*** Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139—288.

22. ***Лосев А.Ф.*** Владимир Соловьев и его время. 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 2009. 617 с.

23. ***Семенов С.Н.*** Творческий акт: сущность, логика и психология (зарубежные и отечественные подходы) // Философия творчества: ежегодник / ИФ РАН. Сектор философских проблем творчества. М.: ИИнтеЛЛ, 2018. Вып. 4: Лики творчества в многообразии социокультурных практик. С. 113—138.

24. ***Быховский Б.Э.*** Декарт // История диалектики XIV-XVIII вв. М.: Мысль, 1974. С. 116—136.

25. ***Декарт Р.*** Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 16—72.

26. ***Декарт Р.*** Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 314—422.

27. ***Декарт Р.*** Из переписки 1619—1643 гг. // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 581—618.

28. ***Декарт Р.*** Разыскание истины по средствам естественного света // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 154—178.

29. ***Декарт Р.*** Описание человеческого тела. Об образовании животного // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 423—460.

30. ***Декарт Р.*** Мир, или трактат о свете // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 179—249.

31. ***Библер В.С.*** Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога). М.: Политиздат, 1975. 399 с.

32. ***Лосев А.Ф.*** Некоторые терминологические уточнения в области законов диалектики // Диалектика отрицания отрицания. М.: Политиздат, 1983. С. 294—303.

33. ***Лосев А.Ф.*** Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976. 367 с.

34. ***Семенов С.Н.*** Творчество: «под»- или «сверх»сознание? // Вестник РГГУ. Серия: Психология. Педагогика. Образование. 2017. № 1(7). С.135—147.

35. ***Семенов С.Н. Семенова Д.С.*** Рациональность иррационального (от Р.Декарта к философии всеединства) // Декарт и современные формы трансляции научного знания. VI Декартовские чтения: мат-лы международной науч.-практ. конференции. М.: МИЭТ, 2019. С. 192—201.

Поступила 15.12.2020

Семенов Сергей Николаевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра стратегических и междисциплинарных исследований, Уфимский федеральный исследовательский центр РАН «УФИЦ РАН» (проспект Октября, 71, 450054, г. Уфа, Республика Башкортостан, РФ), semenov777@mail.ru

Семенова Диляра Сергеевна — магистр философии, ассистент кафедры философии Башкирского государственного медицинского университета (ул. Заки Валиди 47, 450008, г. Уфа, Республика Башкортостан, РФ), dilyarrra@mail.ru

References

1. *Zul'karnaj I.U.* Gosudarstvo i ogranichennaja racional'nost' naselenija: formalizovannye modeli. M.: Nauka, 2014. 230 s.

2. *Torubarova T.V.* Princip R. Dekarta kak sobytie lichnostno-istoricheskogo konteksta // Vestnik Cheljabinskogo gosudarstvennogo universiteta. 2019. № 5 (427). Filosofskie nauki. Vyp. 52. S. 111—116.

3. *Malivskij A.N.* Hajdegger ob antropologicheskih intencijah filosofstvovanija Dekarta [HEIDEGGER ABOUT THE ANTHROPOLOGICAL INTENTION OF DESCARTES` PHILOSOPHIZING] // Antropologicheskie izmerenija filosofskih issledovanij. 2003. Vyp. 3. S. 14—22.

4. *Ponomarenko A.S.* Vnimanie k dannym intuicii kak vedushhij princip gnoseologicheskogo metoda Rene Dekarta [CONCENTRATION ON THE DATA OF INTUITIVE ACTS AS THE KEY PRINCIPLE OF RENE DESCARTES' GNOSEOLOGICAL METHOD] // Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina. 2013. T. 2. № 1. S. 52—59.

5. *Chashhegorova N.A.* Intuitivizm R. Dekarta // Srednerusskij vestnik obshhestvennyh nauk. 2011. №1. S. 34—37.

6. *Narskij I.S.* Zapadnoevropejskaja filosofija XVIII veka. M.: Vysshaja shkola. 1973. 302 s.

7. *Sokolov V.V.* Filosofija duha i materii Rene Dekarta // Dekart R. Sochinenija: v 2 t. T.1. M.: Mysl', 1989. S. 3—76.

8. *Mamardashvili M.K.* Kartezianskie razmyshlenija. M.: Progress, 1993. 352 s.

9. *Semenov S.N.* Filosofsko-metodologicheskie osnovy postizhenija tvorcheskogo myshlenija // Metodologicheskie problemy tvorcheskoj dejatel'nosti / Pod red. A. N. Loshhilina, N. P. Francuzovoj. M.: RFO, 2005. 150 s.

10. *Dekart R.* Nebol'shie sochinenija 1619—1621 gg. // Dekart R. Sochinenija: v 2 t. T.1. M.: Mysl', 1989. S. 573—580.

11. *Dekart R.* Rassuzhdenie o metode, chtoby verno napravljat' svoj razum i otyskivat' istinu v naukah // Dekart R. Sochinenija: v 2 t. T. 1. M.: Mysl', S. 250—296.

12. *Karachevceva L.N.* Razum i bezumie v strukture kartezianskogo cogito. Tri opyta istolkovanija «Metafizicheskih razmyshlenij» Rene Dekarta [Jelektronnyj resurs] // Studia Humanitatis: International Scientific Research Journal. 2013. № 1. URL: http://st-hum.ru/en/node/55 (data obrashhenija 15.09.19).

13. Derrida Zh. Pis'mo i razlichie. M.: Akademicheskij proekt. 2007. 495 s.

14. Levinas Je. Ot sushhestvovanija k sushhestvujushhemu // Levinas Je. Izbrannoe. Total'nost' i Beskonechnoe. M.; SPb: Universitetskaja kniga. 2000. S. 7—65.

15. *Fuko M.* Moe telo, jeta bumaga, jetot ogon' // Goloborod'ko D. B. Koncepcii razuma v sovremennoj francuzskoj filosofii. M. Fuko i Zh. Derrida. M.: IF RAN, 2011. S.148—176.

16. *Goloborod'ko D.* B. Koncepcii razuma v sovremennoj francuzskoj filosofii M. Fuko i Zh. Derrida. M.: IFRAN, 2011. 177 s.

17. *Dekart R.* Pravila dlja rukovodstva uma // Dekart R. Sochinenija: v 2t. T. 1. M.: Mysl', 1989. S. 77—153.

18. *Solov'ev V.S.* Teoreticheskaja filosofija // Solov'ev V. S. Sochinenija: v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1988. S. 757—831.

19. *Frank S.L.* Nepostizhimoe // Frank S. L. Sochinenija. M.: Pravda, 1990. S. 181—559.

20. *Solov'ev V.S.* Krizis zapadnoj filosofii (Protiv pozitivistov) // Solov'ev V. S. Sochinenija: v 2 t. T. 2. M.: Mysl'. 1988, S. 3—138.

21. *Solov'ev V.S.* Filosofskie nachala cel'nogo znanija // Solov'ev V. S. Sochinenija: v 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1988. S. 139—288.

22. *Losev A.F.* Vladimir Solov'ev i ego vremja. 2-e izd. M.: Molodaja gvardija, 2009. 617 s.

23. *Semenov S.N.* Tvorcheskij akt: sushhnost', logika i psihologija (zarubezhnye i otechestvennye podhody) // Filosofija tvorchestva: ezhegodnik / IF RAN. Sektor filosofskih problem tvorchestva. M.: IInteLL, 2018. Vyp. 4: Liki tvorchestva v mnogoobrazii sociokul'turnyh praktik. S. 113—138.

24. *Byhovskij B.Je.* Dekart // Istorija dialektiki XIV-XVIII vv. M.: Mysl', 1974. S. 116—136.

25. *Dekart R.* Razmyshlenija o pervoj filosofii, v koih dokazyvaetsja sushhestvovanie boga i razlichie mezhdu chelovecheskoj dushoj i telom // Dekart R. Sochinenija: v 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1994. S. 16—72.

26. *Dekart R.* Pervonachala filosofii // Dekart R. Sochinenija: v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1989. S. 314—422.

27. *Dekart R.* Iz perepiski 1619–1643 gg. // Dekart R. Sochinenija: v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1989. S. 581—618.

28. *Dekart R.* Razyskanie istiny po sredstvam estestvennogo sveta // Dekart R. Sochinenija: v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1989. S. 154—178.

29. *Dekart R.* Opisanie chelovecheskogo tela. Ob obrazovanii zhivotnogo // Dekart R. Sochinenija: v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1989. S. 423—460.

30. *Dekart R.* Mir, ili traktat o svete // Dekart R. Sochinenija: v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1989.S. 179—249.

31. *Bibler V.S.* Myshlenie kak tvorchestvo (Vvedenie v logiku myslennogo dialoga). M.: Politizdat, 1975. 399 s.

32. *Losev A.F.* Nekotorye terminologicheskie utochnenija v oblasti zakonov dialektiki // Dialektika otricanija otricanija. M.: Politizdat, 1983. S. 294—303.

33. *Losev A.F.* Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo. M.: Iskusstvo, 1976. 367 s.

34. *Semenov S.N.* Tvorchestvo: «pod»- ili «sverh»soznanie? [CREATIVE WORK. «UNDER»-OR «SUPER»CONSCIOUSNESS?] // Vestnik RGGU. Serija: Psihologija. Pedagogika. Obrazovanie. 2017. № 1(7). S.135—147.

35. *Semenov S.N., Semenova D.S.* Racional'nost' irracional'nogo (ot R.Dekarta k filosofii vseedinstva) [RATIONALITY OF THE IRRATIONAL (FROM R. DESCARTES TO THE PHILOSOPHY OF UNITY)] // Dekart i sovremennye formy transljacii nauchnogo znanija. VI Dekartovskie chtenija: mat-ly mezhdunarodnoj nauch.-prakt. konferencii. M.: MIJeT, 2019. S. 192—201.

Submitted 15.12.2020

Semenov Sergey Nikolaevich, PhD Senior Researcher at the Center for Strategic and Interdisciplinary Studies, Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences (Prospekt oktyabrya, 71, 450054, Ufa, Republic of Bashkortostan, Russian Federation), semenov777@mail.ru

Semenova Dilyara Sergeevna, master of philosophy assistant Professor of philosophy Bashkir State Medical University (ul. Zaki Walidi, 47, 450008, Ufa, Republic of Bashkortostan, Russian Federation), dilyarrra@mail.ru