

*Олександр Кирилюк*

**«COGITO ERGO SUM»: ТЕОЛОГО-ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА  
ІНТЕРПРЕТАЦІЯ**

Загальна філософська думка майже одностайно вважає, що головною відмінною рисою філософії Нового часу є зміна предмету філософії через висування на передній план проблеми пізнаваності світу. В такому ж гносеологічному ключі визначаються й головні риси побудованих у ту пору філософських теорій. Якщо взяти будь-яке довідкове видання, то ми дізнаємося, що, наприклад, Дж. Локк першим сформулював задачу дослідження походження та обсягу людського знання, всебічно обґрунтував положення про досвідне його походження, категорично заперечуючи теорію природжених ідей тощо. Про інші, не гносеологічні його твори взагалі, як правило, не згадують, мовчазно припускаючи, що зовсім не ними визначається сутність філософської системи даного мислителя. Те ж саме можна сказати і стосовно інших мислителів того періоду. Взагалі, вважається, що 17–18 ст. – це сторіччя розуму, зародження позитивної науки, віки декартівського раціоналізму й розсудкового класицизму. Через це й знамените картезіанське «*cogito*» зазвичай інтерпретується як засадничий принцип європейського раціоналізму. Слід зазначити, що в історико-філософській літературі щодо Нового часу тим або іншим способом світоглядна тематика філософських систем епохи згадується. Але вона розглядається як щось таке, що не вписується в загальноприйнятій інтерпретації цієї філософії, як деякий «супровідний» фон, що не впливає на традиційно визначену гносеологічну сутність цієї філософії.

Проте в чому причина подібної інтерпретації новочасної філософії? Який критерій кладеться в основу такої кваліфікації її представників? Чи є гносеологічна проблематика насправді провідною для цього періоду, і хто це визначає? Не торкаючись докладно цих питань, стаття містить спробу спростування монополії гносеолого-методологічної та обґрунтування теологічної та екзистенціальної інтерпретації картезіанського «*cogito*». Це і буде її метою.

Серед аргументів на користь моєї думки з цього приводу в першу чергу наведу загальнотеоретичні міркування, які мають з'ясувати специфіку репрезентації екзистенціальних проблем у гносеологічно орієнтованих системах. Почнемо з тези про те, що філософи Нового часу не могли ігнорувати екзистенціально-філософську проблематику, тому що вона і саме вона складає специфіку і сутність філософського знання. Якщо саме питання про сенс життя людини, про її життя, смерть та безсмертя є «вічними» питаннями, то неможливо припустити, коли хоча б одна філософська школа чи система їх цілком ігнорувала. Відносно філософії Нового часу це втілюється в апіорну аксіому «Проблеми життя, смерті і безсмертя

людини не можуть бути менш значимими, ніж проблеми пізнання».

Другий аргумент на користь неодмінної наявності в гносеологічно орієнтованих філософських вченнях екзистенціальної проблематики апелює до категорій «людина» і «світ». Вони криють у собі широкий комплекс проблем, пов'язаних не тільки з відношенням людини до світу, але і з усвідомленням скінченності людини. Місце людини в світі багато в чому, якщо не в усьому, визначається тими елементами, що пов'язані з процесуальними і часовими параметрами людського існування. З цього випливає, що відношення людини до світу – це відношення мінливої, такої, що змінюється, істоти, котра є кінцевою за своєю природою. Саме з цієї причини навіть у досить «затеоретизованих» системах філософського знання завжди можна виявити смисложиттєву, «екзистенціально-філософську» проблематику, сконцентровану в так званих «вічних» філософських питаннях: «У чому сенс людського існування?», «Який смисл є людині що-небудь починати робити у цьому світі, якщо вона смертна?» тощо. Тобто, людина в своєму світовідношенні обмежена певними природними границями власного індивідуального існування, і тому, ставлячи питання про те, як вона має будувати своє ставлення до світу, хай і теоретико-гносеологічне, людина не може не враховувати цієї важливої обставини. Відповідно, будь-яка світоглядна система відтворює у своєму складі конкретно-історичні типи осмислення людиною свого кінця і «пограничності». У підсумку це осмислення виростає в ключове питання про життєві перспективи і призначення людини у світі. Через це будь-яка домінуюча в дану епоху філософська тематика може і повинна аналізуватися окрім інших в екзистенціальному та світоглядному контекстах.

Якщо філософія – це теоретичний компонент світогляду (В. І. Шинкарук), то та чи інша філософська система даної епохи не може не включати в себе екзистенціальну проблематику, іноді значною мірою завуальовану домінуючою в дану епоху акцентом на предметі філософії. Наприклад, космоцентризм античної філософії проблему смерті і безсмертя людини переводив у площину зв'язку Людини та Космосу, теоцентризм середньовічної філософії – у площину зв'язку Бога і Людини. Логічно припустити, що загальна гносеологічна спрямованість філософії Нового часу не уникла постановки «вічних філософських проблем» життя, смерті і безсмертя людини. Іншими словами, будь-яка філософська система явно чи неявно, але неодмінно містить у собі екзистенціальні проблеми, і на цій підставі може розглядатися насамперед як система екзистенціального самоусвідомлення людини. Очевидним є те, що будь-яка філософська система створюється зовсім не у світоглядному «вакуумі», і це дає підстави вважати, що, незважаючи на завуальованість світоглядно-екзистенціального змісту даних філософських систем переважними в даний період часу питаннями, далекими на перший погляд від проблем філософського

осмислення конечності людського існування, цей світоглядно-екзистенціальний в даних «абстрактних» системах обов'язково існує. Все це – так би мовити «зовнішні» аргументи на користь можливої екзистенціальної інтерпретації картезіанського «Cogito».

Враховуючи сказане, надалі розглянемо можливість нетрадиційної інтерпретації картезіанського «Cogito ergo sum», виходячи з «внутрішніх» обставин, включно із смисловим контекстом, в якому цей постулат був висловлений в масиві цілісного авторського тексту. У літературі це твердження часто інтерпретується насамперед у *гносеологічному* плані. Так, В. В. Соколов пише, що «хоча теза “Я мислю, отже, існую”, за переконанням Декарта, гранично достовірна, завдання науки та філософії можуть бути виконані лише за умови пояснення зовнішнього світу, **пізнання** якого здійснюється в **істинах** тільки більш-менш ймовірних» (тут і далі виділено мною – О. К.) [6, с. 34].

Але ці ключові положення філософії Декарта можуть бути проінтерпретовані з інших, відмінних позицій. Якщо ми в тезі «Мислю, отже, існую», зробимо акцент не на «*мислю*», а на «*існую*», то на перший план вийде не гносеологічна або методологічна тематика, а *проблема існування*. І ця проблема є центральною не для «гносеологів», а для «екзистенціалістів», котрі саме від слова «існування» і одержали свою назву. Тобто, якщо і є аргумент, що підтверджує сам факт **існування** людини, то це той аргумент, який обґрунтовує існування через мислення, а не навпаки.

На думку Декарта, почуття нас іноді обманюють, і «будь-яке уявлення, що ми маємо в стані, коли ми не спимо, може з'явитися нам і уві сні, не будучи дійсністю». Тому він надалі заявляє, що він «негайно звернув увагу на те, що в той самий час, коли я схилився до думки про ілюзорність усього на світі, було необхідно, щоб я сам, котрий у такий спосіб міркує, **дійсно існував**» [4, с. 268–269].

Розглянемо цей уривок детальніше. *На що звертає увагу Декарт – на «мислю» або на «існую»?* Безсумнівно, для Декарта важливіше друге. Адже він пише, що вже схилиючись «до думки про ілюзорність усього на світі», йому було *необхідно, щоб він сам*, «„що розмірковує у такий спосіб», *дійсно існував*. Іншими словами, важливіше дійсне існування самої людини, що мислить про світ, тоді як сам світ може бути поставлений під знак питання як або існуючий, або неіснуючий. Тим більше не можна інтерпретувати цей уривок як гносеологічно спрямований, інакше Декарт написав би «Мислю, отже пізнаю», або «Мислю – дізнаюся істини» тощо.

Цей вивід підкріплюється подальшими міркуваннями Декарта, котрий пише: «Потім я розглянув, що взагалі потрібно для того, щоб те або інше положення було істинним і вірогідним; тому що, знайшовши одне положення вірогідно істинним, я повинен був також знати, у чому полягає ця вірогідність. І, помітивши, що в істині положення «Я мислю, отже, я існую»

мене переконує єдино ясне уявлення, що **для мислення треба існувати**, я зробив висновок, що можна взяти за загальне правило таке: все, що уявляється нами цілком ясно і чітко, є істинним. Однак деякі труднощі полягають у правильному розрізненні того, що саме ми здатні уявляти собі цілком чітко» [4, с. 269]. Як бачимо, сам Декарт зазначає, що для того, щоб мислити, треба існувати. Тобто, говорячи іншими словами, перед тим, як почати яке-небудь міркування, пізнання, вивчення, людина повинна існувати. Звідси випливає, що не гносеологічна (*пізнавально-методологічна*), а екзистенціальна проблема (*проблема існування людини*) має у формулі Картезія явно центральне значення. Але оскільки безсумнівним залишається все-таки сам факт сумніву, то гносеолого-методологічна проблематика скептичного гатунку тут не відкидається.

Куди ж заводять Декарта подальші міркування? Вони пише, що з тієї причини, що він сумнівається, виходить, що його *буття* не є цілком досконалим. Отож, виходить, є щось більш довершене? Він став шукати, звідкіля він придбав здатність мислити про що-небудь більш досконале, чим є він сам, і отуж, як він сам говорить, він «зрозумів із всією очевидністю, що це повинно прийти від чого-небудь по природі дійсно більш досконалого» [4, с. 269]. Декарт далі говорить таке: «...Неприємно припускати, щоб більш досконале було наслідком менш досконалого...» [4, с. 269]. Йому залишалось тільки стверджувати, що ця ідея була вкладена в нього тим, чия природа досконаліша за його природу і хто поєднує в собі всі досконалості, доступні для його уяви – «одним словом, Богом».

Надалі йдуть положення, котрі ясно свідчать, що «*існування*» для Декарта виступає більш важливим принципом, ніж «*пізнання*». Він пише, що оскільки він *знає* деякі досконалості, яких сам не має, те *він не є єдиною істотою, що володіє буттям (існуванням)*, і що «з необхідністю повинна **бути** деяка інша істота, більш досконала, ніж я» [4, с. 270]. Так Декарт через «*Cogito*» підійшов до аргументації на користь *існування* Бога. Таким чином, суто когнітивний постулат (знання) веде ще й до обґрунтування існування вищої істоти, Бога. Переробляючи у відповідності до цього базову формулу мислителя, можна сказати «Я мислю (вищу досконалість), отже, ця вища досконалість (Бог) існує». Через очевидність *мислення* як такого та його змісту Декарт, таким чином, приходиться до очевидності *існування* не тільки людської особистості, але й Творця.

Від обґрунтування *буття* Бога Декарт переходить до обґрунтування *безсмертя душі*. Тіло людини смертне, душа ж її відмінна від душ тварин, бо вона безсмертна. Картезіє пише: «Потім я описав розумну душу і показав, що її ніяк не можна отримати з властивостей матерії, як все інше, про що я говорив, але що вона повинна бути особливим чином створена, і недостатньо, щоб вона розташовувалась в людському тілі, як керманіч на своєму кораблі, тільки хіба для того, щоб рухати його члени; необхідно,

щоб вона була тісніше з'єднана і зв'язана з тілом, щоб збудити почуття і бажання, подібні нашим, і в такий спосіб створити дійсну людину» [4, с. 284]. З даного уривку ми бачимо, що душа – це не просто та складова людини, що приводить до руху члени його тіла. Адже з того, що всі рухи тіла припиняються після смерті і душа залишає його, «не можна ще зробити висновок, що ці рухи зроблені душею». На цій підставі цього можна прийти лише до того висновку, «що якась одна причина зробила тіло нездатним до руху і що з тієї ж причини душа його залишила» [2, с. 424]. Душа повинна бути спеціально створена Богом, і тільки міцно з'єднана з тілом, вона «створює справжню людину». Декарт розрізняє існування людини як єдності тіла і душі (*природне існування людини як соматичної істоти з живим тілом*), та існування людини за визначенням, як автентичної людини, тобто істоти, що не редукується до самої тільки фізичної діяльності, але є ще істотою насправді духовною (*духовне існування людини як людини*).

Ті ж, хто заперечує цю роль душі у формуванні дійсної людини, фактично отожднюють душу людини і душу тварини (душу, яка просто оживляє тіла, тобто, душу таку ж саму, як і в тварин). Ця точка зору помилкова, твердить Декарт, і «...немає нічого, що відхиляло б слабкі уми від прямого шляху чеснот більш далеко, ніж уявлення про те, начебто душа тварин має ту ж саму природу, що й наша». *Тоді людям* нарівні з мухами і мурахами нема ніякого сенсу до чогось прагнути і *нема на що сподіватися після смерті*. Якщо ж ми визнаємо, що «наші душі відмінні від душ тварин», то буде легше зрозуміти, що наша душа має природу, зовсім незалежну від тіла, і, отже, *не може бути піддана смерті* одночасно з ним. З цього в Декарта робиться *висновок про безсмертя людської душі* [4, с. 284–285].

Таким чином, картезіанський умовивід стосовно існування «Я» з першою посилкою цілком ментального кшталту не є підставою для розуміння буття як чогось похідного від мислення. Існування у Декарта розуміється зовсім не як фізичне існування тілесної істоти. Через це базова формула набуває вигляду «Я мислю, отже, існую (як безсмертна духовна істота)».

У відстоюванні цих своїх думок він в іншій своїй роботі звертається до Священного Писання, дорікаючи його невірних тлумачів у неправильному його розумінні. «Що скажуть вони про Святе Письмо, – пише Декарт, – з яким не порівнюються ніякі інші людські письмена, коли побачать там деякі промови, яких неможливо вірно зрозуміти, якщо не припустити, що вони йдуть якщо не від нечестивців, то принаймні і не від Святого Духу або пророків. Такими є, наприклад, такі слова у другій главі Еклезіяста “чи не краще їсти та пити і приділяти душі своїй блага від праць своїх? Адже це дається промислом Божим”. І в наступній главі: “Сказав я в серці своєму про синів людських: хай випробує їх Бог і покаже, що вони подібні до тварин. А тому **одна смерть у людини й у худобин і однакове їхнє створення: як людина вмирає, так і вони; і ті й інші**

однаково дихають, і нічого немає в людині більшого, ніж у бидла тощо”». Далі Декарт викликає дуже емоційно: «Чи не подумаютъ нашi критики, що Святий Дух учить нас потурати череву і потопати в насолодах і тому, що душа наша не більш безсмертна, ніж душі скотин» [1, с. 479].

Ще в одній своїй роботі він наполягає на тому, що між тілом і душею немає того зв'язку, якого їм звикли приписувати. Помилково думати, вважає він, що душа дає тілу рух і тепло. Багато хто роблять помилку, через яку дотепер важко було «пояснити пристрасті та інші явища, пов'язані з душею. Помилка полягає в тім, що, бачачи всі мертві тіла позбавленими тепла і навіть рухів, уявляли, начебто відсутність души і знищило ці рухи і це тепло. Таким чином, безпідставно думали, що наше природне тепло і всі рухи нашого тіла залежать від души, тоді як треба було думати навпаки, що душа віддаляється після смерті тільки з тієї причини, що це тепло зникає та руйнуються ті органи, що служать для руху тіла» [5, с. 483].

Звичайно, було б неправильно вважати, що Декарт висував екзистенціальну проблематику на перший план. Його насамперед хвилювали, цілком у дусі часу, питання вірного пізнання світу. Це видно з такого його висловлення про роль філософського знання в пізнанні: «Передусім я хотів би з'ясувати, що таке філософія, почавши із найбільш звичайного, а саме з того, що слово філософія позначає заняття мудрістю і що під мудрістю розуміється не тільки блага розумність у справах, але також і досконале знання всього, що може пізнати людина; це ж є тим знанням, яке спрямовує наше **життя**, служить збереженню здоров'я, а також відкриттям у всіх мистецтвах (arts). А щоб воно стало таким, його необхідно треба бути вивести з перших причин так, щоб той, хто намагається опанувати ним (а це і виходить, власне, філософствувати), починав з дослідження цих перших причин, іменованих першоосновами» [3, с. 301]. Тобто, і тут своєрідна тематика «філософії життя» у Картезія зберігається: філософія через правильну організацію пізнання забезпечує нам життя, здоров'я, естетичне, через мистецтво, світосприйняття.

Так, почавши з обґрунтування безсумнівного й очевидного з метою виявлення первинного, безпідставного знання, Декарт підійшов до обґрунтування земного **існування** людини і посмертного **безсмертя** її душі. Тут представлені ключові екзистенціально-світоглядні питання, що повели Декарта вбік від чисто гносеологічної тематики й «чистої» методології.

Прав тому був Ю. Н. Солонин, коли говорив про недостатність розуміння Декарта лише в одній типовій фразі: «Декарт, родоначальник сучасного раціоналізму, мислитель XVII століття». Цією стандартною фразою – пише Ю. Н. Солонин, «...нічого не сказано або виражена занадто заяложена думка: кожна людина, велика вона чи мала, в своїх справах, є дитям свого часу. У банальному змісті цього топоса вщух первинний істотний смисл» [7, с. 505]. І цей смисл полягає в тому, що Рене Декарт був живою,

життєрадісною людиною, якого проблеми пізнання світу хвилювали лише через загальнолюдські проблеми життя, смерті і безсмертя.

**Висновок.** Екзистенціально-світоглядні питання в Декарта ставляться і вирішуються в контексті його головної аргументації на користь безсумнівного знання, з якого варто виходити у всякому пізнанні – самоочевидності положення «Я мислю, отже, я існую». Разом з тим традиційна інтерпретація цього фундаментального положення не бере до уваги ті контекстуальні смисли декартівських робіт, де він акцентує саме на моменті «існування» (екзистенції), а не «мислення». Мислення, що фіксує саме себе, служить підтвердженням життя того, хто цю думку мислить. І в цьому – важливий аргумент на користь екзистенціальної інтерпретації винесеного у заголовок статті славетного постулату Декарта. Разом з тим існування людини Декарт розуміє як існування істоти, безсмертної духом. Водночас мислення як самоочевидність служить ще й аргументом на користь існування вищої істоти, що стоїть не тільки понад людськими тілом і душею, але й певним чином і над її духом, втілюючи в тринітарності божественної сутності Святість Духу, відмінного від духу людського. Для здійснення акту мислення треба існувати, але існувати як духовна істота. З такої інтерпретації Декарта стає ясным, що зовсім не всяка розумова діяльність може вважатись власно мисленням, з чого виходить, що не всяке творіння Боже може сподіватися не тільки на вічне існування, але й на існування, гідне людини. Той, хто використовує мисленнєві процеси як просту операціональну знаряддєву (хай і не фізичну) діяльність заради досягнення прагматичних результатів, не тільки не може вважатись розумною істотою, що мислить – під сумнів ставиться сам факт його існування, бодай він в цьому житті і розкошує, а не бідує, активно та у різні способи подразнює свої рецептори задоволення, а не страждання, але наскільки він, за Декартом, далекий від істини, думаючи «хто-хто, а ось я дійсно живу».

1. Декарт Р. Замечания на некую программу...// Декарт Р. Сочинения в 2-х тт.– Т. 1.– М.: Мысль, 1989.– С. 461–480.
2. Декарт Р. Описание человеческого тела. Об образовании животного // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт.– Т. 1.– М.: Мысль, 1989.– С. 423–460.
3. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт.– Т. 1.– М.: Мысль, 1989.– С. 297–422.
4. Декарт Р. Рассуждение о методе...// Декарт Р. Сочинения в 2-х тт.– Т. 1.– М.: Мысль, 1989.– 654 с.– С. 250–296.
5. Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт.– Т. 1.– М.: Мысль, 1989.– С. 481–572.
6. Соколов В. В. Философия духа и материи Р. Декарта // Декарт Р. Сочинения в 2-х тт.– Т. 1.– М.: Мысль, 1989.– С. 3–76.
7. Солонин Ю. Н. Декарт: образ философа в образе эпохи // Фишер К. История Новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение.– СПб.: Мифрил, 1994.– С. 503–523.