

УДК 1(091)

ДЕКАРТ О ПРИРОДЕ ДУШИ: «МЫСЛЯЩАЯ СУБСТАНЦИЯ» ИЛИ «ИДЕЯ ТЕЛА»?

А.Г. Тарасов

Белгородский государственный университет, 308008, г. Белгород, ул. Преображенская, 78;
e-mail: TarasovAndrey@bsu.edu.ru

В данной работе предпринимается попытка исследовать учение Декарта о душе. Акцент ставится на прояснении процесса взаимодействия души с Богом.

Ключевые слова: Бог, душа, мышление, Декарт, идея, субстанция.

Проблема души всегда была одной из ключевых тем исследования, начиная с античности и вплоть до нашего времени. В данной работе предпринимается попытка исследовать природу картезианской души, исходя в первую очередь из ее гносеологической устремленности к Богу.

Истории философии известно множество вариантов решения данной проблемы. В целом же человеческая душа – условная точка пересечения божественного, под которым понималось порой диаметрально противоположное в зависимости от того или иного способа осмысления, и человеческого или как говорили греки микрокосма и макрокосма.

Так Гераклит говоря, что «сухая душа – мудрейшая и наилучшая» [13, С. 231] тем самым подчеркивал не просто ее природно-физиологическое состояние, но и то, что она – свидетельство индивидуально-личностного начала в человеке. Так он говорит: «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути ты не пошел: столь глубока ее мера-логоса». [13, С. 231] Отсюда видно, что для Гераклита глубина души, прежде всего, измеряется ее способностью к познавательной деятельности.

Крайняя сложность того, что именуется словом душа (*psyche*), осознавалось в поздней классике Платоном, который писал: «Что такое душа... это кажется неведомо почти никому – какова она, какое значение она имеет, каковы прочие ее свойства, в особенности же, каково ее возникновение» (Законы, 892 а). [9]

Слово *anima* (душа) в текстах Декарта встречается редко. Декарт желая подчеркнуть, что душа человека – это идея, что в ней нет ни одного атома материи, заменяет слово *anima* словом – *mens* (ум, мысль, сознание, дух). Декарт предпочитает говорить о «духе» (*mens*), «а не о душе, поскольку слово «душа» (*anima*) двусмысленно и часто применяется к телесной вещи». [3, С. 128]

Формальное определение «духа» у Декарта это «субстанция, коей присуще непосредственное мышление». [3, С. 128]. Это определение не говорит нам почти ничего, ибо «субстанцию» Декарт определяет как нечто, чему приписывается какое либо свойство. Однако, из этого определения понятно, что Декарт, усматривая в принципе *cogito* одну из способностей духа – интеллектуальную функцию вовсе не сводит духовное многообразие исключительно к мышлению, как утверждает Н. С. Рыбаков. [10, С. 53] Мышление по определению понятийно и сознательно, а в духе присутствует и бессознательное. Таким образом, данная дефиниция указывает лишь на то, что под «духом» понимается просто нечто мыслящее. Однако что же на самом деле такое эта мыслящая субстанция? Фактически через мышление раскрывается сущность и потенция человеческого духа. И только в этом смысле «Дух» – то, что человек зовет своим «Я», – есть для Декарта чистая мысль, идея. Поэтому, по Декарту, когда мы пытаемся сказать нечто о душе, нам фактически не остается ничего иного как исследовать принцип *cogito*.

По мнению Э. Гуссерля [2] Декарт не смог уловить разницу между трансцендентальным и эмпирическим сознанием и вынес за скобки только свое тело, оставив внутри скобок свою эмпирическую психику. Данную позицию разделял и В. С. Соловьев. [12, С. 781]. Декарт, таким образом, якобы не осознал до конца, что между трансцендентальным *ego* и природой лежит непроходимая пропасть, и попытался выделить в самой природе маленькую аподиктическую область – собственную душу, понимаемую как *cogito* вообще без разделения в нем трансцендентальной и эмпирической частей.

Продолжая мысль Гуссерля Н. С. Рыбаков, полагает, что вследствие того, что Декарт не вышел в трансцендентальную сферу «у него так и остался не преодоленным дуализм мира и Бога». [10, С. 54]

В. Соловьев считал, что Декарт не имел достаточных оснований для того, чтобы выводить бытие мыслящего субъекта за пределы феноменальной реальности, а следовательно, смешивать понятия о чистом субъекте и субъекте эмпирическом, поскольку о существовании того и другого можно говорить в разных смыслах. Первый существует, безусловно, только как чисто феноменологический факт, факт психической наличности, второй существует безусловно, как факт действительный. Иными словами, бытие того и другого, имеет различный статус. И если бытие первого достоверно и не устраняется процедурой сомнения, то бытие второго остается под вопросом. Поэтому, заключает В. Соловьев, Декарт не должен был идти дальше констатации: я мыслю, следовательно, существую в качестве мыслящего. [12, С. 785]

Справедливо ли сказанное? Если следовать не «букве», а «духу» Декарта, то мы вправе сказать, что Декарт и не идет «дальше» такой констатации. Положение «я мыслю, следовательно, существую в качестве мыслящего» было бы для него тавтологией положения «я мыслю, следовательно, есть», где вторая часть высказывания лишь шире раскрывает содержание первой, а именно, констатирует то, что Декарт понимает под бытием и мышлением. Недоразумение неизбежно возникает в том случае, если представить дело так, будто Декарт выводит бытие из мышления посредством видимого, а на самом деле мнимого умозаключения, а смысл и значение понятий мышление и бытие преднайлены, заранее определены и функционируют в мышлении Декарта за пределами конструкции «мыслю, следовательно, существую». Но в том то и дело, как это показал М. Хайдеггер, что старые термины в метафизике Декарта впервые устанавливаются в своем новом значении именно через данное положение, и не выводятся одно из другого, а предпосылаются друг другу, несмотря на видимость логического заключения. [14, С. 63-177] В действительности между мыслью и существую нет ни какой последовательности, нет смены состояний или интервала [5, С. 134], несмотря на слово если.

В текстах Декарта понятия о трансцендентном и эмпирическом субъекте действительно не функционируют в качестве терминов с выявлением так, как, скажем, у Канта. Но Кант, в отличие от Декарта, имел дело в данном случае с уже имеющимися результатами знания, в то время как у Декарта это различие еще только устанавливается в реальных актах мышления, проделанных им. Поэтому он и выражает свое знание, как правило, в высказываниях от первого лица, в которых он как бы воссоздает акты живой мысли, путем грамматической формы пытаюсь удержать актуальную связь с действительными актами мысли, которые уже произошли, но которые происходят и «сейчас», когда он говорит «я мыслю...». Для Декарта безразлично, сказать ли: я мыслю, я существую, – или, я мыслит и я существует. В этом отношении весьма характерна манера изложения «Возражений...» с их сложнейшей и эмоционально-напряженной диалогикой «Я – Ты».

Критический пафос В. Соловьева в отношении реальности мыслящего «Я» генерировался, на наш взгляд, той мыслью, что логическое тождество самосознания само по себе не ведет к личному тождеству. Так в актах самосознания молодой модистки, представляющей себя то пьяным пожарным, то архиепископом парижским (пример

В. Соловьева) не реализуется единство личности, хотя при этом сохраняется и артикулируется формальное тождество самосознания: я сознаю. Иными словами, из того, что я связно мыслю, не следует то, что я – «связанная» личность. Вслед за М. М. Бахтиным мы могли бы сказать, что личность еще должна связать, собрать (утвердить) себя в единстве поступка. [1] И здесь В. Соловьев нам указывает на реальную проблему, которая состоит в том, что мы не можем удержать свою эмпирическую реальность логически, поскольку она есть реальность жизни, а не только реальность мысли. Мы не можем ее удержать уже в силу того, что наш опыт нам не подвластен. Но мы можем его понимать. А для этого необходимы некоторые формальные условия мысли, некоторые формы для ума или трансцендентальные структуры понимания. [6, С. 507-800] Словом, Декарт решает совсем другую проблему, или ту же самую, но с другой стороны, нежели В. Соловьев.

«Я» означает просто «мыслящую вещь» (*res cogitans*), поясняет Декарт в «Размышлениях». В исходном положении декартовской философии – «я мыслю, следовательно, я существую» – бытие оказывается свойством мыслящей вещи; мышление логически предшествует бытию и является его основанием, а бытие – следствием мышления.

По Декарту, деятельность когито организована так, что всякий его акт имеет определенную логико-грамматическую форму: всякое представление протекает в форме «я представляю», всякое мышление – в форме «я мыслю», всякое побуждение – в форме «я хочу» и т. д. Мысль всегда есть «моя» («чья-то») мысль. Декарт вообще мало говорит о мышлении, так сказать, отстраненно, в неличных высказываниях, как, например, мог говорить о духе Гегель. Он говорит о мышлении в выражениях от первого лица: «я мыслю», «я существую», «я – мыслящая вещь», т.е. рассматривает в качестве модели мышления как таковое свое собственное мышление. Анализ же этого мышления обнаруживает, что всякое «представляю нечто» выставляет одновременно «меня», представляющего: Грамматически в латинском, русском и ряде европейских языков эта представленность в момент самого действия может выражаться либо личной формой глагола, либо личным окончанием вспомогательного глагола «быть». В русском и латинском языках для этого даже не требуется употребление личных местоимений. Поэтому М. Хайдеггер мог вычеркнуть из формулы «я мыслю, следовательно, существую» помимо «следовательно» еще и акцентированное «я», так как оно грамматически не существенно. [14] Поскольку представления (*cogitationes*) суть определения, предикаты его, я становится субъектом, как в грамматическом, так и в логическом смысле.

Интуиция Декарта состоит в том, что его в актах представления не обязательно должно быть сопредставлено в своем предметном виде, как предмет в ряду других предметов. Сопредставленность, как ее интерпретировал М. Хайдеггер, здесь не означает, что представляя некоторый предмет, само представляющее «Я» так же превращается в предмет представления. Иначе бы всякое представление должно было бы метаться между двумя своими предметами. [14] Не вдаваясь в нюансы тех онтологических последствий для «Я», которые возникают из хайдеггеровского понимания представления, отметим для себя следующую деталь: «Я» не просто обнаруживает себя в своем представлении посредством простой интроспекции, так как оно само уже лежит в основе всякого самообнаружения, всякой интроспекции. То есть если бы я «решил» представить себя, то я был бы уже представлен в некотором нетематизированном виде, так сказать, «заранее» в самой логикограмматической форме представления. Если бы это условие не выполнялось, то как бы я вообще мог обнаружить себя, а не что-нибудь иное. «Я» потому и не «мечется» между двумя предметами, что оно уже дано в предметности самого предмета (проблематика и. Канта). С подробным герменевтическим анализом «Я» и «субъекта» в философии Декарта можно ознакомиться в исследованиях Л. А. Микешиной. [8, 123-158]

Декарт добрался не только до порога трансцендентального его, как считает Э. Гуссерль [2] и вслед за ним ряд исследователей, но как справедливо замечает

Я.А. Слинин, [11, С. 5-49] сделал шаг для того, чтобы «войти» туда. Декарта интересует, прежде всего, трансцендентальная структура реальных эмпирических актов сознания. Декарт понимал, что мыслит тот или иной конкретный человек, но так, что самым мышлением и внутри него конструируется (и многократно воспроизводится в реальной науке) некий субъект, который в своем предельном значении (идеале) есть вневременной, внепространственный, абсолютно самопрозрачный (рефлексивный) и самоидентифицирующийся трансцендентальный субъект, как необходимый носитель непрерывности осознаваемых событий, перед которыми все явления оказываются собранными в единое пространство предметностей. [7, С. 5-49] Поэтому он говорит о «Я» в известном смысле непсихологически, как философ, хотя и избирает в качестве модели для такого дискурса свое собственное «Я» (в том смысле, что устанавливает себя против мира, так, как если бы он был единственным внемирным существом, удостоверяющим бытие самого мира и способным сказать «мой мир»).

Субъект картезианской метафизики, таким образом, есть редукция сознания живых конкретных индивидуальностей к неким устойчивым структурам сознания. В спонтанную психическую жизнь индивида как бы встраивается кадрирующая рамка, в контурах которой проявлялось бы определенным образом упорядоченное предметное содержание опыта и благодаря которой можно было бы устранить, не устраняя самой рамки, любые феноменальные данности.

В этой дистанцированности субъекта от предметных содержаний сознания устанавливается в новоевропейской философии наличная свобода субъекта, которая носит пока еще формальный характер. Я свободен хотя бы в том отношении, что могу сомневаться и процедурой сомнения устранять некую феноменальную данность «Я». По Декарту я не могу сомневаться в том, что в феноменальном ряду наличествует некоторый субъект, представленный в самой логико-грамматической форме представления. Если кто-то в этом сомневается, то по Декарту, этот кто-то просто еще не мыслит. Начав же мыслить (осознавая мыслимое), он уже не может усомниться в себе. Поэтому конкретный человек есть субъект лишь постольку, поскольку он удерживается в состоянии мыслепредставления и удерживает некоторое объективное содержание в форме «я представляю».

Таким образом, картезианское *ego* не стоит в одном ряду психологических наличностей с «Я» молодой модистки, представляющей себя то пьяным пожарным, то архиепископом парижским и следовательно, не находится в положении больного шизофренией, как это думалось В. Соловьеву. Ибо он есть субъект в подчеркнутом смысле слова, и за этим понятием уже стоит авторитет сознания, организованного научно-достоверными фактами.

В «Размышлениях...» Декарт довольно часто мыслит «Я» в терминах души, ума, интеллекта, духа, существа, мыслящей вещи, т.е. в значениях, к которым примешивается то или иное эмпирическое содержание, и тем самым создает, казалось бы повод для упреков в смешении понятий об эмпирическом и трансцендентном субъекте. Но Декарт делал это лишь для того, чтобы показать связь актов когито с умственной, психической и телесной организацией мыслящего существа, которое может иметь опыт: опыт мысли, опыт души, опыт тела, опыт существа как единства первого, второго и третьего. Картезианский субъект в действительности очищен от всего, кроме деятельности когито, и в этом состоит пафос противопоставления «Я» и мира, грамматически передаваемого простым местоимением «мой» (мой мир). Декарт особенно ясно говорит об этом в «Возражениях...»: «С того момента, как я все отверг, не существует более никаких тел, ни души, ни ума и ничего иного...».[3, С. 368] Есть только Я и все остальное должно установиться и всякий раз устанавливается вновь в этой живой и непосредственной связи со мной. Значит «Я» в каком-то предельном смысле – не ум, не душа и не тело, и не даже их единство, эмпирически данное как самость, идентичность или тождество личности. И возможность такой редукции, устранения субъекта из мира явлений, открытая Декартом, содержится в самой грамматике языка и грамматике мышления. Так что, можно с

некоторой долей уверенности заявить, что то категориальное содержание, которое Декарт эксплицировал в понятии субъекта, уже содержится в индексикальном употреблении личного местоимения «я» и логической форме представления предметных содержаний опыта.

Бог Декарта непосредственно сопряжен человеческому «Я», где только «Я» в силу своей единичной достоверности способно выявлять сущность любого подлежащего. Отличность и равноудаленность «Я» как *res cogitans* от *res ecstensa* позволяет субъекту познавать мир в его подлинности. Получаемая субъектом познания информация по средствам применения санкционированных разумом познавательных механизмов и различных бытийных принципов стекается в «Я» образуя его суть. То есть в акте созидания «Я», «Я» высвечивается светом интеллектуализирующей трансценденции. «Я» и есть собственно трансценденция. При таком условии процесс познания приобретает свое глубинное измерение, т.е. «видение» не только изменчивых черт мира, но и идейной его составляющую. Чем дальше «Я» отстоит от мира, чем менее оно естественно, тем с большей силой возрастает его трансцендентальный (божественный) статус.

В этом смысле *cogitatio* выступая актом логизации бытия, конституирует амальгаму человеческого духа, которая одновременно выступает сущностной грамотностью. Последняя в конечном итоге собственно являет результаты процесса имманации Ничто (Бога) к «Я». Бог в определенном смысле фальсифицируется и превращается в симулякр.

Следовательно, принцип «мыслю, следовательно, существую» необходимо понимать как «я есть мыслящий, и в этом смысле я есть» и это слияние «я мыслю» и «я существую» осуществляется в трансцендентальной сфере. А это значит, что картезианский субъект не есть «самозванец без философского паспорта», как его охарактеризовал В. Соловьев, придавший категории бытия иное, чем у Декарта значение. [12, С. 781]

Таким образом, картезианское *ego* не есть то, что существует вне и помимо представления, а есть то, что залегает в самой структуре представления в качестве конституирующей его основы. Оно в своем предельном значении есть трансцендентный субъект, утверждающий взаимосвязь Бога и мира, а не конкретное существо, живая «процессирующая» особь (В. Соловьев).

Заметим, что именно Декарт открыл путь для кантовской постановки вопросов. Кант не просто апеллирует к непосредственной очевидности «Я», но делает эту очевидность рабочим инструментом. Во-первых, Кант обращает внимание на двойственную структуру самосознания, которая заключает в себе два элемента, два «Я»: «1) Я как субъект мышления (в логике), которое означает чистую апперцепцию (чисто рефлексирующее Я) и о котором мы ничего больше сказать не можем, так как это совершенно простое представление; 2) Я как объект восприятия, стало быть внутреннего чувства, которое содержит в себе многообразие определений, делающих возможным внутренний опыт.» [4, С. 365] Во-вторых, как видно из приведенного выше фрагмента, Кант пытается определить характер интенциональности, данности обоих «Я» в сознании, и найти основание для их различения в актах самосознания.

Однако идея Бога, которую Декарт извлекает из положения о существовании «Я», ставит под сомнение логический приоритет когито и устанавливает особую форму связи мышления и бытия.

Так Декарт пишет: «Во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя». [3, С. 28] Здесь выясняется, что достоверность положения «я существую» непосредственным образом зависит от достоверности восприятия Бога. Знание о существовании «Я» поэтому не есть абсолютная истина. До тех пор, пока не доказана истинность идеи Бога, мы не вправе однозначно утверждать, что идея существования «Я» истинна, несмотря даже на ее несомненную достоверность для моего «Я». Свое существование я, существо конечное, получает не от себя, поэтому Декарт ищет основания существования конечного духа вне «Я». И лишь открыв эту вещь-

основание и доказав, что дух располагает истинной идеей о ней, Декарт утверждает в том, что вещь-следствие, то есть «Я», дух, действительно существует.

В рефлексивном зеркале Декартова *cogito* отражается вовсе не хайдеггеровская «уединенная в себе экзистенция», претязающая стать средоточием сущего, а лишь некий «отрезок» бесконечного и совершенного мышления. Своим существованием конечный дух обязан не себе, а Богу, который есть для Декарта единственный абсолютно независимый субъект, поскольку Бог, в отличие от «Я» или всякой иной конечной вещи, «не нуждается ни в чем для сохранения своего существования и, таким образом, является некоторым образом своей собственной причиной (*sui causa*)». [3, С. 89] «Я» же есть только конечный образ бесконечной духовной субстанции, то есть Бога.

Главный «априорный» аргумент в доказательстве существования Бога ставит перед Декартом проблему: этот аргумент не только не зависит от самосознания «Я», но по своей логической форме противоположен исходному положению Декартовской философии. В пределах *cogito* мыслящее «Я» – субъект, а существование – предикат. Априорный аргумент утверждает нечто обратное: «мою мысль предопределяет необходимость... существования Бога». [3, С. 54]

Спрашивается, коль скоро «восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя», отчего же все метафизические трактаты Декарта открываются понятием о существовании «Я»? Все дело в несовершенстве человеческого духа, в его конечной и зависимой природе. Разумеется, человеческий разум всего адекватнее мог бы постичь сущее, начиная с идеи самого Бога-творца. Есть только одно препятствие: наряду с идеей Бога в человеческом духе уже имеется огромный сонм иных идей и образов, в большинстве своем весьма недостоверных или, по меньшей мере, сомнительных. Все идеи, которыми располагает человек, образуют сложную ассоциацию, замысловатым образом переплетаясь и наслаиваясь одна на другую, так что идея Бога обыкновенно легко теряется в этом необозримом клубке. Поэтому, прежде чем полагать идею Бога в основание свода истинных знаний о сущем, философу надлежит удостовериться, что к ней не примешались никакие посторонние мыслительные формы или, тем более, чувственные образы. Именно при смешении идеи Бога с идеями и образами конечных вещей возникают всевозможные разногласия в понимании Бога и, несмотря на то, что идея Бога у всех одна и та же, существует немалое число на редкость несхожих представлений о Боге.

«Что же до Бога, то если бы я не был тяжело обременен предрассудками и образы чувственных вещей не осаждали со всех сторон мое мышление, не было бы вещи, которую я познал бы прежде и с большей легкостью, нежели его...». [3, С. 43]. Декарт желает очистить идею Бога и представить ее в том виде, в каком она «врожденна» духу. Инструментом, с помощью которого совершается своеобразное очищение идеи Бога, Декарту служит рефлексивная идея «Я». По этой причине она предваряет понятие Бога в порядке человеческого знания.

Последнее означает, что мое «Я» не просто обладает идеей Бога, но, в известном смысле, «Я» есть эта идея Бога, правда, всего лишь несовершенная идея, конечный отпечаток бесконечной реальности. Поэтому, рефлектируя природу собственного «Я», мы естественным образом приходим к мысли о существовании абсолютно бесконечной реальности: «Когда я обращаю острие своей мысли на самого себя, я не только понимаю, что я несовершенная вещь, зависящая от кого-то другого, – вещь, неограниченно устремляющаяся все к большему и большему, то есть к лучшему, – но и понимаю, что тот, от кого я зависю, содержит в себе это большее... актуально, как нечто бесконечное, и потому он – Бог». [3, С. 43]

Бог есть ни что иное как актуально бесконечная реальность. В этом, собственно, и заключается очищенная рефлексией духа идея Бога. Благодаря априорному аргументу она окончательно утверждает себя в качестве первичной и верховной идеи разума.

«Итак, я вижу, что вся достоверность и истинность знания зависит исключительно от постижения истинного Бога, так что раньше, нежели я его познал, я не мог иметь ни о какой другой вещи совершенного знания». [3, С. 57]

Отсюда следует, во-первых, что мышление оказывается в полной и ничем объективно не ограниченной власти конечной субъективности, человек становится демиургом мира, социума, другого человека и самого себя, сам решает, быть или не быть. Во-вторых, «Я» как душа, как чистая мысль, лишается тела и всякой связи с ним, так что проблема психофизического дуализма оборачивается неразрешимой и непостижимой тайной воплощения души в теле, собственное же тело отчуждается от человека. Наконец, в-третьих, бытие Бога выводится и подтверждается из самосознания «Я», которое при этом оказывается в круге: самосознание удостоверяет бытие Бога, но вместе с тем и само определяется Богом в своем существовании. Здесь степень взаимопроникновения «Я» и Бога определяет их тождественность. И хотя Декарт пытается разрешить это затруднение указанием на то, что «Я» – как бы середина между Богом и небытием, тем не менее «Я» выступает все же скорее как центр мироздания, его новый *ὀμφαλός*. [3, С. 263-268; 335]

Список литературы

1. Бахтин М. М. Архитектоника поступка // Социологические исследования. 1986. № 2.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: Наука, 2001.
3. Декарт Р. Сочинения в 2-х т: Т. 2. – М.: 1994.
4. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. // Соч. в 6-ти т. Т. 6. С. 365.
5. Квинтэссенция: Филос. альманах. – М.: Республика, 1992.
6. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления // Мамардашвили М. К. Философские чтения. – СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 507-800.
7. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984.
8. Микешина Л. А. Философия познания. Полемические главы. – М.: Прогресс-Традиция, 2002.
9. Платон. Соч. в 4-х т. М., 1990-1994. Т. 3. Ч. 2.
10. Рыбаков Н.С. Логика и метафизика *cogito* // Декарт в канун XXI столетия = Descartes a la veille du XXI siecle: Материалы Междунар. конф., 16-17 апр. 1996 г., Тверь, Россия. – М., 1998. С. 27-57.
11. Слинин Я. А. Эдмунд Гуссерль и его «Картезианские размышления» // Эдмунд Гуссерль. Картезианские размышления. – СПб.: Наука, 2001. С.5-49.
12. Соловьев В. С. Соч. В 2-ч т. Т. 1. – М.: Мысль, 1988.
13. Фрагменты ранних греческих философов / Сост. А. В. Лебедев. М., 1989. С. 231.
14. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. С. 63-177.

DESCARTES ABOUT THE NATURE OF SOUL AS COGITO: «SUBSTANCE» OR «IDEA OF A BODY»?

A.G. Tarasov

Belgorod State University, Preobrazhenskaya st., 78; Belgorod, 308008 Russia;
e-mail: TarasovAndrey@bsu.edu.ru

In the given work attempt to investigate Descartes's doctrine about soul is undertaken. The accent is put on clearing of process of interaction oppress Good luck.

Key words: the God, soul, thinking, Descartes, idea, a substance.