

## ОНТОЛОГІЧНИЙ ДУАЛІЗМ: ЗА І ПРОТИ (НА ПРИКЛАДІ АНАЛІЗУ ФІЛОСОФІЇ ШКОЛИ САНКХ'Я ТА Р.ДЕКАРТА)

*Розвідка присвячена аналізу онтологічного дуалізму; показані як проблеми, що знімаються цим типом онтологічного вчення, так і спричинені ним нерозв'язні протиріччя. Узагальнення стосовно онтологічного дуалізму ґрунтуються на розгляді двох найвпливовіших і найрозробленіших дуалістичних систем: Р. Декарта та індійської школи санкх'я*

Дана робота присвячена дуалізові, що є онтологією двох незалежних, незвідних одне до одного начал. Метафізика двох буттєвих принципів - явище досить давнє і таке, що з'являлося в різних формах. Згадаймо, зокрема, зороастризм (добре і зле начало), гностицизм з маніхейством (добре, духовне, і зле, матеріальне), індійську школу санкх'я (пуруша і пракриті), філософську систему Р.Декарта (духовне і матеріальне). Слід наголосити, що саме онтологічний дуалізм є сферою цього розгляду, оскільки дуальні принципи можуть віднаходитися і в межах єдиного онтологічного начала (зокрема, матерія і

свідомість як її властивість в матеріалізові, Брагман і його породження майя у веданті, тілесне і духовне у християнській філософії Августина); говорять також і про т.зв. гносеологічний дуалізм (наприклад, Е.Гуссерля: феноменальний і нефеноменальний світ, І.Канта: світ явищ і "речей самих по собі", хоча як світ нефеноменів, так і "речей самих по собі" не обґрунтовувалися раціонально як існуючі, тобто доведення їхнього онтологічного статусу перебувало поза задачами як Е.Гуссерля, так і І.Канта).

Отже, в центрі уваги - онтологічний дуалізм. Говорячи про онтологічний

дуалізм, а також і про такі поняття, як субстанційний плюралізм, монізм, часто важко дати однозначну характеристику певних філософських побудов за допомогою одного з них. Наприклад, монадологію Г.Лейбніца називають плюралістичною через наявність нескінченної кількості субстанцій, а філософію санх'ї - дуалістичною, хоча поруч з пракриті - не один, а множинність пуруш. Якщо плюралізмом, монізмом чи дуалізмом умовимось іменувати за типом начал, котрі представлені, то Г.Лейбніц постане як моніст (оскільки всі субстанції - ідеальні точки), а санх'я - як дуалізм (оскільки в ній - два типи субстанцій - пракриті й пуруша). Якщо назву даватимемо за кількістю субстанцій, що приймаються філософською системою, то і Г.Лейбніц, і санх'я - плюралісти. В даному випадку радше слідуватимемо самохарактеристиці філософської побудови як ключу до схоплення центральних ідей, застосування методу іманентної критики. Г.Лейбніц *наголошував* на індивідуальності субстанцій - тому назва "плюралізм" відбиває наріжну думку Г.Лейбніца; санх'я, як і Р.Декарт, підкреслювала саме нез'єднанність і незвідність одне до одного протяжного і непротяжного начал, відповідно, це є онтологічний дуалізм. Множинність непротяжних начал, пуруш у санх'ї, і Бог як єдина абсолютно незалежна у своєму бутті субстанція Р.Декарта аж ніяк не є наріжними каменями, навколо яких обертаються міркування.

*Тут задачею є показати складнощі, насамперед у гносеологічній і практичній сферах, що витікають з дуалістичної онтології.* Найпоширенішим є дуалізм духовного, непротяжного, непіддатного чуттєвому сприйняттю, й тілесного, протяжного, чуттєвосприйманого начал<sup>1</sup>. Саме на ці два світи часто ділили філософи буттєву сферу. І зазвичай намагалися вивести дух із чуттєвосприйманого або навпаки, будуючи свої міркування на внутрішніх суперечностях або доходячи досить дивирнацьких висновків. Наведемо у зв'язку з цим цитату з праці Е.Ільєнкова "Звідки береться розум?": "...Ані

специфічні людські потреби, ані тим більше специфічно людські способи їх задоволення в генах індивіда ніяк не записуються і через гени не наслідуються. Індивід засвоює їх у ході свого людського становлення, тобто через процес виховання, що розуміють у найширшому сенсі слова. Специфічно людська психіка з усіма її унікальними особливостями і виникає (а не "пробуджується") тільки як функція специфічно людської життєдіяльності, тобто діяльності, що творить світ культури, світ речей, створених і створюваних людиною для людини"<sup>2</sup>. Розум, свідомість, психіка загалом, за Е.Ільєнковим, виникає в процесі засвоєння культурної спадщини людства; духовне, як притаманне людині, не є вихідне заданим, воно не є до матеріального або паралельно з ним. У зв'язку з таким запереченням духовного як не залежної від матеріального даності постає запитання: чому тварину, прилучаючи до людського культурного набутку, не можна виховати людиною? Своєрідним зняттям такої проблеми і взагалі суперечностей, пов'язаних з виведенням матерії з духу або духу з матерії, і є онтологічний дуалізм протяжного і непротяжного начал<sup>3</sup>.

Але, долаючи ці ускладнення, онтологічний дуалізм, в свою чергу, є хистким підґрунтям виведення гносеології і практичного вчення. Покажемо це на прикладі найвпливовіших і, власне, філософських дуалістичних систем - індійської школи санх'я і Р.Декарта.

У сфері гносеології, а також і у практичній сфері, постає проблема взаємодії протяжного, просторово організованого, тілесного, і непротяжного, духовного, як необхідної умови не лише пізнання світу, а й будь-якої дії у широкому сенсі - у зовнішньому світі чи емотивно-мисленнєвому. Типовим рішенням для дуалістичної онтології є пошук органу-посередника між двома незвідними одне до одного началами, причому в обох випадках він є матеріальним (у санх'ї пуруша й пракриті контактують за допомогою буддгі - першого продукту еволюції непрявленої пракриті, у Декарта - за допомогою шишкоподібної залози). У

## О. Луцишина

санкх'ї: об'єкт збуджує чуття (т.зв. індрії), манас, спеціальний орган, обробляє їхні дані у сприйняття, аганкара (орган, функцією якого є т.зв. "відчуття мое", застосування до себе, примислювання себе) відносить його до себе, а орган буддгі, модифікуючись у форму сприйнятого об'єкта, передає думку про об'єкт пуруші, відбиваючись у ньому, як у дзеркалі. Отже, у пуруші, пасивному дзеркалі, відбивається буддгі, матеріальний орган у формі об'єкта. Так пракриті впливає на пурушу. Пуруша у свою чергу впливає на пракриті: його тінь падає на буддгі<sup>4</sup>. Але дзеркальне відображення, падіння тіні немислиме інакше, як фізична взаємодія. Та сама нерозв'язна проблема - в доведенні можливості взаємодії мислячої субстанції, "я", і протяжної через посередництво матеріальної шишкоподібної залози в Р.Декарта. У одному з листів до Єлизавети Р.Декарт зізнався у неможливості застосувати засоби достовірного пізнання - інтелектуальну інтуїцію та логічну дедукцію - для доведення взаємодії душі й тіла. Лише чуття, що часто обманюють, життєвий досвід засвідчують цей факт: "...речі, що належать єдності душі й тіла, одним лише розумінням пізнаються дуже неясно; не пізнаються вони також розумінням за допомогою уяви. З повною ясністю вони пізнаються чуттями. Звідси випливає, що того, хто ніколи не філософує, а користується лише своїми чуттями, зовсім не беруть сумніви, чи рухає душа тіло або чи тіло впливає на душу; він розглядає і те, й інше як щось одне, тобто просто уявляє собі їхню єдність. . . . лише життєвий досвід, побутові розмови й утримання від розмірковувань над речами, що тренують уяву, а також від їх вивчення, дозволяють осягати єдність душі й тіла..."<sup>5</sup>.

Корисно розглянути, що є чистим суб'єктом, власне "я" за дуалістичної онтології. У наших випадках це - пуруша, або атман (санкх'я), та мисляча субстанція (Р.Декарт). Санкх'я дає характеристики пуруші: "безначальний", "усюдисущий", "свідомість", "вічний", "незмінний", "бездіяльний", "незабруднений", "той, у котрому немає частин", який "не має ані

початку, ані кінця, ані середини"<sup>6</sup>. У каріці 20 основоположного твору санкх'ї "Санкх'я-каріка" Ішваракрішні сказано: "Тому внаслідок їхнього контакту [пуруші й пракриті - О.Л.] позбавлене свідомості "мобільне" (тонке тіло) має видимість наділеного свідомістю, а при діяльності гун пасивний [пуруша - О.Л.] - видимість діяча"<sup>7</sup>. За санкх'єю, на відміну від декартівського дуалізму, пуруша є таким чистим суб'єктом, чистою свідомістю, котрій не притаманно відчувати, хотіти, зазнавати будь-якої зміни, у т.ч. і думок. Пуруша, як було цитовано, має "видимість діяча", хоча насправді він - сама пасивність і незмінність, а активність належить пракриті. Виходить, за санкх'єю, що мислить не пуруша, чиста свідомість, а матеріальний безсвідомий орган - буддгі. Нечуттєвосприймана матерія, що таємничим чином сама мислить (ніби "висмикуючи", на свій розсуд, певне знання з чистої абсолютної свідомості-пуруші), буддгі у санкх'ї є таким само непіддатним раціональному поясненню елементом, як і надзвичайно тонка і рухлива декартівська шишкоподібна залоза. У санкх'ї постає ускладнення: хто мислить? Пуруша чи безсвідомо матерія?

У Р.Декарта, на відміну від санкх'ї, модусами мислячої субстанції є відчуження, воління, уява та чисте мислення. Але у "Роздумах про першу філософію" Р.Декарт писав: "...моя сутність полягає лише в тому, що я - мисляча річ або субстанція, вся сутність або природа якої полягає в одному лише мисленні"<sup>8</sup>. Р.Декарт тут додає, що душа, або я, може існувати окремо від тіла, будучи носієм людськості як такої, власне людиною. Таким чином, якщо тіло не є сутнісним елементом людини, тобто не є власне "я", як і в санкх'ї, то всі модуси "я", спричинені взаємодією душі й тіла, якщо бути послідовними, не є сутнісними властивостями "я", невіддільними від "я". Виходить, що саме по собі "я", людина, - чисте мислення, вроджений зміст якого є незмінним; предмети інтелектуальних інтуїцій становлять притаманну нашій свідомості сутнісну характеристику, а не те змінне, що може їй [свідомості] у певний час належати або ні. Отже, якщо говорити

про діяльність, активність як певну зміну (у даному разі йдеться про мислення як зміну думок), то як розуміти активність мислячої субстанції, коли вона [активність] не обумовлена тілесними станами (скажімо, після смерті)? Якщо назвати активністю мислення, усвідомлення ідей, що належать до вродженого змісту душі, то якого роду ця активність і що при цьому відбувається, змінюється (несвідомі уявлення свідомості, або потенційна свідомість, ще не були відкриті Р. Декартом)?

Підсумуємо. Санх'я декларує: "я", суб'єкт, сутність людини - незмінна чиста свідомість; будь-яка діяльність, як емотивна, так і мисленнева, відноситься на рахунок матерії. За Р.Декартом: "я" - свідомість, модусами якої є інтелектуально-емотивна діяльність. Але врешті-решт, за логічного загострення обох позицій виникає проблема суб'єкта будь-якої дії, у т.ч. й інтелектуального акту: виходить, що "я" постає як незмінна чиста свідомість, саме ж мислення, якщо його розуміти як зміну думок, ніби стає процесом, що потребує тілесності. Санх'я прямо й приписує властивість мислити матерії; Р.Декарт, навпаки, відносить її до "я". Але в обох випадках ця властивість залишається у своєрідному "розриві" між двома початками (бо як пояснити мислення безсвідомою матерією і мислення як сутнісну властивість "я", незалежну від тілесності?).

Впливає, відповідно, і проблема суб'єкта практичної дії:

- пуруша, або мисляча субстанція,

### **Примітки**

1. Становлять інтерес винятки, коли душа й матерія можуть не протиставлятися як непротяжне протяжному, а обидва виступати протяжними. Яскравий приклад - протяжність дживи й адживи в джайнізмі. Такі розбіжні характеристики духовного свідчать, що "уявлення і поняття про суто духовне буття, тобто позбавлене всілякої чуттєвої сприйманості, майже недосяжні для людського розуму, не тільки наївного, але навіть і філософуючого" [1].

2. [6, с.36].

3. "Якщо матеріаліст вважає духовне властивістю у певний спосіб організованої матерії, а ідеаліст намагається дедукувати матерію з духовної першосутності, то дуаліст відкидає і той, і інший шлях, гадаючи, що не можна виходити лише з матеріального або з одного лише духовного... Неспроможність дуалізму полягає не у відсутності послідовності, а в його нездатності раціонально пояснити факт єдності психічного і фізіологічного" [11, с. 181-182],

4. [8, с.194-195] (каріки 35-36 Ішваракрішні та коментар на них Гаудапади й Вачаспаті Мішри). Співвідношенню, а також механізму взаємодії духовного й матеріального в індійській філософії присвячена монографія [17].

5. [3, с.492-493]. Ще Б.Спіноза у передмові до кн.5 "Етики" дивувався, "як філософ, що

абсолютна свідомість, не можуть бути суб'єктами неправильної поведінки, вони вічні й незмінні у своїй незабрудненості неправедними бажаннями;

- покладати відповідальність на безсвідому тілесність є некоректним.

Постає і проблема індивідуальності. Незрозуміло, що відрізняє чисті "я" одне від одного. Р.Декарт оминає питання співвідношення мислячої субстанції й окремих "я", тоді як санх'я наводить аргументи на користь множинності пуруш<sup>9</sup>, хоча всі вони [аргументи] протирічать засадам самої ж санх'ї, а саме вченню про пасивність пуруші<sup>10</sup>. В обох випадках принцип, на основі якого "я" є сутнісно відмінними одне від одного, залишився поза сферою розгляду.

Отже, дуалістична онтологія духовного і матеріального начал, хоча і є гідною альтернативою метафізичним системам, що намагаються вивести дух із матерії або матерію з духу, є підґрунтям виникнення багатьох ускладнень, яскравими прикладами яких, зокрема, є:

- неможливість доведення механізму взаємодії двох незвідних одне до одного начал (при цьому рішення - пошук наділеного специфічними властивостями органу-посередника - є типовим);

- ускладнення з визначенням суб'єкта осмисленої цілеспрямованої дії, котрий би ніс за неї відповідальність, у т.ч. і мисленневої дії;

- нез'ясованість принципу відмінності між "я", суб'єктами.

Вищенаведене ще раз демонструє протиріччя, з якими стикається наше мислення у справі віднайдення певних онтологічних начал, приписування ним різних характеристик".

## О. Луцишина

суворо вирішив робити висновки лише з начал, які достовірні самі по собі, і стверджувати лише те, що він пізнає ясно й чітко..., приймає гіпотезу, яка темніша над усяку темну властивість”.

6. [9, с.135-137]. Див. також [8, с.169] (каріка 19).

7. [8.С.171].

8. [2, с.395].

9. [8, с.167-169] (каріка 18 Ішваракрішни та коментар на неї Гаудапади й Вачаспати Мішри). [9, с.137].

10. Про аргументи на користь множинності пуруш та їхню [аргументів] недосконалість див. [16, с.256-257, 276-277].

11. В руслі матеріалістичної традиції, що постулює онтологічний статус матеріального, підкреслюється недосяжність сфери духовного для раціонального осягнення: "Але всі ці предикати: нетілесність, неречовинність, простота, тобто недшимість, нескладність по суті лише негативні або радше суб'єктивні предикати, оскільки вони не виражають нічого предметного, по суті предикати, що виражають мою фантазію і невігластво" [14, с. 18]. Нематеріаліст же може проголосити вигадкою буттєву самостійність матеріального і приписувані йому предикати.

1. Аскольдов С. Основные проблемы теории познания и онтології; СПб.,1900.

2. Декорт Р. Избранннепроизведения.-М., 1950.

3. Декорт Р. Соч. в двух томах. Т.2.-М., 1994.

4. Дуализм //Философская энциклопедия: В 5 Т.-Т.2.

5. Дуализм// Энциклопедический словарь русского библиографического института Гранат.-Т.19.

6. Ильенков З.В. Откуда берется ум? //Ильенков З.В. Философия и культура.-М., 1991.

7. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь /Под общ. ред. М.Ф.Альбедиль и А.М. Дубянского.- М., 1996.

8. Ишваракришна. Санкхья-карика. Гаудапада. Санкхья-карика-бхашья. Вачаспати Мишра. Таттва-кауmundи //Лунный свет санкхьи. Пер. с санскр. и комм. В.К.Шохина.-М., 1995.

9. Крама-дипика (Таттва-самаса-сутра-вритти) //Сутры философии санкхьи. Пер.с санскр. и комм. В.К.Шохина.-М., 1997.

10. Мюллер М. Шесть систем индийской философии.-М.,1995.

11. Ойзерман Т.И. Главные философские направления.-М., 1971.

12. Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т.-СПб., 1994.

13. Спиноза Б. Принципы философии Декарта.-М., 1926.

14. Фейербах Л. О дуализме и бессмертии.-СПб., 1908.

15. Фишер Куно. История новой философии. Т.1. Декарт, его жизнь, сочинения и учение. -Спб., 1906.

16. Чаттерджи С.,ДаттаД. Индийская философия,- М.,1994.

17. Chennakesavan S. Concept of Mind in Indian Philosophy.-Delhi, 1988.

18. Cottingham J. Cartesian Dualism: Theology, Metaphysics and Science// The Cambridge Companion to Descartes.-Cambridge, 1993.- P.236-258.

19. Dasgupta S. A History of Indian Philosophy: In 5 Vol. Indian Pluralism. -Delhi, 1991.-Vol.4.

20. Dualism //Chamber's Encyclopaedia. Vol. 4.- London, 1973.

21. Dualism //Encyclopedia International. Vol.6.- N.Y., 1974.

22. Dualism //The Encyclopedia Americana: In 30 Vol.- N.Y., 1973.-Vol.9.

23. Dualism //The new Encyclopaedia Britannica. Vol.8. Micropaedia.

24. Encyclopedia of Indian Philosophies./Ed. by Kare H.Potter. Vol.4. Samkhya-Philosophy: A Dualist Tradition in Indian Philosophy.-Delhi, 1987.

25. Hatfield G. Descartes' Physiology and Its Relation to His Psychology //The Cambridge... - P.335-371.

26. Mind-Body Dualism// The New Encyclopaedia Britannica. Vol.8. Micropaedia.

27. Problems on Cartesianism,- Kingston, 1982.

28. Rorty A.O. Descartes on Thinking with the Body//The Cambridge... -P.371-393.

29. SinhaJ. Indian Psychology: In 3 Vol.- Delhi, 1992.

## RESUME

*The article is dedicated to general analysis of ontological dualism. The aim is to show both problems solved by this type of ontology and insoluble contradictions caused by ontological dualism. Generalizations concerning ontological dualism are based on the analysis of two influential and worked out dualistic conceptions: philosophy of R. Descartes and Indian Sanhhya.*