

*На правах рукописи*

**ТАРАСОВ Андрей Григорьевич**

**КВАЗИТЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПТЫ  
КАРТЕЗИАНСКОЙ МЕТАФИЗИКИ**

Специальность 09.00.13 – религиоведение, философская антропология,  
философия культуры

**АВТОРЕФЕРАТ**

диссертации на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Белгород – 2008

Работа выполнена на кафедре философии  
ГОУ ВПО «Белгородский государственный университет»

**Научный руководитель:** доктор философских наук, профессор  
**Римский Виктор Павлович**

**Официальные оппоненты:** доктор философских наук, профессор  
**Майданский Андрей Дмитриевич**

доктор философских наук, профессор  
**Трошихин Владимир Васильевич**

**Ведущая организация:** ГОУ ВПО «Курский государственный  
университет»

Защита состоится 30 октября 2008 г. в 14.00 часов на заседании совета по защите докторских и кандидатских диссертаций Д 212.015.05 по философским наукам при Белгородском государственном университете (308006 г. Белгород, ул. Преображенская, 78).

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Белгородского государственного университета (308015 г. Белгород, ул. Победы, 85).

Автореферат разослан «\_\_\_» \_\_\_\_\_ 2008 г.  
Автореферат размещен на сайте: <http://www.bsu.edu.ru>

Ученый секретарь  
диссертационного совета  
кандидат философских наук, доцент



Т.И. Липич

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность темы исследования.** Очевидно, что современное человечество, находящееся в ситуации духовного кризиса пожинает плоды того новоевропейского культурного наследия, в рамках которого *ratio* человека было объявлено тотальным мерилom мироздания. Бытие человека в рамках данной традиции концептуализировалось в терминах субъекта, субстанции, сущности, которые якобы не отражали в полной мере подлинную систему бытийных отношений. В результате оказались забытыми многие другие, не менее значимые, например, христианские ценности.

Однако современного человека нельзя считать прежним классическим субъектом европейской антропологии и метафизики. На отравление и дезориентацию «высших чувств» первого и вовлечение его в хаос переменных обстоятельств оказали влияние скорее факторы сегодняшнего дня с их чуждыми рациональными элементами: радикальные психотехники, виртуальные практики, тоталитарный опыт. Именно это способствовало вызреванию в современном обществе пренебрежительного и даже презрительного отношения к тому главному и святому, во что человек ранее верил и к чему всегда относился с почтением. «Настроенное» же человеческое существование не мыслимо вне понимающего и принимающего отношения к предельным основаниям (идеям), которые выступают объяснением связей в человеческом сознании.

Поэтому сегодня в ситуации, требующей изменений в духовном опыте, мировоззрении, метафизике, нравственности, художественной, научной, политической практике речь должна идти не об отрицании «косных» метафизических концепций западного происхождения, но об их переосмыслении и иерархическом согласовании с другими различными культурными ценностями с целью формирования более совершенных принципов мировосприятия, объективных качеств бытия. Это тот уровень, на котором человек, получая действительное духовно-практическое значение, обеспечивает себе пребывание в сфере бытия культуры без риска впадения в тоталитарное обесценивание положительных мировоззренческих установок; обеспечивает историчность и целостность своего сознания. Здесь суммарность сакрального и метафизического как такового не просто конституирует «сборку» важнейших пластов культуры, но заполняет многочисленные разломы, трещины на ее теле.

Собственно говоря, в сложившейся ситуации видится потребность в обращении к исследованию культурно значимых образцов корреляции научно-теоретического (метафизического) и традиционного (в большей степени теологического) дискурсов бытия в их применении к человеческому существованию. В настоящей работе мы исследуем некоторые аспекты этой огромной темы, а именно квазитеологический концепт картезианской метафизики. Это не тривиальная проблема, поскольку именно в квазитеологических характеристиках новоевропейского мышления, как нам представляется, в наибольшей степени переплетаются историко-культурные и личностно-индивидуальные пласты проблемы самоидентификации современного человека. Картезианская квазитеология утверждает сущностные (священные, ис-

тинные, жизненные, достоверные) основания бытия человека и мира вне зависимости от их культурного происхождения. Данные основания, способствуя расширению транскультурного пространства, могут быть применимы к любой положительной системе ценностей.

**Степень научной разработанности проблемы.** Первые попытки интерпретации квазитеологических концептов в учениях Р. Декарта и Н. Мальбранша имели место еще при их жизни. По отношению к Декарту их осуществляли А.М. Фон Шюрман, Регий, Томас Гоббс, Пьер Гассенди, Антуан Арно – они с различных идейных позиций, как правило, выступали с критикой «теологических» аспектов картезианской метафизики. Относительно философии Н. Мальбранша это критические замечания Арно, Де Мэрана, В. Кузена, Фонтенеля, Режи, Дж Локка, Лейбница, которые выступили против основных положений философии Мальбранша. Примером явной недооценки и некорректного прочтения теолого-метафизической проблематики в картезианской философии, в частности у Декарта, являются позиции Кондильяка и Ламетри. Гассенди считал смешным обращение Декарта к духу (*mens*). Эти мыслители, основываясь на том, что условия трансцендирования не поддаются редукции и научному объяснению не признали ценности методического сомнения Декарта как имеющего цель достижение чистого духа. Можно отметить, что уже на начальном этапе существования картезианской традиции закладываются две принципиальные тенденции в оценке ее характера – философская и теологическая.

Интерес к картезианской философии в науке обостряется в XIX и XX веках. У Г. Гегеля, Л. Фейербаха, Ф. Кирхнера, В. Вунда, Б. Рассела феномен картезианства представлен в историко-философском ракурсе. Л. Фейербах полагает, что метафизика Декарта с неизбежностью приходит к натурализму. Относительно Мальбранша Л. Фейербах отмечает, что в его учении явно прослеживается слияние теологических, особенно августиновских, понятий с картезианской философией. При этом Фейербах считает данную особенность философии Мальбранша существенным недостатком. Мыслитель, исходя из принципа «*cogito...*» Картезия, считает главной заслугой Декарта то, что он освободил понятие духа от пустого призрака бестелесности. Гегель приводит глубокую историко-логическую интерпретацию понятия субстанции и ее необходимости в философии XVII века.

Среди исследователей метафизики картезианства особо можно выделить таких ученых, как А. Байе, Ж.М. Бейсада, М. Блондель, Э. Брейе, Л. Брюнвик, Гертлинг, М. Геруа, А. Гуйе, В. Дильтей, Э. Кассирер, А. Койре, Ж. Лапорт, Ж. Маритен, В. Марсель, П. Наторп, Ж. Росье, К. Фишер. Данные авторы с различных позиций раскрывают многие аспекты картезианской метафизики. Так, Ж. Маритен утверждает, что Декарт в разграничении веры и знания приходит к натурализму, чем якобы изменяет подлинному духу христианства. Попытка сближения картезианства с религией вызывает возражение Ж. Росье. Противоположным примером является фундаментальное исследование Ж. Лапорта. В работах М. Геруа, А. Гуйе, Ж. М. Бейсада раскрывается внутренняя логика картезианства.

Э. Брейе, с экзистенциальной стороны, еще более подробно останавливается на соотношении между Декартом, Мальбраншем и Спинозой. Неокантианцы П. Наторп и Э. Кассирер заостряют внимание на наличии априоризма гносеологии и в целом трансцендентализме учения Декарта. В. Дильтей воспринимает Декарта не просто как реформатора, но как «создателя философского рационализма в христианской теологии».

В качестве конкурента трансцендентальному истолкованию картезианской метафизики выступил Э. Гуссерль. По мнению последнего Декарт только добрался до трансцендентального его, но не обосновался в нем. Гуссерль полагает, что Декарт не осуществил определенного разграничения трансцендентального и эмпирического сознания, вынеся, таким образом, за скобки только свое тело и оставив внутри скобок свою эмпирическую психику. Подобное мнение относительно метафизики Декарта встречается и у многих представителей русской религиозно-философской мысли (В.С. Соловьев, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев и др.).

Парадигму исследования картезианства во второй половине XX столетия задают Э. Жильсон и М. Хайдеггер, которые, при всем несовпадении их подходов, приводят системный анализ философии картезианства в перспективе становления онтологии Нового времени. Философия Нового времени в неоспоримых анализах Э. Жильсона оказывается прямой и полнокровной наследницей схоластики – факт, столь же очевидный, сколько и замалчиваемый. По Жильсону не только метафизика Декарта, но и мораль И. Канта не существовали бы без средневековой философии. Но, несмотря на то, что у Жильсона и в целом в работах неотомистского толка средневековый «логос» картезианской метафизики обозначен достаточно ясно, здесь недостаточно проясняется связь метафизики Декарта с наукой. Хайдеггер раскрывает глубокую внутреннюю связь науки и основной парадигмы Нового времени, определяет существо новоевропейского типа мышления. В целом, ни у Жильсона, ни у Хайдеггера нет комплексного разрешения проблемы квазитеологических аспектов учения Декарта и Мальбранша.

Примерно со второй половины XVIII века идеи картезианства настойчиво проникают в Россию. Среди русских ученых этого периода интерес к картезианской метафизике проявили В.С. Соловьев, Л. М. Лопатин, Г. Александров, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, В. Эрн, Л. Шестов, П. Флоренский, В.В. Зеньковский, А.Ф. Лосев. Данные мыслители исследуют преимущественно метафизику Декарта, которую они в основном, за исключением Лопатина, Юркевича и Лосского, оценивают как неприменимую к христианской теологии в силу того, что Декарт факт всеобщего бытия дедуцирует из факта собственного существования. Радикальней всех относительно учения Декарта высказался Вл. Эрн. Он называет философа глашатаем «Диавола логики». Однако Франк относительно идеи Бога в учении Декарта, в отличие от Эрна и В.С. Соловьева, высоко оценивает его доказательство бытия Бога, усматривая в нем «единственное философское рассуждение», верно ведущее к цели.

А.И. Введенский, П.И. Вознесенский, С.О. Грузенберг, Н.А. Любимов, Н.Н. Сретенский, М.Н. Ершов и другие отечественные ученые конца XIX – начала XX вв. стремились к объективному рассмотрению картезианской мыслительной традиции, но при этом оглядываются на православие, что выражалось в выделении тех религиозных аспектов картезианского учения, которые согласовывались с христианской верой.

Декартоведение советского периода у нас в стране представлено работами преимущественно историко-философского плана. Их отличает, как правило, принципиальная материалистическая установка в трактовке картезианской метафизики, где фактически нивелируются значение ее «теологических» аспектов. Здесь следует отметить исследования В.Ф. Асмуса, Е.Э. Иллеш, В.Э. Быховского, М.Б. Митина, С.Ф. Васильева, Г.Г. Цейтена, Я.А. Ляткера, Г.В. Грушевого, А.Ю. Филипповой, В.П. Никитина, Г.Я. Стрельцовой. Наиболее значительными работами этого периода являются исследования В.Ф. Асмуса, М.К. Мамардашвили, Б.Э. Быховского. Так М.К. Мамардашвили в интерпретации метафизики Декарта делает акцент на ее экзистенциально-феноменальных аспектах, считает у Декарта основой для получения логического знания скорее не его учение о методе, а метафизическое учение о душе и о Боге. Таким образом, советские философы второй и третьей четвертей XX в. в основном (за исключением М.К. Мамардашвили) ставили на первое место физику и рационалистический метод Декарта, считая метафизику и один из ее существенных разделов – учение о Боге – если не просто «поклоном в сторону консистории», то, по крайней мере, следствием несовершенства картезианской философии.

В отечественной философской науке последнего десятилетия очевидна тенденция к объективности анализа философских учений, его независимости от какой-либо идеологии. В последнее время (работы В.В. Соколова, М.А. Гарнцева и других ученых) философское учение Декарта осмысливается в ее цельности, а теология понимается как основание не только метафизики, но и всего картезианского учения, включая и антропологию.

Целый ряд отечественных ученых посвящали свои конкретные работы исследованию вопросов, связанных с теологической проблематикой в философии Декарта. Здесь можно отметить труды В.С. Библера, А.В. Носкова, Р.В. Котенкова, А.А. Залетного, А.И. Юрченко, И.Н. Зайцева, А.Л. Доброхотова, Т.В. Торубаровой, А.Д. Майданского, Н. С. Рыбакова и др. В работах В.С. Библера, В.В. Соколова, А.В. Носкова, И.Н. Зайцева теологизм учения Декарта трактуется в философском ключе. Относительно философии Н. Мальбранша имеются работы Е. Смеловой, Я.А. Слинина, А.А. Кротова. Изучению вопроса страстей в учениях Декарта, Мальбранша и Спинозы посвящено диссертационное исследование Р.А. Йоста. Кроме того, отметим исследования К.А. Сергеева, В.В. Лазарева, А.Х. Горфункеля, Н. Фишера, А.И. Абрамова, Г.Г. Судьина, А.Ф. Замалева, Н.В. Мотрошиловой, Т.Б. Длугача, А.Л. Доброхотова, Г.Г. Майорова, Е.Ф. Оськина. В их трудах рассредоточен богатейший материал, касающийся истоков и условий формирования картезианской метафизики, в том числе его учение о Боге.

Из современных зарубежных исследователей картезианской метафизики, труды которых не переведены на русский язык, отметим: Коллинс Ж. (Collins J.), Росс В. Д. (Ross W. D.), Трейси Т. (Tracy T.), Баглей П. (Bagley P.), Баразарте Г. (Barazarte G), Небельсик Х. П. (Nebelsick H. P.), Дилли Ф. Б. (Dilley F.B.), Шмальтс Т. (Schmaltz T.), Жоли Х. (Jolley H.), Надлер С. (Nadler S.), Лолордо А. (Lolordo. A.), Коннелл Д. (Connell D.), Леннон Т. (Lennon T.), Пиле А. (Pyle A.), Дэвидсон Ж. Д. (Davidson J. D.), Марион Ж.-Л. (Marion J.-L.). Коллинс Ж. (Collins J.). Темы, которые освещаются данными учеными во многом те же, что и у ранее отмеченных исследователей. Это картезианские интерпретации теории души (Schmaltz T, Jolley N); проблема идеализма Мальбранша (Nadler S); окказионализм и картезианская метафизика (Lennon T); учение о Боге Декарта и Мальбранша (Connell D, Davidson J. D, Bagley P.J, Collins J); cogito Бл. Августина и Декарта (Barazarte G). Жан-Люк Марион в первой части работы «О белой теологии Декарта» дает анализ учения Суареса об аналогии бытия и реакции на него со стороны Декарта. Жан-Франсуа Куртин в книге «Суарес и системы метафизики» прослеживает связи, идущие от «Метафизических рассуждений» Суареса в Новое время, к Декарту, Лейбницу, Вольфу, Канту. В целом же современных иностранных работ, где бы системно исследовался квазитеологический концепт картезианства, мы так же не обнаружили.

Поэтому полагается оправданным проведение специального философского исследования картезианской метафизики в ее квазитеологическом ракурсе с учетом религиозно-философских и философско-антропологических аспектов.

**Объектом исследования** являются *квазитеологические концепты картезианской философии в культурно-историческом контексте Нового времени.*

**Предметом исследования** выступает *квазитеологическое измерение метафизики Р. Декарта и Н. Мальбранша в свете преобразования различных религиозно-мировоззренческих и теологических форм христианства в новоевропейский философский и научный дискурс.*

**Цель исследования** – *целостный анализ и реконструкция квазитеологического дискурса картезианской метафизики.*

В соответствии с поставленной целью решаются следующие **задачи исследования:**

- определить проблему квазитеологии и специфику ее методологического исследования в философии;
- выявить религиозно-философские идеи, оказавшие влияние на процесс формирования квазитеологических аспектов учений Декарта и Мальбранша;
- раскрыть религиозно-метафизические основания мировоззрения и теоретической рефлексии науки Нового времени;
- выделить основания теологии субъекта в метафизике Декарта.

- эксплицировать онто-гносеологические основания проблемы богопознания Мальбранша;
- определить статус и выявить сущность концепта субстанции в философии Декарта и Мальбранша;
- раскрыть квазитеологическое измерение свободы человека в картезианстве.

**Методология исследования** основывается на методах контекстуального, герменевтического анализа, получивших свою разработку в трудах М. Хайдеггера, Г.Г. Гадамера, С.С. Аверинцева, М.М. Бахтина. Помимо этого мы строим свое исследование на основе:

- целостного подхода, принципа системного и комплексного анализа;
- методов философско-концептуального и сравнительного анализа;
- историко-философского метода;
- критико-аналитического и диалектического подходов к содержанию материала;
- структурно-функционального подхода способствующего выявлению проблемных ситуаций в недрах отношения между религией и культурой, а так же при взаимодействии этих областей;
- сравнительно-типологического подхода позволяющего более наглядно выявлять особенности квазитеологических оснований картезианской метафизики.

Исследование проводится в двух ракурсах. Во-первых – хронологическая последовательность и достоверностью используемых данных; во-вторых, квазитеологическая тенденция картезианской метафизики исследуется в рамках ревивалистской парадигмы (стремление сохранить традиционные культурные, в том числе, и религиозные ценности, санкционирующие науку в рамках этих ценностей).

**Источниковую базу исследования** составили научные издания текстов философов рассматриваемого исторического периода. Также используется многообразный опыт исследования новоевропейской философии в отечественной и зарубежной литературе.

**Научная новизна диссертационного исследования:**

- дан анализ понятия квазитеологии и специфики ее методологического исследования в истории философии;
- выявлены религиозно-философские концепты и идеи, оказавшие влияние на процесс формирования квазитеологических оснований картезианства;
- раскрыты картезианские теолого-метафизические парадигмы, определившие специфику мировоззрения и теоретической рефлексии науки Нового времени;
- эксплицированы концепты теологии субъекта в картезианской метафизике Декарта;
- исследованы онто-гносеологические предпосылки теории богопознания Мальбранша;



- определен статус и выявлена квазитеологическая сущность учения о субстанции в философии Декарта и Мальбранша;
- раскрыто квазитеологическое измерение свободы человека в картезианстве.

**Положения, выносимые на защиту:**

1. Концепт квазитеология подразумевает принципиальным понятийно-мыслительную структуру субъекта и ее отношение к основаниям реальности, к «тому, что в высшей степени есть», сущему. В плане методологического исследования картезианская квазитеология - это обобщенный специальный оператор в концептуальном аппарате науки (в частности, истории философии), обозначающий особую онтологическую реальность вводящей различные явления в число объектов всякой теории, относящейся к человеческой реальности. Исследование данного понятия соответствует характеру научного познания, ролью скоро задачей науки является раскрытие внутренних связей изучаемых феноменов. В рамках указанного понятия решается проблема объединения содержательных и феноменологических особенностей исследований.

2. Метафизика картезианства не выходит из теоретических установок античной философии. В ней сохраняется и созерцательная модель отношения к миру, которая была задана аристотелевским вопросом о сущности сущего как такового. Она только тут и разворачивает все свои возможности. Средневековое понимание бытия-как-слова, преобразованное в Ренессансе в понимание бытия-как-сознания также оказывается принципиальным для картезианской мысли. Однако, мысль о Творце и творении в мире Декарта и новоевропейской метафизики переводится уже как мысль о субъекте и объекте. От Возрождения метафизика картезианства наследует форму «человеческой теологии» – *studia humanitatis*, в значении которой человек обретает веру в самого себя, в свою способность «исцелять» и преобразовывать мир только на основе своего разума.

3. Понятие метода погружено у Декарта в «ауру» потенциальной бесконечности: Декарт не утверждает, что метод позволит познать все; он лишь говорит, что человек, руководствующийся его методом, придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать. Неопределенность границы всего того, что способен познать человек, смягчает претензии методизма. С одной стороны, с помощью метода с необходимостью приходят к существованию Бога, с другой - мы не постигаем Его сущности. Конечному разуму в принципе недоступно понимание бесконечности.

4. К принципу «*ego cogito*» Декарт сводит явленность человеческой души. Через необходимость трансцендентного мышления обеспечивается пребывание в Боге. Однако данный принцип как основание истины не получил полного объяснения в философии Декарта, поскольку постулируя мыслящее «Я» как *ens creatum*, философ основывался на доказательстве существования Бога. В постижении истины как достоверности существенную роль играет самосознание. Тем самым оказалось сомнительным провозглашение этого прин-

ципа в достоверности. «Ego cogito» Декарта – это главное основание по которому его учение характеризуется как квазитеологический вариант философии, не исчерпывающийся рамками ни христианского теизма, ни деизма.

5. Бог (субстанция) для Декарта это полнота бытия и основание истинного знания, поскольку без него невозможно ясное и отчетливое мышление, производящее из себя основные характеристики мира. Постигание и определение его осуществляются субъектом через развертывание принципа «cogito ergo sum» и присущих Ego «врожденных идей» в их достоверности. Данный процесс укоренен в трансцендентальной сфере бытия предполагает определенный порядок мира и соответствующее ему (представляющее) мышление. Бог для Мальбранша это тот, кто существует (Яз есмь сущий) и одновременно Верховное Утверждение, познание которого сводится лишь к умному созерцанию, в рамках которого Бог сам открывается человеческому уму, что определяет теоцентризм метафизики Мальбранша. Мальбранш «отходит» от принципиального антропоцентризма в вопросах религии и в целом метафизики.

6. Исходным опытом личной свободы для Декарта и Мальбранша является опыт философствования как способ определения человеком своего места в бытии. Картезианская свобода – это практика независимого мышления в истине (Боге). Свобода тем самым отождествляется со способностью и актом самостоятельного суждения. Мышление в его внутренней свободе имеет своим источником направленность воли, поскольку оно всегда есть нераздельное и непрерывно внимающее мышление, если оно способно исключать воздействия внешних сил и препятствующих ему обстоятельств. Однако у Мальбранша свобода и необходимость остаются непримиренными как в отношении к человеку, так и в отношении к Богу, поскольку не совсем ясно, как гармонируют у него концепция непреложного порядка и представления о свободе и необходимости.

7. Концепция Мальбранша рационалистична и категорична и не исчерпывается рамками ни панентеизма, ни теизма, ни натуралистического пантеизма, но представляет особую квазитеологическую, мистическо-механистическую форму философии. Бог и Мир по Мальбраншу подчиняются единому закону необходимости, который имеет механистическую природу. Нетипичной для ортодоксального христианства выступает и идея Мальбранша о «умопостигаемом протяжении», через которую он пытается отвлеченным способом решить проблему соотношения сущности и существования в бытии, что и определило интеллектуальный мистицизм Мальбранша.

**Теоретическая и практическая значимость исследования** состоит в том, что материалы диссертации и полученные результаты позволяют дополнить понимание учений Р. Декарта и Н. Мальбранша, а так же специфики всего новоевропейского мышления. Материалы исследования могут быть использованы при чтении студентам философских и теологических специальностей спецкурсов и курсов по истории философии, философской антропологии, философии религии, религиозной философии, этике.

**Апробация исследования.** Материалы диссертационного исследования докладывались на I международных «Иоасафовских чтениях» (Белгород, декабрь 2003г.), на ежегодных научных конференциях БелГУ (Белгород, 2003-2007 гг.), на международном молодежном конгрессе «Православие, молодежь и будущее России» (Санкт-Петербург, март 2005г.), на международной научной конференции студентов и аспирантов «III Харківські студентські філософські читання» (Харьков, 2006 г.), на международной научной конференции молодых ученых, аспирантов и студентов «Философия поверх барьеров: планетарное мышление и глобализация XXI века» (Белгород, 2006 г.), на всероссийской научной конференции «Человек в изменяющейся России: философская и междисциплинарная парадигма» (Белгород, 4-7окт. 2006 г.), на всероссийской научно-практической конференции «Проблематизация человеческого бытия в современном мире» (Курск 15-16 мая 2008 г.). Основные положения диссертационного исследования нашли свое отображение в восемнадцати публикациях. Материалы работы использовались при разработке для студентов специальности «философия» и «Теология» курсов «религиозная философия», «история зарубежной философии», «онтология и гносеология картезианской метафизики» в БелГУ. Диссертация обсуждалась на заседаниях кафедры философии БелГУ и рекомендована к защите.

## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** обосновывается актуальность темы исследования; анализируется степень разработанности проблемы; формулируются цели и задачи исследования, ее теоретико-методологические основания; определяются теоретическая и практическая значимость, новизна диссертационного исследования.

**Первая глава диссертации** – «**Квазитеологические аспекты исследования новоевропейской философии**» – посвящена экспликации квазитеологических элементов западно-европейской философии, лежащих в основе картезианской метафизики и научного измерения новоевропейской мыслительной традиции.

В **параграфе первом «Проблема квазитеологии в истории западной философии»** дается понятие квазитеологии и определяются методологические особенности ее исследования.

Отмечается, что понятие квазитеология – это комплексное понятие, суть которого раскрывается в основополагающих построениях онтологии и гносеологии, антропологии и философии религии. Более того, оно связано со становлением западной философии, возникая с необходимостью (иногда и с неожиданностью) в периоды больших идейных перемен, что делает его причастным к самой сущности западноевропейского способа философствования.

Речь идет о том, что в целом предикат «квазитеологическая» вполне применим к некоторым духовным продуктам западной культуры. Например, вполне квазитеологичным представляется учение о Боге как рационально-

логическом следствии познания мира (Аристотель), учение о Боге как методе в теоретическом естествознании (Галилей), что и нашло свое отображение в *субъектной теологии* Декарта и *рациональном мистицизме* Н. Мальбранша.

Далее утверждается, что изучение квазитеологических концептов в истории философии является одним из путей к пониманию ее базисного содержания, раскрывшегося в различные эпохи с разной степенью полноты. Именно с этой точки зрения видны как различия между богословием, философией и наукой, так и те возможные связи, в какие они могут вступать друг с другом.

Во *втором параграфе «Философско-теологические истоки картезианской метафизики»* на основе анализа идей Античности, Средневековья и Возрождения выявляются истоки и идейные предпосылки новоевропейской метафизики.

Показывается, что европейская метафизика почти во всех модификациях – от Парменида до Декарта – оставалась царством вневременных абстрактных сущностей, в сопоставлении с которыми материальные вещи, их связи и процессы представлялись вторичным, неподлинным, лишь более или менее адекватным их проявлением. Как бы ни были велики различия античной, средневековой, новоевропейской философской мысли, их объединяет стремление постичь устойчивое, непреходящее – то, что пребывает всегда и неизменно. Так свои теоретические и методологические основания философия Декарта наследует от античности. Понятие субстанции оказалось в ней базисным, стягивающим в узел многообразные философские проблемы, предстала в качестве всеобщего основания всего сущего и предельной философской категории. Сохраняется в картезианстве от античности и умозрительный характер познания. Тем самым картезианская метафизика, по сути, и определяется как *субстанциализм созерцательного типа*.

Средневековая христианская философия несмотря на широкое использование «субстанциалистских» понятий, таких как «субстанции», «субстанциальные качества», «субстанциальные формы», в подлинном смысле субстанциален в ней только Бог. В процессе секуляризации философии в картезианстве возобладало стремление найти основание всего сущего внутри мира. Хотя при этом догмат божественного творения не подвергался сомнению, и речь шла о «сотворенных» субстанциях. Заимствуя схоластическую схему *scientia regulatrix*, позволяющую детально изучать правильную структуру мышления, а так же приемы аргументированного суждения о бытии Творца, Декарт переводил вопрос о надлежащей демонстрации бытия Бога в плоскость вопроса о достоверности метафизического познания, где человек есть тот субъект, который удостоверяет все сущее в качестве объектов. Тем самым понимание бытия Бога как *actus purus* преобразуется в картезианское *Ego cogito*.

Возрождения приносит с собой осознание человека как сугубо самостоятельного существа, не имеющего в своей сущности никакой заранее заданной природы. Так, задача Кузанца – не просто модернизация предшествующих ему традиций, но логическое обоснование архитектоники Бого- и Миропостижения, встраивание в этот умопостигаемый храм древнейших и новейших теоретических и мировоззренческих форм.

Логика концепции мира Кузанца напрямую отражается и в методизме Декарта, отстаивающего невозможность полного постижения трансцендентальных оснований бытия, и в рационально мистической философии Мальбранша. Дуализм Декарта так же явился антропоцентрическим выражением хода рассуждения Кузанца. Известное *mente concipere* Галилея, означающее мышление в собственном уме, устанавливает тот же подход к рассмотрению фактов, что и *Ego cogito* Декарта.

Идея *humanitas* включает в себе интенцию поиска индивидуальности, находит свое глубокое метафизическое обоснование не только в метафизике контрреформации (Франсиско Суарес) но и в философии Декарта. У последнего мыслящее Я может выступать как в качестве источника постижения реальности, так и в качестве критерия постижения истины. Независимость ума от тела гарантируется, во-первых, исходной интуицией самодостаточности мыслящей субстанции, *res cogitans* (Размышления о первой философии., II); во-вторых, интуицией абсолютного различия между умом и телом; в-третьих, демонстрацией существования всякого тела (*res corporea*).

В *третьем параграфе «Религиозно-теологические основания мировоззрения и теоретической рефлексии науки Нового времени»* эксплицируются квазитеологические концепты учения Декарта, послужившие основанием новоевропейской науки.

Раскрывается, что рациональное знание, у Декарта, от части преобразовалось в рационально-операциональное, поскольку требовало научной верификации. Впрочем, памятуя о том, что метафизика, или первая философия, родилась как «божественная наука», как знание последних «почему», или причин вещей, и оставаясь такой вплоть до Нового времени, назвать это моделированием можно только сугубо условно. Новоевропейская наука и, в частности, Декарт, отказывается от претензии на априорное знание последних, они же – первые, причины вещей; и о сущности чего-либо она заговаривает только там и тогда, где и когда ей удастся свести неповторяемое к повторяемому. Философская мысль тем самым преобразуется в метафизику разума, ориентированного на практическую действенность.

Начиная с Нового времени, говорится только об одном: как человек сам от себя придет к исходной и неопровержимой истине, коль скоро истина понимается как необходимое и достаточное условие человеческого существования. Речь идет о методе в его метафизическом значении, позволяющем разуму эксплицировать и обосновывать себя в ранге подлинной науки и «спасительного» мировоззрения.

Новоевропейское философствование начинается с такого предельного случая, когда акт мышления, направленный на некоторый предмет, совпадает с порождением предмета самим этим актом. И в предельном виде таким парадигмальным случаем является Бог. Именно Бог порождает все те вещи, которые он сам и созерцает.

Таким образом, само понятие метода погружено у Декарта в «ауру» потенциальной бесконечности. Философ не утверждает, что метод позволит познать все; он лишь говорит, что человек, руководствующийся его методом,

придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать. Неопределенность границы *всего того, что способен познать человек*, смягчает претензии методизма. С одной стороны, с помощью метода с необходимостью приходят к существованию Бога, с другой — мы не постигаем Его сущности. По Декарту, конечному разуму в принципе недоступно понимание бесконечности.

Во *второй главе «Бог, мир, человек в картезианской метафизике»* непосредственно исследуется квазитеологический концепт картезианской метафизики.

В *первом параграфе «Теология субъекта в метафизике Р. Декарта»* раскрывается квазитеологическое значение фундаментального метафизического основания учения Декарта – «Ego cogito». Данный принцип исследуется как основание модернизации предшествующих представлений о божественном и «тварной действительности».

Утверждается, что для Декарта душа человека – это идея, в которой нет ни одного атома материи. Декарт предпочитает говорить о «духе» (*mens*), а не о душе, поскольку слово «душа» (*anima*) двусмысленно и часто применяется к телесной вещи. Формальное определение «духа» у Декарта это субстанция, коей присуще непосредственное мышление. Так Декарт, усматривая в принципе *cogito* одну из способностей духа, признак – интеллектуальную функцию вовсе не сводит духовное многообразие исключительно к мышлению. Мышление Декарта, будучи спутником души, выступает как ее сознательная функция. Таким образом, Декарт понимает под «духом» просто нечто мыслящее, где мышление – атрибут души. 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*.

Показывается, что мышление у Декарта оказывается уже не просто восприятием, т. е. приятием сущего как такового в раскрывании его сущности, но действием, образующим в смысловом плане мир как таковой в противовес телесной природе, редуцируемой к беспредельной протяженности. Таким образом, у Декарта возникает категория чистого сознания. Оно не есть эмпирически наличное сознание, присущее обычному опыту. Оно есть сознание, доведенное актами рефлексии до совершенной «чистоты» в смысле его лишенности всякой психологичности.

В этом смысле отмечается, что *Cogito* Декарта принципиально отличается от *Cogito* Аристотеля. Если последний делает акцент на временном характере человеческого сознания и самосознания, то у Декарта время, будучи лишь «модусом мышления», позволяет представить дискретную совокупность моментов сознания и самосознания в виде некоей умопостигаемой длительности.

Проводится мысль, что принцип *Ego Cogito* как основание истины не получил полного объяснения в философии Декарта. Декарт не достиг абсолютной его достоверности, следуя средневековой традиции мышления. Он

постулировал мыслящее «Я» как *ens creatum*. Основыванное на доказательстве существования Бога «Я» тем самым оказалось сомнительным провозглашение этого принципа в достоверности. В постижении истины как достоверности существенную роль играет самосознание. Мыслящее «Я» есть та интеллектуальная интуиция, которая раскрывает истинный мир сущего. Истинный мир постижим в рамках мысли.

Во *втором параграфе «Проблема богопознания в метафизике Н. Мальбранша»* исследуется сущность, условия, и перспективы трансформации человеческой души в гносеологии Мальбранша.

Отмечается, что Мальбранш, как и Декарт, не говорит о видении душой самой себя через разум, и в этом смысл *Cogito*. Через *аскезу сомнения*, мышления душа отделяется от тела и постигает себя как дух, то есть как *чистое мышление*. В отличие от Декарта у Мальбранша проблема познания трактуется не только рационалистически, но уже в большей степени с *религиозно-этической* стороны. То есть Мальбранш, в отличие от Декарта, с большей силой провозглашается духовность разума. Теория человеческого познания Мальбранша представляет сочетание рационализма и морализма. Данная особенность гносеологии Мальбранша имеет явно платонизирующий характер. К ней в принципе так же сводится и философский мистицизм Мальбранша.

Указывается, что цель и благо человеческой души, по Мальбраншу, состоит в познании Бога как Высочайшей Истины (полноты Бытия). Речь у Мальбранша здесь идет, как и у Августина, не столько о том, чтобы искать истину, сколько о том, чтобы *самому* становится истинным. Данное действие является существенным и необходимым для человеческого духа. Заблуждения рождают и поддерживают в душе негативное, несвободное состояние. Отсюда, борьба с заблуждениями человеческого разума — основная тема гносеологических исканий Мальбранша, через которые только и возможно подлинно «узнать» свою душу и совершенствовать ее. При этом, по Мальбраншу, мы не имеем совершенного познания о природе души, как о природе тел. Душа непосредственно знает о себе как смутно постигаемом объекте ясного и отличного знания, образуемого только посредством разумного постижения объектов. Одновременно мы знаем о своей душе лишь то, что чувствуем происходящим в нас. Этим философ пытается примирить два мнения: одно, что всего лучше мы познаем душу, и другое, что о ней всего менее нам известно. Так в отличии от Августина и Декарта, которые исходным пунктом своей метафизики поставляют принцип самодостоверности сознания («*cogito ergo sum*») *антропологическая тенденция* мышления Мальбранша опирается на данные религиозной интуиции, вследствие чего его анализ души, частично напоминающий Августина, своеобразно переплетается с философскими положениями, отсутствующими у его предшественников.

Таким образом, в целом Мальбраншем сохраняется трансцендентализм гносеологических устремлений учения Декарта, однако, в отличие от последнего он предлагает, выражаясь современным языком, мистико-психологическую модель познания души.

В третьем параграфе «Проблема квазитеологизма в понимании субстанции у Р. Декарта и Н. Мальбранша» эксплицируются учения Декарта и Мальбранша о субстанции через прояснение ее квазитеологических характеристик.

Показывается, что Декарт говорит о Боге как о «врожденной» идее. Уже то, что я постигаю существование бесконечной реальности (Бога) доказывает, по Декарту, что эта реальность наличествует и по ту сторону моего сознания.

Поскольку понятие духа о себе, то есть рефлексивная идея «Я», согласно Декарту, образуется раньше, чем понятие Бога, а Бог по природе вещей предшествует «Я» и заново воссоздает дух в каждый миг его существования, то последовательность выведения понятий и порядок вещей в природе у Декарта оказывается диаметрально противоположными, что также свидетельствует о квазитеологической тенденции его метафизики.

Выявляется, что учение о непосредственной данности Бога в акте познания нашему разуму с неизбежностью ведет Мальбранша к утверждению, что наше познание Бога – не только самый достоверный для нас факт, но факт первичный для нашего духа. Мальбранш не признает никакого положительного значения за рациональными доказательствами бытия Бога. Он развивает онтологическое доказательство бытия Бога, но данное отличается от традиционных построений Ансельма Кентерберийского и Декарта. Доказательство Мальбранша указывает на непосредственное созерцание Бога, а не на доказательство истины Божественного бытия.

Отмечается, что философия мистического богопознания Мальбранша имеет целью выработать целостное богословско-философское понимание Бога. Последний, по Мальбраншу, есть Сущий, т. е. бытие бесконечно совершенное, содержащее в себе возможность и реальность всего сущего. При этом Он не причастен к несовершенству последней. Он есть все Бесконечное, Существо неограниченное. Он не только – во вселенной, но бесконечно выше ее, потому что не заключен в своих творениях, а, напротив, Его творения находятся в Нем. Мы, будучи существами конечными не можем познать полностью и неделимость Божественного духа. Неизмеримость же божественная, по определению Мальбранша, есть субстанция Божества. При этом с учением Мальбранша о Боге, как высшей реальности, мало гармонирует его концепция непреложного порядка, и представления о свободе и необходимости. Свобода и необходимость остаются у Мальбранша не примиренными как в отношении к человеку, так и в отношении к Богу.

Утверждается, что метафизике Мальбранша, в частности по вопросу взаимоотношений между Богом, миром и человеком, присуща ярко выраженная мистическая тенденция. Мальбранш не отождествляет природу и Бога, как Спиноза, но и не разводит их сущности тотально, в силу того, что природа в философии Мальбранша растворяется в Боге, поглощается Божеством. Бог, мир, человек, по Мальбраншу, имеют между собой мистическую связь в сфере некой вечной «идеальной умопостигаемой протяженности», коренящейся в сущности Бога и выступающей по отношению к миру как его



прообраз, матрица. Более того, у Мальбранша, так же как и у Спинозы, и мир, и Бог, и человек подчинены «закону необходимости». Таким образом, учитывая религиозный запрос Мальбранша, его метафизика представляется по сути как квазитеологическая, а по форме как интеллектуально-мистическая философия не исчерпываемая рамками ни панентеизма (панентеизм от греч. *πάν εν θεῷ* – все в Боге), ни пантеизма.

В четвертом параграфе «*Теологическое измерение свободы человека в картезианстве*» раскрывается отношение в учении Декарта и Мальбранша между волей, разумом и Богом в процессе формирования принципа Ego, как личностной и трансцендентной части человеческой природы, определяющей характер категории свободы.

Показывается, что исходным опытом свободы для Декарта был опыт философствования. Свобода в этом опыте демонстрирует себя как первореальность, как абсолютное событие. Первичным опытом такого события для Декарта является опыт автономного мышления, которое своим собственным усилием раскрывает интеллигибельные связи и отношения среди всего сущего в действительности. Мышление в его внутренней свободе имеет своим источником направленность воли, поскольку оно всегда есть нераздельное и непрерывно внимающее мышление, если оно способно исключать воздействия внешних сил и препятствующих ему обстоятельств.

В подобной перспективе свобода понимается Декартом как основание, исходный принцип и цель всякого индивидуального развития философской мысли, цель и принцип познания. Свобода как идея (феномен сознания) является горизонтом развития всевозможных форм и модификаций деятельности сознания, эксплицирующего двойственность своего естества — в непрерывной деятельности мышления, с одной стороны, и страдательной пассивности, с другой. Свобода свидетельствует не только о самодостаточности человеческого разума, но и предъявляет к познанию требования следовать определенным обязательствам. Это обстоятельство предполагает не только свободу самоосуществления, но и обязательства по отношению к внешней для разума данности, ответственность перед ней.

Отмечается, что у Декарта имеются две концепции свободы. Одна из них связана с силой понимания и способностью независимого суждения; вторая относится к автономности человеческого мышления, когда оно сталкивается с системой идей, которой человек должен сказать «нет» в силу того обстоятельства, что эта система не истинная. В конечном итоге, человек соизмеряется не с природой как таковой, но с Божественным Логосом. Метафизический логос в своей самоопределенности связан с чисто человеческой свободой. Таким образом, свобода есть обретение тайны своего собственного присутствия на пути беспредельных произволений. Освобождая себя для себя самого, человек совпадает с субъектом собственной свободы. Тем самым Декарт выступает с критикой свободы безразличия.

Для Мальбранша только умственно-молитвенное возвышение нашей души к Богу способно приобщить человека к подлинной свободе. Бог как Высший Разум есть и абсолютная свобода. Наше познание вещей через со-

зерцание их в Боге обусловлено не тем, что мы обладаем определенным количеством идей, сотворенных вместе с нами, но волей Бога. Данное представление определяет тварные духи в тотальную зависимость от воли Бога, тем самым исключается, так же как и у Декарта, вариант их свободы как безразличия. Более того, по Мальбраншу, только такой режим существования отвечает тварному бытию.

Однако, для Мальбранша, наша душа, подобно телам, не может быть действительной производящей причиной, но только вторичной, случайной. Этот вывод обусловлен окказионалистической теорией причинности Мальбранша. Таким образом, свобода и необходимость остаются у Мальбранша не примиренными как в отношении к человеку, так и в отношении к Богу.

**В заключении** формулируются ключевые положения и выводы, обоснованию которых посвящена диссертационная работа.

**По теме исследования опубликованы следующие работы автора:**

#### **Статьи в журналах из списка ВАК**

1. Тарасов А.Г. Декарт о природе души: «мыслящая субстанция» или «идея тела»? // Научные ведомости БелГУ. Серия философия, социология, право. № 9 (40) Вып. 2.– Белгород: Изд-во БелГУ, 2007. – С. 24-31.

2. Тарасов А.Г. Дискуссия «О специфике религиозной философии» // Научные ведомости БелГУ. Серия философия, социология, право. №9 (40) Вып. 2. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2007. 2007. – С. 297-298.

3. Тарасов А.Г. Проблема сущности и существования в истории западной философии: От Платона до Декарта // Гуманитарные и социально-экономические науки. – Ростов-на-Дону. – 2008. – № 2 (39). – С. 47-50.

#### **Статьи и материалы конференций**

4. Тарасов А.Г. Спиноза: пантеизм как система // Духовная жизнь и культура российской провинции. Материалы IV межвузовской конференции студентов, молодых ученых, аспирантов и докторантов. Октябрь 2004. – Белгород, 2004. – С. 231-234.

5. Тарасов А.Г. Квазитеологическая тенденция картезианской метафизики // Міжнародна наукова конференція студентів та аспірантів « II Харківські студентські філософські читання». – Харків, 2006. – С. 190-192.

6. Тарасов П.Г., Тарасов А.Г. Диалектический логос Платона: религиозно-философские интерпретации и религиозные смыслы // Материалы конференции «Иоасафовские чтения». – Белгород, 2004. – С. 277-285.

7. Тарасов А.Г. Римский В.П. Философия исихазма в византийской традиции // Сборник студенческих научных работ: В 3 ч. – Вып. VIII. Ч. II / Отв. ред. В. И. Ерыгина. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2004. – С. 233-237.

8. Тарасов А.Г., Тарасов П.Г. Нужна ли сегодня религия? // Светско-религиозное взаимодействие в изменяющейся России: материалы Всерос. науч. копф. (Белгород, 6-7 окт. 2004 г.) / под ред. д-ра социол. наук, проф. Л.Я. Дятченко, канд. социол. наук, доц. С.Д. Лебедева. - Белгород: Изд-во БелГУ, 2005. - С. 296 - 301.

9. Тарасов А.Г., Тарасов П.Г. Педагогика Бытия: Религиозно-философско-антропологический подход к воспитанию ребенка // Проблемы духовно-культурного и исторического развития России и российского общества. Сборник материалов межвузовской научной конференции. - Белгород: ИГ1Ц «Политерра», 2005. - С.263-276.

10. Тарасов А.Г., Тарасов П.Г. Педагогика Бытия. // Православие, молодежь и будущее России / Отв. ред. А. Н. Швечиков, ред. Т. Н. Федорова. СПб., 2005. – С. 428-430.

11. Тарасов А.Г. Кваситеологический картезианский синтез как антиглобалистский мировоззренческий продукт // *Философия поверх барьеров: планетарное мышление и глобализация XXI века: Материалы Международной научной конференции молодых ученых, аспирантов и студентов. Часть 1.* - Белгород: Изд-во БелГУ, 2006. – С. 129-132.

12. Тарасов А.Г. Метафизические основания антропологических взглядов Р. Декарта // *Человек в изменяющейся России: философская и междисциплинарная парадигма: материалы всеросс. науч. конф. (г. Белгород, 4-7окт. 2006 г.): в 2 ч.* – Белгород: Изд-во БелГУ, 2006. – Ч. II. – С. 70-73.

13. Тарасов А.Г. Философская теология картезианства // *Культура & общество [Электронный ресурс]: Интернет-журнал МГУКИ / Моск. гос. ун-т культуры и искусств – Электрон. журн.* – М.: МГУКИ, 2007. – № гос. регистрации 0420600016. – Режим доступа: <http://www.e-culture.ru/Articles/2007/Tarasov.pdf>, свободный. – Загл. с экрана.

14. Тарасов А.Г. Метафизика Н.А. Бердяева // «Булгаковские чтения»: I Международная научная конференция памяти С.Н Булгакова: сборник научных статей. / Под общ. ред. Л.И. Пахарь. – Орел: Издательство ОГУ, Полиграфическая фирма «Картуш», 2007. – С. 36-40.

15. Тарасов А.Г. «Ego cogito» как принцип философии Р. Декарта // *CREDO NEW. Теоретический журнал.* – 2008. – № 2 (54). – С. 24-36. – Режим доступа: <http://credonew.ucoz.ru/publ/41-1-0-84>.

16. Тарасов А.Г. Методологическое основание картезианского учения о Боге // *Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов.* 2008. №2. С. 136-138.

17. Тарасов А.Г. Картезианское учение о Боге // *Проблематизация человеческого бытия в современном мире: материалы всероссийской научной конференции (Курск, 15-16 мая 2008 г.).* – Курск: КурГУ, 2008. – С. 47-52.

18. Тарасов А.Г. Свобода как рациональное самоопределение человека (Р. Декарт) // *Философия и наука поверх барьеров: человек и культурно-исторические типы глобализации: материалы II Всерос. науч. конф. молодых ученых, докторантов, аспирантов и студентов / под ред. проф. В. П. Римского, проф. А. М. Страхова.* – Белгород: Изд-во БелГУ, 2008. – С. 124-128.

