



Общие вопросы истории и философии науки

УДК 1(091)

DOI: 10.15372/PS20210301

В.П. Горан

ОБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ В ФИЛОСОФИИ Р. ДЕКАРТА: НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ УСИЛИЙ РАЦИОНАЛЬНОГО ОБОСНОВАНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ВЕРЫ

В статье осуществлена оценка состоятельности усилий Декарта обосновать свое заключение о реальности существования бога. Сделан вывод, что высказанное Декартом в качестве условного сомнение в признании самим Декартом такого существования позволяет оценить его не только как всего лишь условное на фоне признания самим Декартом безусловной несомненности реального существования единственно своего Я. Раскрыто отсутствие убедительности в доводах Декарта в пользу признания реальности существования бога, поскольку сформулированы они посредством рассмотрения философом всего лишь идеи бога и того, что бога он именует наисовершеннейшим существом. Обращено внимание на то, что Декарт и считал бога бестелесным, и придерживался христианского учения, что телесный мир – творение такого бога. Показано, что эта непоследовательность в создании образа бога имеет место не только у Декарта, но и в Библии. Зафиксировано, что поскольку в обосновании своего заключения о реальности существования бога Декарт исходит не из констатации объективного положения вещей применительно к признанию правомерности такого заключения, а всего лишь из своих субъективных ценностных предпочтений, это его заключение не может быть признано состоятельным.

Ключевые слова: Декарт; философия; объективный идеализм; христианское вероучение; бестелесное существо; наисовершеннейшее существо; необходимое существование; бог; предопределение; творение; Библия; ценностное суждение

V.P. Goran

THE OBJECTIVE-IDEALISTIC COMPONENT IN THE PHILOSOPHY OF R. DESCARTES: THE FAILURE OF EFFORTS FOR RATIONAL JUSTIFICATION OF THE CHRISTIAN FAITH

The article assesses the consistency of Descartes's efforts to substantiate his conclusion about the reality of the existence of God. The conclusion is made that the doubt in the recognition of God's

© Горан В.П., 2021

existence expressed by Descartes as a conditional one allows us to evaluate it not only as just conditional against his own recognition of the unconditional certainty of the real existence only of his self. The article reveals the lack of credibility in Descartes's arguments in favor of recognizing the reality of the existence of God, since the philosopher formulated them by considering only the idea of God and referring to God as the most perfect being. Attention is drawn to the fact that Descartes considered God to be incorporeal and at the same time followed the Christian doctrine that the corporeal world is the creation of such a god. It is shown that this inconsistency in developing the image of God occurs not only in Descartes, but also in the Bible. Since, in substantiating his conclusion about the reality of God's existence, Descartes relies not on the statement of the objective situation concerning the recognition of the legitimacy of such a conclusion, but just on his subjective value preferences, the author notes that this conclusion cannot be recognized as valid.

Keywords: Descartes; philosophy; objective idealism; Christian dogma; incorporeal being; the most perfect being; necessary existence; God; predestination; creation; the Bible; value judgment

Это – очередная статья, посвященная объективно-идеалистической составляющей в философии Декарта. В первых из них уже было отмечено, что специфика этой составляющей заключалась в том, что она имела теологическое воплощение [2; 3; 4]). А именно, универсум Декарт признавал включающим в себя бестелесного бога и то, что является продуктом его творческой активности, полностью зависимым от этой последней, и ничего помимо этого.

Обратим теперь внимание на то, как Декарт обосновывает свой вывод о реальности существования того, что он именует богом. И сделаем это, с тем чтобы оценить, насколько его обоснование этого вывода может претендовать на убедительность. То, насколько серьезно сам Декарт отнесся к оценке возможности для человеческого разума дать убедительное обоснование вывода о реальности существования бога, демонстрирует следующее его рассуждение: «...Отбросив все то, относительно чего мы можем каким-то образом сомневаться, и, более того, воображая все эти вещи ложными, мы с легкостью предполагаем, что никакого Бога нет...» [7, с. 316]. И пусть конкретно здесь у Декарта сомнение в существовании бога не подлинное, а всего лишь составляющая применяемого им литературного приема, использование которого имеет целью актуализировать для читателя ту проблематику, которую философ делает предметом своего рассмотрения, все же он допускает-таки возможность такого сомнения. И этим Декарт демонстрирует: наряду с прямым утверждением, что имеющиеся в Библии откровенно признаваемые им недоступными для человеческого разума, т.е. противоразумными, утверждения «следует считать достовернейшими из истин» [7, с. 348]), он также оценивает религиозную веру как всего лишь веру, а не знание. Стало быть, в этом вопросе о реальности существования бога полная

позиция Декарта двойственная: и признание этого существования, и сомнение в нем, пусть и сомнение, получившее всего лишь условное, а не прямое и безусловное выражение. Так что приведенным мной в предыдущей статье утверждением философа, что в отличие от непостижимости бога для нас нет большей очевидности, чем присутствие в нас свободы [2, с. 27–28], он демонстрирует-таки, хотя и делает это только косвенно, что допущение нереальности существования всего остального, в том числе и бога, при признании несомненности реального существования нашего Я, было у него не только всего лишь условным.

Но если вера в существование бога – это то, что, как мы видим, допускает, по Декарту, сомнение, пусть и самое незначительное, но сомнение, то о какой необходимости, даже неизбежности заключения о реальности его существования может идти речь? А ведь Декарт допускает такое сомнение, тогда как относительно реальности существования своего Я у человека сомнения быть не может. Это философ и утверждает в непосредственном продолжении приведенного мной несколько выше его текста: «...Мы с легкостью предполагаем, что никакого Бога нет и нет ни неба, ни каких-либо тел, что сами мы не имеем ни рук, ни ног, ни какого бы то ни было тела; однако не может быть, чтобы в силу всего этого мы, думающие таким образом, были ничем...» [7, с. 316]. Здесь Декарт, по сути дела, утверждает, что существование своего Я дано человеку непосредственно, тогда как существование всего остального, в том числе и бога, – опосредованно, а именно через посредство умозаключения, отталкивающегося от признания несомненности для человеческого Я факта его собственного существования.

И вот как Декарт переходит от признания своего существования к заключению о познании бога. Условием осуществления этого перехода является, согласно ему, рассмотрение человеком как существом мыслящим процесса расширения своих знаний. Привожу соответствующий текст Декарта: «Но поскольку сознающий себя ум пока еще сомневается относительно всех прочих вещей и обстоятельно рассматривает, каким образом расширить свое познание, он прежде всего обнаруживает у себя идеи множества вещей. ...Он обнаруживает также некоторые общие понятия (*notions communes*), составляет из них различные доказательства, которые, как он убеждает себя по внимательном их рассмотрении, являются совершенно истинными. ...До тех пор, пока он внимателен к предпосылкам, из которых выводит эти понятия, он убежден, что и они, и все подобные им понятия истинны. Однако, поскольку он не может постоянно уделять внимание предпосылкам и впоследствии при-

поминает, что ему пока неведомо, не такова ли его природа, чтобы позволять ему ошибаться даже в том, что представляется ему очевиднейшим, он убеждается, что он вправе сомневаться в подобных вещах и не может иметь о них сколько-нибудь достоверного знания до того, как познает своего творца» [7, с. 318–319].

Прежде всего остановлюсь на следующих особенностях этого рассуждения Декарта. В нем философ делает акцент на том, что как субъект познавательной активности, человек не в состоянии преодолеть сомнения в полной истинности ее результатов. Такую ситуацию Декарт признает следствием неспособности человека постоянно уделять внимание предпосылкам этой его активности. А затем, не затрудняя себя развертыванием обоснования принятия объективно-идеалистической позиции в форме веры в бога, он ограничивается декларированием того, что преодолеть сомнения в истинности результатов своих познавательных усилий человек не в состоянии «до того, как познает своего творца», т.е. бога. Как видим, при решении столь непростой реальной проблемы преодоления сомнений в истинности результатов человеческой познавательной деятельности Декарт ограничивается принятием объективно-идеалистической философской позиции, причем в той примитивной ее форме, которая представлена христианской религиозной мифологией.

На то, что Декарт не дал развернутого, а главное – достаточного, обоснования необходимости для человека познания бога, чтобы преодолеть сомнения в истинности всех результатов его познавательных усилий, а ограничился только декларированием такой необходимости, было прямо указано ему К.М. Мерсенном. И реагируя на это указание, Декарт в письме Мерсенну, датируемом концом мая 1637 г., и признает это, и даже оценивает как «большой изъян». Вот этот его текст: «...Я признаю, что в рассмотренном Вами сочинении содержится, как Вы это и заметили, большой изъян, а именно *доводы*, с помощью которых я хочу доказать, что нет на свете ничего столь *самоочевидного*, как существование Бога и человеческой души, я не развил в объеме, достаточном для того, чтобы эти доводы стали общедоступными» [6, с. 598] (курсив мой. – В.Г.). Как видим, здесь Декарт утверждает, с одной стороны, что существование бога столь же самоочевидно, как и существование человеческой души. И вместе с тем в качестве того изъяна своего сочинения, о котором ведет речь Мерсенн, признает, что в нем он не развил в достаточном объеме доводы в пользу признания существования бога. Но ведь если нечто является самоочевидным, то какие бы то ни было доводы в пользу признания этого излишни. А если признается, что соответст-

вующие доводы нужны, то это означает фактическое непризнание самоочевидности того, в пользу чего эти доводы надобно приводить. Так что здесь Декарт в одном предложении формулирует две взаимоисключающие составляющие своей позиции, причем позиции, не просто далеко не маловажной, а основополагающей для его философии.

А теперь, продолжая вникать в приведенное выше рассуждение Декарта, где он утверждает, что только познание бога гарантирует человеку избавление от сомнений в результатах всех других его познавательных усилий, предлагаю читателю линию поведения, состоящую в следующем. Концентрироваться не на том, как сам Декарт оценивает эти свои рассуждения на истинность, а на содержательной составляющей этих последних. В том числе предлагаю самым тщательным образом присмотреться и к имеющемуся в его рассуждениях утверждению, что к выводу о существовании бога человек приходит в процессе реализации своей познавательной активности. Дело в том, что этот вывод оценивается Декартом как результат, опосредованный такими познавательными усилиями человека, которые философ оценивает как весьма длительные и напряженные. Кроме того, здесь Декарт, по сути дела, признает также, что этот вывод человека, занятого процессом познания окружающего мира, является показателем неуверенности этого человека в безошибочности итогов своих познавательных усилий. А ведь это означает и то, что Декарт признает веру человека в бога результатом определенной степени осознания человеком своей недостаточной состоятельности как субъекта познания. И заслуживает быть зафиксированным то, что сделав фактически этот вывод, Декарт указал на реальную составляющую причин религиозного фантазирования тех людей, которые таким фантазированием занимаются.

Вместе с тем данный итог именно неуверенности таких людей в результативности своих познавательных усилий Декарт оценивает как самоочевидное заключение человеческого ума не просто о реальности существования бога, но и о том, что его существование вечное и необходимое. Привожу соответствующий текст Декарта: «Далее наш ум, рассматривая среди различных имеющихся у него идей одну – ту, что является нам в высшей степени разумное, могущественное и совершенное существо, – как наиглавнейшую, распознает в ней не потенциальное и всего лишь случайное существование, наподобие того, что присуще идеям всех прочих вещей, отчетливо воспринимаемым нашим умом, но полностью вечное и необходимое» [7, с. 319]. А ведь нельзя не признать не только странным, но и вовсе негодным заключение о несомненности

какого бы то ни было вывода, если этот вывод делается человеком, признающим свою неуверенность в результативности собственных познавательных усилий как таковых.

Более того, здесь же Декарт формулирует и свой главный, но также отнюдь не обладающий достоинством убедительности аргумент в пользу вывода о реальности существования бога. Присмотримся и к этому аргументу. Наш ум, утверждает Декарт, «на основе одного лишь восприятия необходимости и вечности существования в идее наисовершеннейшего существа должен неизбежно заключить, что наисовершеннейшее бытие существует» [7, с. 319]. Поскольку в этом аргументе вывод о реальности существования наисовершеннейшего существа есть только повторение того, что составляет содержательную специфику всего лишь идеи такого существа, а именно идеи его как существа наисовершеннейшего, то налицо не аргументация, т.е. не обоснование вывода об объективной истинности утверждения о реальности его существования, а не более чем тавтологичное пережевывание словосочетания «наисовершеннейшее существо»: наисовершеннейшее существо есть наисовершеннейшее существо. И так как в содержательное наполнение этого словосочетания «наисовершеннейшее существо» Декарт вкладывает также и признание реальности существования такого существа, то ему представляется, что это его манипулирование словами не может не быть оценено как заключение, обладающее статусом неизбежности и, стало быть, как заключение, по его собственному выражению, «самоочевидное».

Столь же наглядно Декарт демонстрирует свое использование словосочетания «наисовершеннейшее бытие» для якобы обладающего достоверностью вывода о том, что соответствующему бытию присуще «необходимое существование», и в еще одном, следующем сразу же после только что процитированного рассуждения: «Наш ум еще более уверится в вышесказанном, если заметит, что у него нет ни одной идеи какой-либо другой вещи, в коей подобным же образом содержалось бы необходимое существование. Так он поймет, что эта идея наисовершеннейшего бытия не вымышлена им и являет не какую-то химерическую, но подлинную и неизменную природу, коя не может не быть, ибо в ней содержится необходимое существование» [7, с. 319–320]. Здесь, как видим, не менее явственно Декарт заключает о якобы необходимости существования того, что он характеризует как наисовершеннейшее бытие, т.е. бога, на основании единственно того, что в уме самого Декарта имеется всего лишь идея такого наисовершеннейшего существа. Но ведь наличие у кого бы то ни было всего лишь его субъективной фантазии отнюдь не

есть основание для заключения о реальности существования соответствующей «вещи» (как выражается Декарт), если этот фантазер объявит эту «вещь» наисовершеннейшей. Да и сам Декарт здесь же использует выражения, вполне адекватно характеризующие продукт такого фантазирования: «вымышленная идея», «химерическая природа». Но делает он это, формулируя ничем не обоснованные утверждения, что и идея бога не является таковой, и «вещь», обозначаемая этой идеей, не есть какая-то химерическая природа.

Следует иметь в виду, что уже во времена Декарта публично высказывалась критическая оценка обсуждаемой мной сейчас составляющей его философской позиции, состоящей не только в признании им существования бога, но и в его рассуждениях, которые он выдавал за доказательство этого существования. Привожу эту оценку в том виде, как она процитирована Декартом, продемонстрировавшим этим ее цитированием, что он был осведомлен о ней: *«Наше понятие, или идея Бога, пребывающая у нас в уме, – еще недостаточно сильный аргумент для доказательства бытия Бога: ведь существуют далеко не все вещи, понятия которых у нас наблюдаются...»* [5, с. 463] (курсив Декарта. – В.Г.). Как признается Декарт, эта оценка (и не она одна) его «порядком встревожила» [5, с. 461] и он счел для себя необходимым отреагировать и на всю Программу, фрагмент которой она составляла, и в том числе конкретно на нее.

Что касается реагирования Декарта непосредственно на приведенную оценку, то сначала философ указывает на то, что его доказательство бытия бога – результат «долгого и напряженного размышления» [5, с. 474]. А затем отмечает: «...Все отнесенные мной к этому вопросу доводы сводятся к двум...» [Там же] (курсив Декарта. – В.Г.). Причем изложение далее самим Декартом этих двух доводов наглядно демонстрирует, что анонимный автор вызвавшей его недовольство Программы подверг критике именно эти его доводы. Тем самым Декарт фактически признал, что автором Программы его, Декарта, позиция понятия адекватно.

Мне представляется самым показательным и поэтому заслуживающим внимания в данной моей статье критикуемый автором Программы первый излагаемый здесь самим Декартом его довод в пользу признания реальности существования бога. Вот изложение этого довода Декартом: «...Первый направлен на доказательство того, что мы располагаем понятием (notitia), или идеей, Бога, суть которой такова, что, когда мы внимательно ее изучаем и взвешиваем проблему указанным

мною образом, мы на основе одного только ее рассмотрения познаем немыслимость отрицания бытия Бога: ведь в понятии Бога содержится не потенциальное или относительное, как в идеях всех остальных вещей, но абсолютно необходимое и актуальное бытие» [5, с. 475] (курсив Декарта. – В.Г.). Как видим, автор Программы действительно проявил адекватное понимание позиции Декарта, отметив, что единственно наличие в нашем уме понятия бога есть для Декарта аргумент в его доказательстве бытия бога. Ведь и сам Декарт говорит, что «на основе одного только» «рассмотрения» идеи бога мы «познаем немыслимость отрицания бытия Бога». И далее Декарт ссылается также на то, что этот его довод не он один считает достоверным и очевидным, «но и многие другие лица, выделяющиеся среди прочих своей ученостью и талантом» [Там же].

Сам Декарт наглядно демонстрирует здесь, что его аргументация в пользу признания реальности бытия бога сводится главным образом к наличию у нас всего лишь идеи бога. А его довод, состоящий в том, что эта идея наивысшая, отнюдь не отменяет того, что все же она не более чем идея, находящаяся в его голове. И этим она не выделяется из всей совокупности остальных его идей. Поэтому нет оснований признать состоятельным и этот довод Декарта в пользу своей позиции в ее противостоянии позиции автора Программы. Так что автор Программы справедливо оценил эту аргументацию Декарта как явно недостаточную. А дополнительные ссылки Декарта на то, что это продукт его долгого и напряженного размышления, и также на то, что признание достоверным сделанного им заключения о бытии бога – это позиция и многих выдающихся ученых людей, и вовсе не имеет никакой доказательной силы в вопросе относительно убедительности самого этого заключения как такового.

Но вернемся к изложению Декартом своей позиции в трактате «Первоначала философии». Поскольку, как мы видели, для получения заключения о реальности существования бога Декарт сделал там исходным явно притворное, неискреннее сомнение в реальности существования чего бы то ни было, за исключением своего Я как якобы сугубо духовного, бестелесного, в том числе и сомнение в реальности существования не только телесного мироздания, но и опять-таки бестелесного бога, то возникает естественный вопрос о том, какую подлинную цель он при этом ставил перед собой. Ответ на этот вопрос дает он сам – тем, какого результата он, как ему представляется, при этом достиг. Результат этот – делаемое им заключение о существовании бога и затем о том, что существует также и телесный мир, но как сотворенный богом, причем сотво-

ренный, в соответствии с религиозной христианской доктриной, из ничего. Ведь богу не из чего было его сотворить: сам бог, согласно Декарту, бестелесный, а до сотворения мира никакого телесного материала в распоряжении этого его творца не было. Как видим, исходное сомнение Декарт счел удобным для себя в том смысле, что предпринятое им его преодоление, как он сам оценивал это последнее, представлялось философу убедительным средством оправдания данной составляющей принятой им христианской доктрины. Но предпринятое Декартом преодоление этого своего сомнения оказалось, как это видно из вышеизложенного, отнюдь не таковым, не убедительным. И констатируя это, следует не забывать об особенностях биографии Декарта, состоящей в том, что он получил образование в религиозном учебном заведении. И при этом следует учитывать, что оно было иезуитским. Имеется основание оценить эту особенность как в значительной мере определившую и саму исследуемую мной сейчас составляющую философской доктрины Декарта, и иезуитский способ ее обоснования, а именно притворное и избирательное сомнение как исходный пункт этого самого обоснования.

Так как в рассмотренных только что рассуждениях Декарт отталкивается от всего лишь идеи существования такого объекта, существование которого признается им отличающимся необходимостью и вечностью, и использует он эту идею для того, чтобы признать такой объект существующим в качестве объективной реальности, ему следовало бы сначала обсудить оба варианта ответа на вопрос о том, о какой реальности будет идти речь: о материальном мире или же о том продукте религиозного всего лишь фантазирования, который его приверженцы признают тоже реальностью, т.е. о боге. Будучи религиозным человеком, Декарт занимает вторую позицию, не потрудившись серьезно отнестись к рассмотрению и первой, а ограничившись лишь сомнительным, как мы видели выше, соображением о возможности для мышления человеческого индивидуума абстрагироваться решительно от всего, за исключением сосредоточения единственно на самом себе, т.е. на мышлении, причем при признании ограниченности своих познавательных возможностей, и затем на основании этого признания сделать столь же сомнительное заключение о реальности существования бога как наисовершеннейшего, но тоже сугубо духовного существа.

Но ведь сам же Декарт признавал, как мы видели выше, что утверждение о существовании бога не может быть оценено как полностью несомненное. Тем не менее после своих отнюдь не безупречных, как мы могли убедиться в этом, рассуждений на эту тему Декарт полностью

отбрасывает высказанные им самим незадолго до этого сомнения и, еще раз напомним, признает то, что он именует богом, существом наисовершеннейшим и потому якобы реально существующим, причем существующим необходимо и вечно. К сказанному мной выше о несостоятельности этого заключения Декарта добавлю теперь, что в этой его аргументации есть еще один неустранимый никакими соображениями изъян.

Состоит этот изъян в том, что объявление бога существом наисовершеннейшим – это всего лишь ценностное суждение, а не констатация объективного положения вещей применительно к признанию реальности его существования. Ведь характеризовать вещь как наисовершеннейшую означает, что дается такая характеристика неким субъектом с позиции его субъективных ценностных предпочтений. Этим субъектом является в данном случае Декарт. А будучи человеком, он, как, не забываем, и сам признавал, не застрахован полностью от ошибок. Так что и эта субъективная оценка философом содержания своего представления о том, что он именует богом, не может быть признана всецело объективно характеризующей это содержание. И можно ли с учетом этого признать рассматриваемое рассуждение Декарта не только безупречным, но даже в малейшей степени убедительным? Отрицательный ответ на этот вопрос напрашивается сам собой. Но судя по тому, что именно на основании этих своих оценочных характеристик того, кого он именует богом, Декарт заключает о несомненности делаемого им вывода об объективном существовании этого самого бога, даже возможности такой постановки вопроса он не предполагал, а следовательно, был не в состоянии учитывать неизбежность отрицательного ответа на него.

Поскольку бога Декарт признавал сугубо духовным существом в смысле полного отсутствия у него тела и, стало быть, фактически утверждаемого этим столь же полного отсутствия для него даже возможности иметь какую бы то ни было причастность к материи и чему бы то ни было материальному, то вернусь к сделанному мной в предыдущих статьях [3, с. 5, 9; 4, с. 25–26] выводу, согласно которому нетрудно заключить, что это не могло не означать признания также невозможности для бога даже воспринимать что бы то ни было телесное. Стало быть, получается, что бог, каким его мыслил Декарт, утверждая, что он бестелесный, не может ни ведать, ни понимать, что это такое – телесные объекты. И тем не менее Декарт придерживался христианского учения, что телесный мир – творение такого бога. Да и согласно Библии иудеохристианский бог не все ведал, что он творил, создавая телесный мир. Действительно, самые первые фразы Ветхого завета, описывающие то, что

там именуется как семь дней творения богом мира, содержат следующие прямолинейные и потому весьма показательные в отмеченном мной сейчас плане утверждения.

А именно, после сообщения о сотворении богом неба, земли и света там утверждается: «И увидел Бог свет, что он хорош...» [1, с. 1]. Также и после повествования о следующих актах творения, конкретно после сообщения о сотворении земной суши и морей, тоже следует фраза: «И увидел Бог, что *это* хорошо» [Там же] (курсив издателя Библии. – В.Г.). Эта же фраза следует и после сообщения о произведении по повелению бога зелени, травы и деревьев [Там же]. Далее, после сообщения об отделении богом света от тьмы, затем о сотворении рыб, животных и пресмыкающихся, а после этого о произведении земных зверей и гадов каждый раз повторяется эта же фраза: «И увидел Бог, что *это* хорошо» [Там же] (курсив издателя Библии. – В.Г.). А ведь означают эти фразы признание создателем этой части текста Библии того, что до соответствующего своего деяния библейский бог не представлял себе и, соответственно, не знал, что же реально получится в результате его творческих актов. Словом, создатель Библии изобразил бога ни мало ни много творцом мироздания, но при этом полностью не ведающим на момент творения, каким конкретно получится творимое им. Ведь только когда определенный этап его творческой активности осуществлялся, в результате созерцания содеянного бог оказывался в состоянии оценивать, что же у него получилось. И оценивал он это прежде всего с эстетической точки зрения, т.е. руководствуясь тем, каким сотворенное является для чувственного созерцания. И в этом последнем пункте представления создателя Библии о способностях бога радикально отличаются от представлений Декарта. А в отношении признания бога не ведающим, что он же сам творил, отмеченная мной выше фактическая особенность позиции Декарта была не совсем оригинальной. Причем у Декарта эта особенность – только одна сторона его представлений о боге. Она сосуществует с диаметрально противоположной ей другой стороной, а именно с той, которая состоит в утверждении, что бог предзнает все еще не реализованное, но запланированное им быть реализованным в будущем.

Действительно, в трактате «Первоначала философии» читаем: «...Могущество же божье, посредством коего он не только от века предписал все, что есть и что может быть, но также пожелал этого и это предопределил, – бесконечно» [7, с. 330]. Здесь, как видим, Декарт утверждает, что бог «от века» все предопределил. А предопределение предполагает и предзнание того, что этим предопределением назначено к реали-

зации. В итоге у Декарта и здесь фактически имеет место сочетание несочетаемого: и представление о боге как существе сугубо духовном и в силу этого полностью лишенном даже возможности ведать, что это такое – телесный мир, и вместе с тем прямое, как видим, утверждение о предопределении, а стало быть, и предзнании им всего, что есть и что может быть, в том числе и в этом телесном мире. При этом, судя по текстам Декарта, не видно, что он отдает себе отчет в том, что у него имеет место такое сочетание несочетаемого, причем по одному из наиболее важных для христианского вероучения вопросов, которое тем самым оказывается откровенно и даже вызывающе иррациональным.

Присмотримся теперь еще более внимательно к этой особенности позиции Декарта, касающейся отношения бестелесного бога к телесному миру. То, что бог сотворил телесный мир, Декарт трактует в соответствии с библейской традицией. Действительно, он прямо утверждает: «...Бог – творец всего существующего в мире...» [7, с. 306]. А в Библии уже на первой странице Ветхого завета, а именно в описании семи дней творения богом мира, налицо, как мы сейчас убедимся в этом, несуразность. И здесь уже не обойтись ссылкой на то, что и эти страницы тоже суть проявления божественного творчества как превышающего возможности человеческого разума и, соответственно, иррациональны для человека. Они наглядно демонстрируют, что содержат несуразность, высказанную создавшим этот текст человеческим существом.

Действительно, там первые три этапа творения богом мироздания именуются днями как и последующие четыре уже действительно дня. А ведь при этом утверждается, что сотворение дневного светила, т.е. солнца, и ночного – луны, словом, того, что и обеспечило появление дней как определенных различаемых людьми на земле промежутков времени, – это четвертый этап описываемого в Библии процесса божественного творчества [1, с. 1]. Стало быть, если рассматривать Библию как тоже творение самого бога, то получается, что именование там днями первых трех этапов процесса сотворения им мироздания – это нонсенс в сказанном самим богом, причем нонсенс, который не поддается квалификации как еще одна демонстрация непостижимости проявлений его творческих деяний. А реально это – не более чем продукт недомыслия человека, создавшего этот библейский текст. Но Декарт не видит ни этих фактов наличия несуразностей в тексте Библии, ни, соответственно, того, что автор этого текста фантазировал, не будучи, как видим, озабоченным тем, чтобы выражаться так, чтобы его утверждения не были бессмысленными. а может быть, даже и не будучи способным к этому.

Стало быть, вера в то, что текст Библии является творением самого бога, сделала Декарта неспособным увидеть наличие в этом тексте упоминутых несуразностей. Мало того, приняв на веру представление о боге как авторе текста Библии, Декарт не смог адекватно оценить также и того, что в таком случае следует признать: текст этот наглядно демонстрирует весьма низкую степень предусмотрительности бога при сотворении им телесного мира. Ведь получается, что только после каждого своего творческого акта бог мог усмотреть, что сотворенное им заслуживает оценки «это хорошо». А ведь это прямая демонстрация того, что в представлении реального творца текста Библии такие результаты деяний якобы самого бога оказались для последнего неожиданными. И описание тем реальным человеком, который создал этот текст, своего представления о такой эмоциональной реакции бога на результаты его творческой активности есть наглядный показатель того, что никакой реальной полноты до мельчайших деталей результатов этой активности бога создатель Библии не имел в виду. Стало быть, утверждая, что бог от века предусмотрел абсолютно все в сотворенном им мироздании, Декарт радикально расходился с первой же страницей библейского текста. Но это оставалось для философа незамечаемым.

И еще один пункт расхождения Декарта с реальным автором рассматриваемой мной части библейского текста заслуживает быть упомянутым. Я имею в виду то, что этот реальный автор библейского текста признает сугубо эмоциональную реакцию бога на результаты своей творческой активности, вложив в его уста неоднократно повторяемое восклицание «это хорошо». А Декарт, как мы видели, утверждал, что бог полностью лишен способности чувственного восприятия, а тем самым и эмоционального его сопровождения. Но Декарт не видел и этого расхождения своих представлений о библейском боге с теми, выражением которых является первая же страница самой Библии.

Итак, рассмотренные выше аргументы Декарта наглядно демонстрируют иррациональный характер содержательной составляющей его утверждений о боге. Прежде всего это относится к признанию роли бога как единственного существующего независимо ни от чего иного и вместе с тем обеспечивающего существование всего остального, в том числе и того, что фактически охарактеризовано как совершенно недоступное для него. Таким образом, усилия Декарта представить рациональное обоснование христианской религиозной веры в бестелесного бога и сотворение им телесного мироздания не могут не быть оцененными как несостоятельные. А ведь эти его усилия составили весьма заметную,

а главное – одну из важнейших для него самого, часть его творческой активности.

Литература

1. Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового завета канонические. – Russian Bible 053 UBS – EPF – 20 М.
2. Горан В.П. Субъективно-идеалистическая составляющая в философии Р. Декарта // Философия науки – 2020. – № 1 (84). – С. 3–18.
3. Горан В.П. Объективно-идеалистическая составляющая в философии Р. Декарта: многоплановость дуалистической конкретики монистической доктрины // Философия науки. – 2021. – № 1 (88). – С. 3–12.
4. Горан В.П. Объективно-идеалистическая составляющая в философии Р. Декарта: и иррационализм, и апелляция к разуму // Философия науки. – 2021. – № 2 (89). – С. 19–31.
5. Декарт Р. Замечания на некую программу, изданную в Бельгии в конце 1647 года. // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 461–480.
6. Декарт Р. К М. Мерсенну, конец мая 1637 г. // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 598–599.
7. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 297–422.

References

1. Bibliya: Knigi svyashchennogo pisanija Vetkhogo i Novogo zaveta kanonicheskie [Bible: The Canonical Books of Holy Writ of the Old and the New Testaments]. Russian Bible 053 UBS – EPF – 20 M.
2. Goran, V.P. (2020). Subyektivno-idealistsicheskaya sostavlyayushchaya v filosofii R. Dekarta [The subjective-idealistic component in the philosophy of R. Descartes]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 1 (84), 3–18.
3. Goran, V.P. (2021). Obyektivno-idealistsicheskaya sostavlyayushchaya v filosofii R. Dekarta: i irratsionalizm, i apellyatsiya k razumu [The objective-idealistic component in the philosophy of R. Descartes: both irrationalism and appeal to mind]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 2 (89), 19–31.
4. Goran, V.P. (2021). Obyektivno-idealistsicheskaya sostavlyayushchaya v filosofii R. Dekarta: mnogoplanovost dualisticheskoy konkretiki monisticheskoy doktriny [The objective-idealistic component in the philosophy of R. Descartes: multiple aspects of the dualistic specificity of the monistic doctrine]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 1 (88), 3 – 12.
5. Descartes, R. (1989). Zamechaniya na nekuyu programmu, izdannuyu v Belgii v kontse 1647 goda... [Remarks on some program published in Belgium in the end of 1647...]. In: Descartes, R. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vol.], vol. 1, 461–480. Moscow, Mysl Publ. (In Russ.).
6. Descartes, R. (1989). K M. Mersennu, konets maya 1637 g. [To Reverence M. Mersenne, the end of the May 1637]. In: Descartes, R. *Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vol.], vol. 1, 598–599. Moscow, Mysl Publ. (In Russ.).

7. *Descartes, R.* (1989). *Pervonachala filosofii* [Principia Philosaophiae]. In: *Descartes, R. Sochineniya: V 2 t.* [Works: In 2 vol.], vol. 1, 297–422. Moscow, Mysl Publ. (In Russ.).

Информация об авторе

Горан Василий Павлович – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии и права СО РАН (630090, Новосибирск, ул. Николаева, 8).
goran@philosophy.nsc.ru.

Information about the author

Goran, Vasily Pavlovich – Doctor of Sciences (Philosophy), Leading Researcher at the Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (8, Nikolaev st., Novosibirsk, 630090, Russia).
goran@philosophy.nsc.ru.

Дата поступления 02.07.2021