

Таким образом, в силу явного преобладания христологического толкования мамврийской теофании у древних Отцов, первой и основополагающей нужно признать именно христологическую типологию в трактовке Гостеприимства Авраама в христианском искусстве. Она не только является общепринятой в течение первого тысячелетия церковной истории, но она останется навсегда неотъемлемой частью этого изображения. При этом важно, что Византийская Церковь фактически не пользовалась иконографией трех ангелов без Авраама и Сарры. Таким образом, все выше сказанное заставляет думать, что византийская Церковь никогда не знала филоксению как праздничную икону одного из двух дней праздника Пятидесятницы. Данная интенция иконографии, уходящая корнями в византийскую традицию получит свое логическое завершение лишь на Руси в 15 веке. До 15 века в древнерусской иконографии троичный мотив не пользовался предпочтением. Троичная иконография до XV века являлась скорее больше внешней, чем внутренней данью внимания основному догмату христианства.

Со второй половины XIV столетия резко увеличивается количество икон, изображающих Троицу, что напрямую связано с творчеством А. Рублева и деятельностью Сергия Радонежского, направленной на духовное собирание «общее житие» всех слоев русского народа. Неслучайно построенный им монастырь был освящен во имя Троицы, т.к. для преп. Сергия образ Троицы знаменовал, прежде всего, единство и согласие.

Еще одна причина широкого распространения икон Троицы во второй половине XIV века это движение антитринитарных ересей на Руси. Иконописцы посредством своей деятельности вели борьбу с еретиками. Исихазм так же нашел свое отражение в идейном направлении преп. Сергия, его монастырь становится главным очагом распространения исихазма. Распространившись на Руси, исихазм естественным образом получил свое выражение и в живописи. Так, вне исихазма невозможно понять характерные черты художественного видения, как Феофана, так и Рублева.

*Тарасова А. Г.
Белгородский государственный университет*

КВАЗИТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕНДЕНЦИЯ КАРТЕЗИАНСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

Предпринятое исследование посвящено в целом разбору метафизики Декарта, а в частности богословским тенденциям его учения. Данный акцент работы обусловлен возросшим интересом, проявляемым современными богословами и философами к определению характера «картезианской теологии».

В попытке разобраться в положениях мировоззрения Декарта, мы пытаемся объективно раскрыть тему исследования.

В период новой философии «всеобщим началом, которым регулируется все на свете. является исходящее из себя мышление, внутренняя жизнь (die Innerlichkeit), которая... представляет собой вообще своеобразие христианства и является протестантским началом, благодаря которому мышление было общесоизнанно как то, на что каждый имеет право притязать»²¹³.

«Философия Р. Декарта, как справедливо заключает Т. В. Торубарова, впитала в себя в «снятом виде» основные устремления возрожденческого антропоцентризма и реформационных веяний, мысли, ищущей способ и смысл своего собственного осуществления»²¹⁴. Однако, исходным пунктом для философа, и с чем мы также согласны, продолжает автор, «был опыт не социально-политической активности или художественного творчества, а опыт философствования, ..., где первичным опытом такого события был опыт автономного мышления, которое своим собственным усилием раскрывает интеллигибельные связи и отношения среди всего сущего в действительности»²¹⁵.

Картезианская новизна заключается скорей в субстанциональности мышления, чем осуществление творчески-художественного акта (Ренессанс) или религиозного действия (Реформация).

Для Декарта принципиально, то, что есть мышление, каков его статус и значение; и как оно добывает знание? В этом смысле Хайдеггер отмечает, что: «Вопрос «что есть сущее?» превращается, у Декарта, в вопрос о безусловном, непоколебимом основании истины. Это превращение и есть начало нового мышления, в силу которой эпоха становится Новой, а последующее время - Новым временем»²¹⁶. Впервые в лице Декарта метафизика становится метафизикой познания, а онтология – учением о познаваемом бытии, которое дается в познании.

Речь в большей степени идет не о сыне Католической Церкви, а о реформаторе философии, который действительно относится к современному ему состоянию науки так же, как Лютер – современному ему состоянию Церкви.

Декарт в формировании нового понимания истины осуществляет «разрыв» со всей предшествующей ему томистско-схоластической традицией мышления. Необходимость такого разрыва была обусловлена той кризисной ситуацией, в которой ему приходилось мыслить.

Выступая, как реформатор схоластического учения; он не столько предлагает совершенно новую, противоположную теорию познания, но скорее проводит процесс изменения мыслительных акцентов «старой» томистской школы, которая, с его точки зрения, к тому времени, приобрела ряд вопиющих бытийных несообразностей.

²¹³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии // Соч. М.-Л. 1935. Т. XI. С. 252.

²¹⁴ Торубарова Т. В. Метафизика антропоцентрической свободы (от Декарта к Канту). Курск, АП «Курск». 1994. С. 48.

²¹⁵ Там же С. 49.

²¹⁶ Хайдеггер М. Европейский нигилизм. // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. С.266.

Так, дуализм Картезия, понимая Бога истинной субстанцией и движущей мощью, единственно производящей причиной в настоящем смысле слова, утверждает, что корреляция между душой и телом действительно совершается, несмотря на их субстанциальную разницу, и имеет возможность лишь в силу божественной воли. На тела, полагает Декарт, действует исключительно сила движения, на дух же - только познание. Отсюда следует, что душу и тело и, следовательно, людей, состоящих из них, определяет никакая иная сущность, кроме Бога.

Это положение ведет к разрушению ряда, господствующих в схоластическом богословии, представлений. Если между Богом и нами, уверяет Декарт, и находятся посредствующие сущности, духи не божественной, но сверхъестественной природы, то они все же не могут оказывать никакого действия на людей и на природу вещей в силу отсутствия их онтологичности, т. е., последние не имеют реальности.

В этом смысле новый рационализм восстает против всякой демонологии и вступает в борьбу с миром представлений, которые под различными формациями издавна владели умами людей, и владеют ими вопреки учению Декарта. Достаточно здесь отметить, что в век зарождения новой философии рационализма, вера в реальность злых духов поддерживалась общественным признанием и церковным авторитетом настолько, что имела своим следствием сжигание служителей дьявола - ведьм, колдунов, во имя справедливости.

В томизме, как известно, всякая истина включается в контекст более широкой, объемлющей ее истины; поэтапное ее постижение подвигает разум человека к пониманию и принятию абсолютного характера божественной Истины. В данной позиции человеческое познание, имеющее целью достижение Абсолюта, утверждает возможность максимальной степени познания. Речь идет о так называемой мировоззренческой концепции телеологии присущей, в целом, всему средневековому католическому западу. Именно поэтому понимание истины, «довлеющей себе», достоверно исключительно в силу самого своего существа как истины, наличествующей в понимании Декарта, казалось томистско-схоластической мысли совершенно чуждым и неприемлемым. Процесс осуществления истины совпадал здесь с иерархией родов бытия, и истина развертывалась, поэтому в архитектонику целого в движении познающего ее человеческого разума.

Если для традиции томизма свойственно принятие истины как своеобразного интегрального образа всей совокупности истин, «усвояемых» человеком на его пути по лестнице бытия, ведущей к Высшему Благу, то для Декарта истина принципиально врожденна, в потенции человека сразу и во всем ее объеме. Для познания невозможно исходить от единичных истин, чтобы в дальнейшем, в процессе генезиса, достичь истины абсолютной, ибо только последняя, в силу своей особенной сущности, должна быть основанием всей совокупности познавательных действий человека. Отсюда познавать достоверно, ясно и отчетливо, т.е. истинно, говорит Декарт, возможно лишь одним способом. Как Солнце освещает вещи, делая их видимыми, так и разум,

в силу имманентно присущего ему естественного света относится к объектам восприятия.

Философ утверждает тождество божественного и естественного света, поскольку для Декарта Бог и природа, в широком смысле слова как все бытие тождественны. Так, в «Метафизических размышлениях» мы читаем: «Ибо под природой, рассматриваемой вообще, я понимаю теперь не что иное, как самого Бога или порядок и расположение, установленное Богом в сотворенных вещах; под своей же природой в частности я понимаю не что иное, как сочетание и соединение всех вещей, данных мне Богом»²¹⁷.

Метод - единое для всех объектов средство познания. Проблема стоит в том, в силу каких механизмов этот метод возникает в области мышления или как он приближается к максимальной степени активации. Положение о методе, у Декарта, осеменяет в единстве все уровни его концепции познания.

Любое добытое знание истинно настолько, насколько причины его породившие. Исключительно, от подлинных начал произрастает не относящееся к сомнению (*dubito*) достоверность. Лишь на отыскание таковой и следует направлять усилия. Знание - наивысшая ценность, и оно не генерируется, при выборе между большим или меньшим злом. Но чем сложнее наше знание, тем больше количество его теоретических и практических оснований, и тем легче ошибиться. В сфере «сложного знания» превалирует, прежде всего, инвариантность, вводящая сомнение, которое чревато недостоверностью. Если человек направлен на отыскание независимых от сомнений истин, то ему следует начать с легких задач, с наиболее близких для своего познания явлений, объектов, проблем. Простой предмет легче помыслит, обдумать и как следствие понять. Алгоритм познания, от простого объекта к более сложному плодотворней силлогистики с ее замысловатыми, сложными, порой не имеющими под собой подлинных оснований заключениями. Несомненно, уверяет Декарт, любое простое ясное понятие важнее и для познания эффективней, чем множество сложных и смутных. За счет ясности в одном представлении происходит освещение и других. Таким образом, вследствие реализации данной алгоритмики в сфере мыслей начинает светать.

Дух человека так же, может быть помрачен неясными образами. В целях «духовной безопасности», говорит Декарт желательно уделять внимание тому, чтобы в нашей душе смутных образов было как можно меньше. Процесс познания должен быть направлен на рассеивание смутных идей, а не на их консолидацию и ушлотнение. В случае неясности базовых образов наш ум и в целом восприятие омрачается и как следствие сбой жизнеутверждающих настроек, духовная псевдо трансформация. Мыслительный процесс оказывается первостепенным в деле получения знания; простые мыслительные образования сложнее в понимании, чем сложные. «Гораздо легче, - говорит Декарт, - предполагать что-либо в каком угодно вопросе, нежели достигнуть

²¹⁷ Декарт Р. Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии - Луцк Вежа. 1998. С. 136

самой истины в одном, каким бы легким он ни был». ²¹⁸ Так же рассуждали, об истинности познания многие философы начиная с Сократа.

Указанное положение есть принцип всей когнитивности, каждое произведенное знание — основание дальнейшего. Приращение нового понимания по средствам принципов есть силлогизм Аристотеля, по латыни называемый Декартом дедукцией, так философ именуется свой метод. Только дедукция, говорит Декарт, может выступать гарантом подлинности познания. Необходимо отыскать источник истины и от него вести ход мыслей непременно предельно корректно по отношению к бытию. «Касательно обсуждаемых предметов следует отыскивать не то, что думают о них другие или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или достоверным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе». ²¹⁹

Для Декарта его дедуктивный метод принципиально различен как с опытом Бэкона, так и со способом мысли, обнаруживающимся в школьной научной практике. Исключительно эмпирическое знание, основывающееся на внешнем чувственном восприятии, в силу обманчивости последнего, мало достоверно, а диалектика применительно к отысканию истин не плодотворна. В данном заключении Картезий апозиционирует свою дедукцию схоластической, которая восходит к Аристотелю. Если последняя, содержащая софистические особенности, представляет в виде вновь произведенного известное, собственно не вскрывая непознанное, то она не генерирует истины, как таковые. Таким образом, по сути, она относится к искусству правильного изложения, чем к подлинному поиску мудрости ²²⁰. Подлинное исследование, утверждает Декарт, непременно имеет целью отыскание нового знания. Истинна, должна представляться мерцающим горизонтом; достижение, которого не мыслимо вне основательности и методичной планомерности движения. В этом смысле каждая желаемая цель есть с одной стороны стимул, а с другой неотъемлемая часть единого свода знания, где любой член есть опора ему поспешествующая. И так, в серпантинном движении прогрессирующих гностических положений и заключается метод дедукции представляемый Декартом.

Философ, наделив свой метод универсальными характеристиками, в сфере математического познания, проецирует его на совокупность всех предметов. Он делает этот для того, чтобы понять, что определяет подлинное знание, а что заблуждение. С этих позиций он рассматривает духовную природу человека как критерий истинности или ложности; во всей ее многогранности ²²¹.

Чтобы разрешить проблему по средствам метода необходимо досконально изучить весь набор исходных положений, лишь такой подход приведет к цели. Представление вопроса в виде развернутых условий философ именуется индукцией, или нумерацией. Таким образом, последовательность и взаимосвязь вводится в представляемый мир идей; и образы гармонично структурируются. Широка кругозора, методически упорядочивающаяся индукцией и дедукцией,

²¹⁸ Декарт Р. Сочинения в 2 т.— М.: Мысль, 1989 Т. I. С. 82.

²¹⁹ Там же С. 269.

²²⁰ Там же С. 110-127.

²²¹ Там же. С. 92-96.

характеризует мощь духа, которая удерживает его в единстве своей власти²²².

Далее вопрос сводится к тому; где исход дедукции, как таковой? Данный запрос, подводит нас к предстоянию перед системой; готова плавный переход к ней. Любая часть дедуктивной цепи зиждется на ранее стоящей, таким образом, она косвенно предопределена всем набором предстоящих элементов. Степень зависимости определяется длительностью разбега частей; чем продолжительней отстояние, тем зависимость возрастает. Выходит первичное в дедукции есть не положение ума, но достоверность, ясное в рамках естественного разумения созерцание, интуиция. Движение к разумению обязано сообразоваться с природным внутренним видением и опосредоваться дедукцией. Указанные виды познания образуют возможность бытия истинного знания²²³.

В данном тезисе заключается вся суть декартовской методологии. Дедукция зависит от интуиции. Но какова ее величина? Она есть ничто иное, как основание фактически любого уровня дедукции. Последняя же, в свою очередь, - сущностно данное явление; не производимая из других родов бытия. Подобно тому, как все очевидные факты имеют возможность бытия при наличии здоровых глаз, так же и исследуемые сотворенные «субстанции» при наличии интеллектуальной способности. Подлинность последней, поэтому должна стоять перед уяснением фактов. В нее так же имплантировано дедуктивное основание. Исходя из своего подхода, Картезий настаивает на детальном изучении дара познания, в первую очередь, и скептический характер его творчества предстает в данном увещании настолько понятным, что возникает ощущение, будто мы вошли в специфику кантовской системы философии²²⁴.

Первое с чем приходится сталкиваться, говорит Декарт, каждому желающему познать весь мир и глубины собственной души это наличие в собственной человеческой природе давних неопровержимых методическим путем представлений, что непременно вводит в их состав элемент ложности²²⁵. Таким образом, возникает необходимость сомнения.

Так, затрагивая буквально все сомнение, углубляется и в область души человека и методично исследует ее. Сомнение, достаточно легко снимая пробу аутентичности с различных фантазий; порой затрудняется в осуществлении последней в случае с представлениями чувств. Но, тем не менее, и чувственные образы, в полной мере, в силу того, что зачастую вводят нас в заблуждение, должны подвергнуться процессу сознательной верификации. Таким образом, Декарт утверждает, что неосознанная и в силу этого скоростная доверчивость собственным чувственным производным скрывает значительную возможность самообмана.

²²² Там же. С. 92-96

²²³ Там же. С. 84-85; 91.

²²⁴ Там же. С. 100; 106, 110.

²²⁵ Декарт Р. Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии. - Луцк. Вежа. 1998. С. 78; 163-166

Тем не менее, как свидетельствует опыт, определенное количество из данного рода представлений все же подлинны²²⁶. Но есть и фантазии каждая из которых вводит нас в не реальный мир, который, по сути, схож с сонными видениями. В этом смысле Декарт указывает на необходимость существования единого критерия, по средствам которого мы имели бы возможность различать иллюзию и реальность²²⁷.

Далее в процессе самоисследования для философа наличие сна имеет не маловажное значение. Весь груз, которого, подобно чувствам, должен также испытывается сомнением²²⁸.

Но, все же в сенситивных предметах имеется некое дополнительное основание противящееся сомнению. Эти последние основания чувственного опыта Декарт вводит в разряд врожденных идей тем самым, ограждая их от везде проникающего сомнения.²²⁹

Таким образом, сомнение останавливается при врожденных идеях отходящих к области веры. Сообразно с этим встает вопрос: какова природа данных идей; ни божественна ли она и убирается ли при таком принятии вероятность заблуждения? Отвечая на вопрос, философ говорит: «Чем менее могущественен будет творец, которому они припишут мое происхождение, тем более будет для меня вероятности постоянно заблуждаться».²³⁰

Таким образом, мы видим, на сколько далеко проникает сомнение Картезия в желании абсолютно преодолеть заблуждения. Он, подвергает скепсису и идею Творца, которая для схоластов являлась главной в чувственном обосновании веры. Так у Декарта кристаллизуется принципиальное для его учения положение.²³¹

Все те представления непроверенные сомнением в рамках исследования приучают фактически человеческий род к самообману. Скептический подход имеет цель, через локальное приближение, последовательно погрузиться в фантастический опыт, затрагивая его всецело методичным разрушением: его назначение - утверждение нас в достоверности. Это не простая задача, поскольку вера есть максимально укоренившаяся привычка, и поэтому растование с ней весьма продолжительная и трудоемкая работа. Недостаточно вскрыть основания заблуждения, представить ясно омрачающее их действие. Необходимо приучить себя жить согласно с критическим состоянием мысли. Как ранее существовали с некритическим. Состояния самообмана формируется незаметно и есть результат отчужденности от познания истины. Что до преодоления негативной зависимости, то отвыкание от нее реализуется по средствам методичного воспитания рассудка. Именно так укрепляется дух человека²³².

²²⁶ Там же. С. 79.

²²⁷ Там же. С. 80.

²²⁸ Декарт Р. Сочинения в 2 т. - М. Мысль, 1989 Т. I. С 161-163.

²²⁹ Декарт Р. Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии. - Луцк: Вежа. 1998 С. 80-81.

²³⁰ Там же С. 82,165.

²³¹ Там же С. 82, 163

²³² Там же С. 82 - 83.

Сомнение получает статус принципа, скептическая тенденция ума становится осознанным воле изъятием и приоритетом. Необходимо дополнительно отметить, что касается вектора декартовского сомнения. Оно борется не против богословских образов или, в общем, представлений как таковых, но против смутных состояний человеческой души. Выходит, опасаться скепсиса, согласно учению Декарта удел не настоящего, а псевдо религиозного человека, не имеющего ни желания, ни воли искренне анализировать и признавать свои вероучительные заблуждения. Антипод заблуждения сводится к честности, искренности, добросовестности в отношении к себе и в целом ко всему бытию. Из данного условия проистекает подлинное знание и любое движение к нему. Если кто не честен по отношению к себе и не обладает смелостью заметить и добросовестно оценить собственные ошибки таковой никаким образом не стремится к истине и в принципе лжив и те проявления совести, которые он может при определенном стечении обстоятельств являть не онтологичны ему, низки и лукавы изначально. Так предстает задача декартовского скепсиса и конечная цель: познай правдиво самого себя во всех своих многочисленных связях. Не следует думать о себе и позволять доказывать другим то, каковым ты не являешься, или то, что достоверно прозрел относительно тех или иных вещей, а на самом деле тебе это не так уж и понятно. Истинно лишь то что я постигаю умом». ²³³ То есть живущий поистине сущность последней разумеет непосредственно ²³⁴. Таким образом, Декарт теоретизирует процесс верификации ²³⁵.

Образ Бога, исходя из принципа причинности, имеющий максимальное значение бытия содержится в нас, но не есть наш, лишь сам Бог выступает причиной себя.

Мы удостоверены в существовании Бога, поскольку базируемся о своем суждении на самоочевидности, которая врожденно содержит представление о Боге. «Но уже из одного того, что я существую и имею в себе идею всеовершеннейшего существа, то-есть Бога, необходимо заключить, что бытие Бога доказано с полной очевидностью». ²³⁶

Для обоснования бытия Бога Декарт приводит несколько доказательств, отличных друг от друга.

Правило достоверности гласит: все ясно и отчетливо познанное истинно. Я познаю в чистой идее Бога ясным и отчетливым образом его существование, которое поэтому вне сомнения. Идея Бога дана нам как факт внутреннего опыта: в нашем мире представлений она есть факт, который может получить начало не от нас, а только от самого Бога; следовательно, Бог существует. Это доказательство умозаключает от факта к причине, оно ведется а posteriori и должно, поэтому называться эмпирическим доказательством ²³⁷.

²³³ Декарт Р. Рассуждение о методе. Метафизические размышления. Начала философии. – Луцк: Вежа, 1998. С. 85, 165-166.

²³⁴ Декарт Р. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 165-166, 174-175, 316-317.

²³⁵ Там же. С. 82 – 84.

²³⁶ Там же. С. 110, 269-291, 110-111.

²³⁷ Там же. С. 32-42, 110, 121-127.

Так, учение об образе, и достоверности Бога, у Декарта, есть не простое моральное увещание религиозного человека, но основание, утверждающие когнитивную возможность, на котором базируются другие элементы картезианского учения.

Декарт создал твердые основания для всей будущей метафизики, где установка на признание в качестве первой реальности «Я мыслящего» получает свою окончательную форму. Человек как мыслящее «я» претендует на роль несомненного и абсолютного основания истины и оказывается способным к самоудостоверению. Абсолютное связывается с активностью самосознания, причем метафизическое определено границами восприятия и «естественного света» рациональной интуиции. Возникает это в условиях, когда человек «освобождается» от псевдо истин. Это становится возможным, когда полагаются новые основания познания.

Таким образом, данная философская система целостна, поскольку несет в себе, за исключением некоторых моментов реализацию поставленных перед собой философом задач. Очевидно, что метафизика Картезия квазитеологична, в традиционном схоластическом смысле который фиксировался авторитетом и влиянием Церкви; хотя сам Декарт и желал положительной характеристики своих взглядов со стороны церковных теологов. В чем он был частично успешен. Так между теологом Арно и нашим философом нашлись пункты соприкосновения, которые и тот и другой ощущали, как духовное родство. Но все же рационалистическое учение о принципах Декарта, или метафизическое основание: естественный свет ясного и отчетливого мышления показалось сомнительным большинству теологов по отношению к религиозному учению церкви. Для Церкви нет в «теологии» Декарта явного сверхъестественного света откровения. Свет разума (*la lumiere naturelle*), за которым следовал Декарт, не падает с неба и не истекает из чувств. В силу этого для теологического опыта он кажется естественным и потому чем-то чуждым религиозному характеру их созерцания; для церковной «теологии» новое учение слишком натуралистично.

Философ хотел так соединить в своем учении теологическую и натуралистическую системы, чтобы они могли заключить союз, где ни одна, в особенности же теологическая, не потерпела ущерба. Реализуя указанную попытку в новой системе, Декарт пытается связать научные и теологические основания знания не только формально, но совместно их, продумывая на онтологическом уровне.

Декарт познает реальность Бога при свете разума, или ясного, отчетливого мышления, как и реальность духов и тел, зависимость этих последних от Бога, как и их независимость, друг от друга. Бог – бесконечная субстанция, дух и тело – конечные; дух - мыслящая субстанция, тело – протяженная. Таким образом, в декартовской системе существует двойной и принципиальный дуализм: 1) противоположность между Богом и миром и 2) в пределах мира противоположность между духом и телом, из которой необходимо следует противоположность между человеком и животным.

Это учение утверждает субстанциальность Бога в отличие от мира, субстанциальность мира в отличие от Бога: в первом утверждении выражается теологический характер системы, во втором - натуралистический. То, что Бог в учении Декарта имеет значение всемогущей воли, проливающей свет на духов, двигающей тела, творящей все вещи и сохраняющей их, вызывало одобрение теологов, между тем как естественный свет разума и становящаяся ясной благодаря ему субстанциальность вещей сделали предметом их подозрений. Природа вещей распалась на противоположности: на духов и тела. Если бы данная система считала только природу вещей действительной, то она была бы исключительно натуралистической; она была бы материалистической, если бы утверждала субстанциальность только телесной природы. Однако она ограничивает натурализм тем значением, которое придает понятию Бога, так как она ставит вещи в зависимость от божественной воли; но она ограничивает и материализм тем значением, которое придает понятию духа, противопоставляя его материи и объясняя его независимо от нее.

Место природы занимает понятие творения, продолжающегося творения, не оставляющего вещам никакой самостоятельности: таким образом, по видимому, в учении Декарта теологический элемент достигает такого исключительно преобладающего значения, что тут августинизм одерживает победу над натурализмом.

Однако нас не должна обманывать эта видимость. В действительности Бог Августина очень не похож на Бога нашего философа. Основание познания августиновского Бога иного рода, чем познание картезианского: Бог Августина явствует из факта искупления, Бог Декарта - из факта человеческой самодостоверности. Бог Августина избирает одних для блаженства, других для осуждения, одних он просветляет, других поражает ослеплением, он спасает, кого хочет и милует, кого хочет; он абсолютное всемогущество и бесосновный произвол.

Однако с другой стороны, не формально проведение в некотором смысле параллелей между картезианским и августиновским богословием возможно. Для этого также усматриваются основания. Так, самодостоверность понимаемая Декартом, как процесс подлинного познания, где результирующее - истинное знание, ведание (совесть) приближает людей к Богу, поскольку, руководствуясь ей человек, действительно реализует процесс своего положительного духовного изменения, преображения. Такой вывод из теории познания Декарта делает уже картезианец Мальбранш. Здесь сочетается самодостоверность Картезия с августиновским искуплением. Из данного способа трактовки специфики картезианской «теологии» следует. Коль скоро Бог наделил нас свободой к творчеству, то любая человеческая деятельность носит субстанциальный, т.е. личностный характер, где любое положительное действие совершенное нами есть осуществление воли Божией искупляющей нас от действия злого гения (*Malin genia*). Следуя данному варианту интерпретации, рассматривая вопрос возможной корреляции августинизма и картезианства по теологическим основаниям, можно предполагать, что Декарт, в сравнении с Августином, более детально разъясняет, с присущей ему

рационалистической методичностью, роль Бога и человека в деле «спасения» последнего. Говоря об августиновском предопределении (перистинации) ясно, что она отнюдь не утверждает по отношению к человеку его окончательный бытийный статус. Детерминация Богом человека не лишает последнего возможности перемены. В данном случае все зависит от реализации человеком «благой воли» (Божьей воли). Какова степень ее осуществления таков и характер предопределения. Примечательна здесь история, с разбойником приводимая Августином в своей «Исповеди», где и последний грешник имеет возможность исправить перед Богом свой образ жизни. Абсолютное же значение предопределения фиксируется в христианской традиции лишь в век реформации Кальвином.

Таким образом, положение, что познание как просветление «спасает» человека перед Богом, что мы видим вещи в Боге, может выступать связующим звеном между философией и религией, между метафизикой и христианством. Хотя данное утверждение всего лишь очередное мнение, истинность которого, как в прочем и квазитеологичность философии Декарта, мы можем только предполагать.

Тарасова С.И.

Белгородский государственный университет

ИНТЕРИОРИЗАЦИЯ ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В ПРОЦЕССЕ ИЗУЧЕНИЯ КУРСА ПО ВЫБОРУ: РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Для выхода современного общества из затянувшегося кризиса необходимо возрождение духовного начала в человеке. В решении этой проблемы главную роль играет учитель. Именно от него зависит, какое миропонимание будет формироваться у школьников, какие нравственные ценности будут они усваивать, каким будет их духовный мир. В настоящее время эта задача усложняется имущественной дифференциацией, размытыми границами между добром и злом, стихийным формированием нравов, базирующихся на грубом прагматизме и индивидуализме. Вот почему важное место в системе профессиональной подготовки учителя должно занимать формирование его духовной культуры.

Культура, как целостный системный объект, обладает сложной структурой и выступает как единый процесс, который объединяет в себе материальную (производственно-технологическая культура, производство человеческого рода) и духовную (все области духовного производства — искусство, философию, науку и пр.) культуры. В соответствии с классической триадой духовной культуры человечества (истина — добро — красота), сформулированной древними греками, в современной науке выделены три важнейших ценностных абсолюта человеческой духовности: