

УДК 1(091)

DOI: 10.15372/PS20210202

В.П. Горан**ОБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ
В ФИЛОСОФИИ Р. ДЕКАРТА:
И ИРРАЦИОНАЛИЗМ, И АПЕЛЛЯЦИЯ К РАЗУМУ**

Зафиксировано, что особенностью объективно-идеалистической составляющей философии Декарта был ее теологический характер, представленный христианским вероучением. В этой составляющей предметом внимания сделаны два выделенных самим Декартом ее аспекта: недоступный и доступный постижению человеческим разумом. Соответственно, первый из них уже в самой статье именован иррационалистическим, второй – претендующим на то, чтобы быть рационалистическим. Но осуществленное затем внимательное рассмотрение оцениваемых Декартом как доступных разуму человека аспектов содержания христианских представлений о боге выявило фактическую, но оказавшуюся не замечаемую самим Декартом иррациональность и этих аспектов.

Ключевые слова: Декарт; философия; объективный идеализм; теология; субстанция; дуализм; бог; природа; бесконечность; беспредельность; иррационализм; божественное откровение; вера; рационализм; знание; человек

V.P. Goran**THE OBJECTIVE-IDEALISTIC COMPONENT
IN THE PHILOSOPHY OF R. DESCARTES:
BOTH IRRATIONALISM AND APPEAL TO MIND**

The article states that the peculiarity of the objective-idealistic component of Descartes' philosophy lied in its theological character, represented by the Christian doctrine. In this component, the subject of attention are two aspects highlighted by Descartes himself – the one which can be perceived by the human mind and the one which is beyond perception. Accordingly, even the article identifies the first as irrationalistic and the second as pretending to be rationalistic. But further thorough analysis of the aspects of the content of Christian ideas about God, which Descartes considered to be accessible to the human mind, revealed their real irrationality, which Descartes himself did not notice.

Keywords: Descartes; philosophy; objective idealism; theology; substance; dualism; God; nature; infinity; boundlessness; irrationalism; divine revelation; faith; rationalism; knowledge; human being

В предыдущей статье [1] я уже констатировал, что монистическая, причем конкретно объективно-идеалистическая, представленная теологическим ее вариантом, составляющая философской позиции Декарта у него главенствующая, доминирующая. Также там я фиксировал и то, что к существенным особенностям воззрений Декарта о боге принадлежит декларирование им самим наличия двух взаимоисключающих составляющих содержательной специфики этих его воззрений. Для фиксации специфики каждой из этих составляющих я квалифицирую их как рационалистическую и иррационалистическую. Вторая из них – это откровенная декларация самим Декартом непреодолимой недоступности человеческому разуму смысла определенных частей текста Библии при заявляемом в духе верности церковной традиции его согласии с тем, что текст этот есть божественное откровение. О том, насколько безоговорочно Декарт чтит авторитет этой церковной традиции, наглядно свидетельствуют следующие его слова: «...Божественное откровение... оно не постепенно, а сразу возвышает нас до безошибочной веры» [2, с. 303]. И хотя, как видим, то, что составляет суть этой традиции, Декарт и именует здесь всего лишь верой, тем не менее он характеризует ее как безошибочную, т.е. абсолютно истинную, стало быть, как знание. Впрочем, признаваемое им в Библии в качестве божественного откровения он и сам квалифицировал, используя понятие «истина». Вот этот его текст: «Но помимо прочего мы должны запечатлеть в нашей памяти в качестве непогрешимого правила следующее: то, что дано нам в откровении Богом, следует считать достовернейшими из истин» [2, с. 348]. При этом Декарт и признавал, и даже подчеркивал, что эта составляющая христианского вероучения отличается не только полной недоступностью для постижения человеческим разумом, но и откровенной противоразумностью. Тем не менее он, как мы увидим это далее, декларирует в трактате «Первоначала философии», что безоговорочно и полностью принимает ее, а по причине этой ее специфики считает невозможным и потому излишним какие бы то ни было усилия со стороны человеческого разума постичь ее.

Весьма определенно это свое признание невозможности для человеческого разума постичь то, что он именует «собственно теологией», Декарт выразил и в письме к М. Мерсенну, датированном апрелем 1630 г. Там содержится следующий текст: «Что до Вашего вопроса относительно теологии, то хотя она превышает возможности моего ума, тем не менее я не думаю, что она выходит за рамки моей профессии в том объеме, в каком она совсем не касается вещей, зависящих от откровения,

т.е. того, что я именуую собственно теологией; скорее это метафизика, подлежащая исследованию человеческого разума» [3, с. 588]. Как видим, и здесь Декарт откровенно признает, что в теологии имеется составляющая, которая превышает возможности его ума. Ее он и характеризует как собственно теологию. Вместе с тем здесь Декарт различает эту теологию и ту, которую он характеризует словами «скорее это метафизика». И специфика этой последней состоит, согласно ему, в том, что она – «подлежащая исследованию человеческого разума». А вот специфика того, что философ квалифицировал как собственно теологию, а именно специфика той теологии, которая «касается вещей, зависящих от откровения», и состоит, по Декарту, в том, что она превышает возможности его ума. А так как свой ум Декарт оценивал как не лишенный способностей, определяющих возможности человеческого ума как такового, то не будет ошибкой сказать, что приведенным признанием собственно теология действительно фактически оценивается им как сверхразумная, иррациональная.

Присмотримся теперь к соответствующим высказываниям Декарта в его трактате «Первоначала философии». В разделе 25 Первой части этого трактата читаем: «...Если Бог открывает относительно себя нам или другим людям нечто превышающее естественные возможности нашего ума, каковы, например, таинства причащения и святой Троицы, мы не откажемся в это поверить, хотя и не постигаем этого ясно» [2, с. 324]. В другом месте этого же трактата Декарт ведет речь также и о всего лишь пока недоступном человеческому разуму. Но философ все же не характеризует его как «превышающее естественные возможности» его ума, т.е. иррациональное, ибо признает, что только на настоящем этапе использования человеческим разумом своей познавательной активности оно остается еще не постигнутым им или вообще вне поля его зрения, а эта ситуация отнюдь не принципиально непреодолимая. И этим недоступное разуму радикально отличается от иррационального. Ведь иррациональное – это не только всего лишь пока еще недоступное разуму, но и противное ему. И именно поэтому оно недоступно разуму в силу не в принципе преодолимых, а принципиально непреодолимых препятствий. Не менее явственно этот абсолютный, по Декарту, характер непостижимости для человеческого разума таких религиозных, как он их именует, таинств, провозглашается сделанным им здесь же заявлением: *«Следует верить всему, что нам дано в откровении Богом, пусть это и превышает меру нашего восприятия»* (курсив Декарта. – В.Г.) [Там же]. Поскольку у Декарта речь идет здесь о том, что имеется в Библии, то

и его оценка этого как того, что «превышает меру нашего восприятия», имеет в виду отнюдь не чувственное восприятие человека, а восприятие его разумом содержательной составляющей соответствующего библейского текста. Эта составляющая и признается здесь Декартом принципиально непостижимой именно для стремящегося постичь ее человеческого разума.

Такие иррациональные, по фактическому признанию самого Декарта (но без использования им термина «иррациональные»), составляющие христианского вероучения о боге и для него есть предмет только веры, причем веры, как видим, слепой. Вместе с тем, как я выше отмечал, Декарт считал для себя возможным характеризовать эту выделяемую им самим составляющую также и как знание, более того – как знание, отличающееся истинностью, причем истинностью несомненной. И такое совмещение по самой своей сути несовместимого, стало быть, не было для Декарта недопустимым. Тем не менее его тексты содержат проявления и того, что его уму не было совершенно чуждо также и остерегаться такого совмещения. Действительно, буквально в следующем предложении процитированного мной только что подраздела его трактата, причем подраздела весьма краткого, Декарт определенно пытается смягчить производимое на читателя впечатление от сделанного перед этим им самим утверждения о принципиальной непостижимости для человеческого ума составляющих христианского учения о боге. И эта попытка демонстрирует наличие у Декарта определенной степени неприемлемости и для него самого отношения к несомненно иррациональному как к признаваемому достоверно истинным. Действительно, здесь далее читаем: «Мы никоим образом не станем изумляться существованию многого – как в необъятной природе Бога, так и в сотворенных Богом вещах, – кое превышает меру нашего восприятия» [2, с. 324].

Как видим, Декарт ставит здесь в один ряд следующие два предмета его внимания. Один – это то, что философ буквально перед этим квалифицировал как по самой своей сути недоступное постижению человеческим умом, а именно как таковое вследствие несочетаемости его иррационального характера с рациональной спецификой объекта, а соответственно, и результатов функционирования познавательных способностей нашего ума. Второй – то, что на данном этапе познания оказывается всего лишь превышающим «меру нашего восприятия». Ведь это последнее остается сейчас недоступным этому самому нашему восприятию не вследствие его внутренней сути как иррациональной самой по себе, а всего лишь из-за внешних, а главное, не являющихся в принципе не-

преодолимыми препятствий. Но эта попытка Декарта смягчить возможное впечатление у читателя от сделанного им буквально перед этим утверждения об иррациональной сути ключевых составляющих христианского учения о боге все же сделана им всего лишь в дополнение к признанию иррациональной их специфики и не ставит под сомнение сам факт этого признания им такой их специфики.

И тем не менее сразу после этого Декарт не только, как и в несколько ранее цитированном мной фрагменте письма Мерсенну, признает наряду с иррациональной верой в бога также возможность и рационального постижения его человеком, но и весьма многословно заверяет читателя в надобности такого его постижения. Причем постигать бога таким рациональным способом надлежит уже в качестве того, согласно этим обращенным Декартом уже именно к разуму человека заверениям, единственного, чье собственное существование не нуждается во внешней по отношению к нему причине. Более того, при этом бог признается Декартом творцом, т.е. производящей причиной, внешней по отношению ко всему остальному, что именуется здесь же мирозданием, в том числе внешней и по отношению к материальной Вселенной и, соответственно, властелином всего этого. Вот прямое признание этого Декартом: «...Могущество... божье, посредством коего он не только от века предписал все, что есть и что может быть, но также пожелал этого и это предопределил, – бесконечно» [2, с. 330].

Это второй, декларируемый Декартом уже как рациональный, его подход к содержательной специфике разработки своих представлений о боге. Хотя реально, как мы вскоре увидим, рациональными могут быть признаны далеко не все они. Стремление Декарта придать представлению о боге, т.е. продукту специфического в своей запредельности для разума религиозного фантазирования, видимость рационального построения оказалось у него фактически нереализуемым. Одна из составляющих специфики этого фантазирования состоит в том, что даже сама наблюдаемая у человека способность мышления, в том числе абстрагирующегося от того, что она есть способность определенным образом устроенного тела, представляется Декарту как способность не его тела, но особой, а именно бестелесной, субстанции. Причем в качестве такой субстанции сама эта способность мыслится Декартом как нечто запредельное по отношению к чему бы то ни было иному, т.е. ко всему телесному, а именно как существующее совершенно обособленно и самостоятельно. Вот два утверждения Декарта, фиксирующие абсолютный характер, т.е. непреодолимую степень, различения им мыслящей и телесной

субстанций. Первое утверждение: «... Я признаю лишь два высших рода вещей: одни из них – вещи умопостигаемые, или относящиеся к мыслящей субстанции; другие – вещи материальные, или относящиеся к протяженной субстанции, т.е. к телу» [2, с. 333]. Второе: «...Протяженность в длину, ширину и глубину образует природу телесной субстанции, мышление же образует природу субстанции мыслящей» [2, с. 335]. Но фактического, реально осуществляемого, а не всего лишь декларируемого различения и, главное, размежевания мышления человека и его тела, состоящего в том, что они объявлены имеющими статус самостоятельных именно субстанций, сам Декарт при решении далеко не маловажных для него вопросов и не придерживается. Рассматривать тексты Декарта, где он так поступает, в данной статье я не буду. Это я сделаю предметом специального внимания в одной из будущих статей, посвященной соответствующему аспекту тоже объективно-идеалистической составляющей его философии. А здесь только отмечу следующее: этим Декарт наглядно демонстрировал, что декларирование субстанциального статуса, с одной стороны, мышления человека и, с другой стороны, его тела, было проявлением им своей способности фантазировать.

И фактически тоже реализацией такой направленности функционирования способности человека фантазировать, столь же наглядно демонстрируемой Декартом, было признаваемое им в качестве достоверного христианское представление о боге как особом существе, масштаб величины которого не имеет границ. Причем то, что Декарт, напомним еще раз, откровенно признал за пределами для познавательных способностей человеческого разума, он оценивал как самое специфическое в этом существе. Соответственно, для обозначения этой особенности данного существа Декарт использует понятие бесконечности, жестко отделяя эту его особенность от беспредельности как характеристики телесного мироздания и противопоставляя бесконечность бога беспредельности мироздания. Вот два соответствующих его заявления. Первое: «*Недопустимо рассуждать о бесконечном, но следует просто считать беспредельными вещи, у которых мы не усматриваем никаких границ, – таковы протяженность мира, делимость частей материи, число звезд и т.д.*» (курсив Декарта. – В.Г.) [2, с. 324]. Второе: «К тому же мы назовем подобные вещи скорее беспредельными, чем бесконечными, во-первых, для того, чтобы имя “бесконечный” сохранить лишь за Богом, ибо в нем едином мы во всех отношениях не только не признаем никаких ограничений, но и никак не можем постичь их позитивно; во-вторых, мы назовем это так, ибо не можем позитивно постичь отсутствие в каком-то от-

ношении границ также у некоторых других вещей, но вынуждены признать, что мы не способны даже негативно приписать этим вещам какие-либо границы, пусть они ими и обладают» [2, с. 325]. И здесь нелишне зафиксировать историко-философский факт, состоящий в том, что это различие характеристик, с одной стороны, бога как бесконечного и, с другой стороны, телесного мироздания как беспредельного делал еще в XV в. Николай Кузанский. Причем Декарт испытал влияние его учения, к проявлениям чего определенно принадлежит и заимствование данного различения.

Но вернусь к самому Декарту, к приведенному только что его высказыванию. Сказав, что мы в боге именно «во всех отношениях... не признаем никаких ограничений», Декарт ведь определенно сформулировал позицию, которой он сам и не соизволил придерживаться. Дело в том, что в этом же трактате Декарт продемонстрировал, что лично он как раз и признает ограничения в боге, причем ограничения весьма существенные, и настаивает на том, что они в боге имеются. Действительно, сам Декарт, как мы уже видели и вскоре еще раз убедимся в этом, утверждает, что бог – всего лишь мыслящая субстанция, т.е. совершенно лишенная и тела, и, стало быть, способности чувственного восприятия. А ведь эта способность и есть то единственное, что, по его утверждению, позволяет тому, у кого она имеется, убеждаться в реальности существования тел. Так что, будучи лишенным и тела, и способности чувственного восприятия, бог, каким его представляет себе Декарт, – далеко не то, в чем «мы во всех отношениях... не признаем никаких ограничений».

Но и это еще не все. Значительная часть утверждений Декарта о боге есть, как мы тоже уже видели, не более чем продукт фантазирования, запредельный для постижения человеческим разумом. Даже те из утверждений, которые Декарт выдает за рациональные, оказываются на деле столь же иррациональными, как и приведенные мной несколько ранее признанные им самим иррациональными библейские утверждения о боге. Действительно, ряд ключевых составляющих того, что в своей картине мироздания Декарт считает зависимым от бога или определяемым богом, он, не акцентируя и даже специально не декларируя это, трактует так, что на деле они мыслятся им как иррациональные, откровенно противоразумные. А именно, то, что с позиции разума просто невозможно и, стало быть, противоразумно, Декарт объявляет реально осуществленным богом. Таково его признание, в соответствии с христианским мифом, сотворения богом телесного мироздания. Дело в том, что бога, как я напоминал об этом только что, Декарт мыслит бестелесным.

И то, что он мыслит бога именно таким, а потому и полностью лишенным способности чувственного восприятия чего бы то ни было, я отмечал и в указанной выше предыдущей своей статье, приводя там соответствующие его высказывания.

Полностью повторять здесь цитирование этих высказываний, необходимости нет. В контексте обсуждаемого мной сейчас вопроса необходимо и достаточно привести только значительно более короткие, чем это сделано в предыдущей статье, их составляющие. А именно, в одном из подразделов Первой части трактата «Первоначала философии» читаем: «ясно, что Бог – не тело» [2, с. 323]; «никоим образом не следует считать Бога чувствующим, но лишь разумеющим и волящим» [Там же]. Также и в письме к французскому переводчику этого трактата, признанном самим Декартом уместным в качестве предисловия к нему, философ пишет: «...Бога нельзя ни видеть, ни осязать» [2, с. 307]. И это существо, признаваемое лишенным и тела, и, стало быть, также способности воспринимать что бы то ни было телесное, а соответственно, лишенным и возможности иметь какое бы то ни было представление о нем, Декарт объявляет создателем именно телесного, следовательно, не могущего быть ему даже ведомым мироздания. Вот это утверждение Декарта о том, что бог – творец всего, а стало быть, и всего телесного: «...Бог – единственная истинная причина всего, что есть и что может быть...» [2, с. 323]. А ведь если признать, как это делает Декарт, что телесное мироздание сотворено богом, то это означает и признание того, что до этого сотворения богу неоткуда было узнать, что же это такое – телесная вещь. Стало быть, приведенным только что утверждением Декарт, не проявляя, что сознает это, тем не менее фактически признает, что творил бог то, о чем не мог иметь представления. К тому же, еще раз зафиксирую, бог лишен, по Декарту, способности чувственного восприятия: «*Бог бестелесен, он не чувствует, подобно нам...*» (курсив Декарта. – В.Г.) [2, с. 323]. А ведь Декарт сам весьма категорически утверждал: «Только воспринятое посредством чувств должно рассматриваться как явление природы» [2, с. 415].

Стало быть, получается, согласно Декарту, что и после творческого акта создания телесной природы бог не в состоянии воспринимать этот его результат. Так что даже если и допустить, что бог сотворил природу, то для него остается невозможным убедиться в этом. Но не принимая во внимание подобные «детали» декларируемых им самим представлений о сотворении бестелесным богом телесного мироздания, Декарт заявляет: «...Мы изберем наилучший путь философствования, если попытаем-

сы вывести объяснение вещей, созданных Богом, из познания его самого, дабы таким образом достичь совершеннейшего знания – знания следствий на основе причин» [2, с. 323]. Как видим, эти составляющие своего миропонимания Декарт излагает, не только не отмечая, что реально они иррациональные, противоразумные. Напротив, для характеристики этих приписываемых бестелесному богу «деяний», включающих сотворение телесного мироздания, он использует такие понятийные, т.е. сугубо рациональные, средства как концепты «объяснение», «причина», «следствие».

Столь же иррациональным является сочетание Декартом следующих двух утверждений: 1) «Нам присуща свобода воли (*libertas voluntatis*)...» [2, с. 329]; 2) «*Достоверно также, что Бог все предопределил*» (курсив Декарта. – В.Г.) [Там же]. Причем Декарт признает их несовместимость: «мы легко можем запутаться в великих затруднениях, если будем пытаться согласовать это божественное предопределение со свободой нашего выбора и одновременно постичь то и другое» [2, с. 329–330]. Но признание того, что ситуация такова, тем не менее не побуждает Декарта отнестись к ней как проблемной, заслуживающей поиска ее разрешения. Он предпочел позицию не поиска способа рационального разрешения создавшейся у него ситуации, а бездумного одновременного принятия этих признаваемых им самим несочетаемыми положений, т.е. иррациональную позицию по отношению к маловажным составляющим своего миропонимания. Правда, при этом Декарт и фактически как бы приоткрывает перспективу разрешения этой ситуации. Но сам он наличие этой перспективы не сознает, как, естественно, не сознает и того, какова она.

Чтобы понять, в чем конкретно я вижу такую перспективу, необходимо присмотреться к следующим размышлениям Декарта относительно данной ситуации. Краткую выдержку из них я уже приводил выше, а теперь привожу соответствующие его весьма пространственные размышления без сокращений: «Однако мы выпутаемся из этих затруднений, если вспомним, что ум наш конечен, 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* (курсив мой. – В.Г.), – бесконечно. А посему нам достаточно постичь это могущество, чтобы ясно и отчетливо воспринять его присутствие в Боге; однако нашего понимания недостаточно для усмотрения того, каким образом он оставил свободные поступки человека *непредопределенными* (курсив мой. – В.Г.); в то же время мы настолько осознаем присутствие в нас свободы и без-

различия, что ничего не способны постичь с большей очевидностью и совершенством. Ведь было бы нелепым, если бы мы из-за того, что не постигаем вещь, коя, как мы знаем, по самой своей природе для нас непостижима, сомневались в другой вещи, которую мы глубоко постигаем и испытываем на собственном опыте» [2, с. 330].

Здесь, как видим, Декарт утверждает, что бог и решительно все, в том числе, стало быть, считающиеся свободными поступки человека, predetermined, и вместе с тем оставил эти последние непредetermined. Налицо, таким образом, и в данном тексте одновременное высказывание двух взаимоисключающих утверждений. Причем их высказывание еще и предваряется заявлением, что посредством этого мы выпутываемся из соответствующих затруднений. Но на деле этим Декарт вовсе не выпутывается из признанных им самим затруднений, но только демонстрирует их неразрешимость для него.

И все же в приведенном мной только что тексте Декарта фактически намечена, на мой взгляд, перспектива выхода из этой тупиковой для него ситуации. Содержится эта перспектива в утверждении Декарта, что бог – «вещь, коя... по самой своей природе для нас непостижима». В свете этого утверждения получается, что если кто и верит в бога, то такой человек верит в существование того, сам не знает чего. А ведь если для нас абсолютно и безусловно непостижимо то, относительно чего мы утверждаем, что верим в его существование, то и сама эта вера не может не признаваться не заслуживающей серьезного к ней отношения. Так что этим признанием непостижимости того, что такое бог, Декарт фактически намечал перспективу атеизма. Но этого сам он не осознавал и уж тем более не мог бы продемонстрировать его признание, даже если бы ему на это указали.

Впрочем, Декарт все же и сознает, и отмечает, что мы, люди, «привыкли... произвольно измышлять различные идеи вещей несуществующих и никогда не существовавших» и поэтому «легко получается, что, когда мы не полностью погружены в созерцание наилучшего существа, мы сомневаемся, не представляет ли собой его идея одну из тех, что мы измышляем по произволу, или по крайней мере не такая ли это идея, у которой существование не имеет никакого отношения к сущности» [2, с. 320]. Как видим, Декарт отдает себе отчет в том, что в нашем уме имеется множество идей таких «вещей», которые не просто не существуют сейчас, но и не существовали никогда. И учитывая эту ситуацию, он далее делает естественное заключение: «легко получается», что именно к таким «вещам» можно отнести и бога. Вместе с тем эту

оценку ситуации с идеей бога Декарт делает уже после того, как изложил то, что считает доказательством реальности существования бога. А в соответствии с этим он и отвергает отнесение бога к «вещам» нереальным и ведет здесь речь о нем как действительно существующем. Но тем не менее показательно и то, что Декарт все же признает возможность для человеческого мышления отнести идею бога к идеям «вещей» не существующих. Но допуская такую возможность, мог ли он разрешить себе хотя бы намекнуть на то, что позволительно и для него воспользоваться ею, во времена инквизиции – это вопрос риторический. Разумеется, не мог.

Этим определялась и еще одна особенность обращения Декарта к теме бога, которую следует иметь в виду и к которой следует присмотреться. Речь идет о буквально навязчивом характере этого его обращения. Особенно заметно это в уже неоднократно цитированном здесь трактате «Первоначала философии». В нем Декарт, можно сказать, жует эту тему, как некоторые подростки жевательную резинку. Ведь посвятил он здесь теме бога не только подразделы с номера 13-го по номер 41-й Первой части, но постоянно вновь и вновь обращается к ней и далее, а заканчивает весь трактат следующим заявлением: «...*Я подчиняю все мои взгляды суждению мудрейших и авторитету церкви*» (курсив Декарта. – В.Г.) [2, с. 422]. И все это делает религиозное усердие Декарта специально и демонстративно выставляемым им самим напоказ. Так что мое обращение к теме бога у Декарта в совокупности статей, специально посвященных рассмотрению объективно-идеалистической составляющей его философии, обусловлено и этой особенностью внимания к данной теме самого философа, демонстрирующей степень ее значимости для него.

Итак, итог этой, еще раз отмечу, всего лишь части предпринимаемого мной исследования объективно-идеалистической составляющей в философии Декарта можно сформулировать следующим образом. Декарт напрямую декларирует свою приверженность гносеологическому дуализму, а именно открыто оценивает как принципиально, абсолютно недоступный рациональному постижению, словом, иррациональный характер ряда положений христианского вероучения о боге и тем не менее декларирует свою приверженность этим положениям. Такова одна сторона этой части его позиции. А вторая ее сторона – настаивание на наличии также рационального содержания в христианском вероучении. И несмотря на продемонстрированный, надеюсь, мной иррациональный на самом деле характер ряда оцениваемых как весьма важные своих

представлений о боге, которые сам Декарт, напротив, признавал рациональными, это его признание их рациональными позволяет сделать следующее заключение относительно особенности его гносеологических установок. Декарт не только откровенно дуалистически признает наличие в них как иррационалистической составляющей, так и рационалистической. Также у него имеет место и фактически иррационалистическая позиция там, где сам он оценивает ее как рационалистическую. И это наглядная демонстрация далеко не простой ситуации, в которой философ оказался при определении своих взглядов по теоретико-познавательным вопросам. А вот в решении ключевых вопросов своей онтологии Декарт, несмотря на наличие и здесь тоже дуалистического подхода, все же в итоге декларирует, что занимает монистическую позицию. Действительно, он признает бога единственной полноценной субстанцией, а все остальное в универсуме – только продуктом творческой активности бога, соответственно, онтологически вторичным, несамостоятельным вследствие своей производности, зависимости самого своего существования от этой активности бога.

А завершить данную статью уместно констатацией наличия следующей перспективы предприняемого мной исследования объективно-идеалистической составляющей в философии Декарта. Зафиксированный этим философом факт совмещения несовместимого, а именно рационального и иррационального в Библии, дополняется у него фактическим, но уже им самим не декларируемым одновременным признанием обоих этих феноменов не только в тех продуктах своей интеллектуальной активности, в которых трактуется соотношение бестелесного бога и всего телесного мироздания в целом, но и в посвященных рассмотрению соотношения бестелесной души и тела в человеке. Однако рассмотреть и эту сторону творческого наследия Декарта уместно в отдельной статье.

Литература

1. Горан В.П. Объективно-идеалистическая составляющая в философии Р. Декарта: многогранность дуалистической конкретики монистической доктрины // Философия науки. – 2021. – № 1 (88). – С. 3–11.
2. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 297–422.
3. Декарт Р. К М. Мерсенну, от 15 апреля 1630 г. // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 586–590.

References

1. Goran V.P. (2021). Ob'ektivno-idealistscheskaya sostavlyayushchaya v filosofii R. Dekarta: mnogoplanovost' dualisticheskoi konkretiki monisticheskoi doktriny [The objective-idealistic component in the philosophy of R. Decartes: the differentiability of the dualistic concepte of monistic doctrine]. *Filosofiya nauki [Philosophy of Science]*, 1 (88), 3–11.
2. *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.).
3. *Descartes R.* (1989). К М. Мersенну, от 15 апреля 1630 г. [To M. Mersenn, of 15 April 1630 year]. In: *Descartes, R. Sochineniya: V 2 t. [Works: In 2 vol.]*, vol. 1, 586–590. 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 17.05.2021