

Редакционный совет:

Ю. Н. Солонин (председатель), А. Ф. Замалеев,  
С. Н. Иконникова, А. А. Корольков, А. С. Колесников,  
Б. В. Марков, Ю. В. Перов, В. Т. Пуляев, К. С. Пигров

Редакционная коллегия выпуска:

Ю. В. Перов, Г. П. Любимов, Р. В. Светлов

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. Б. В. Марков (С.-Петерб. ун-т),  
д-р филос. наук, проф. В. В. Селиванов (Гос. Эрмитаж)

*Печатается по постановлению*

*Редакционно-издательского совета*

*С.-Петербургского государственного университета*

М95

**Мысль: Декарт: четыре века новой философии:** Сб. статей / Редкол.: Ю. В. Перов и др.; Под общ. ред. Ю. Н. Солонина.—СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1998.—204 с. (Ежегодник С.-Петербургской ассоциации философов. Вып. 2).  
ISBN 5-288-02011-6

Второй выпуск альманаха «Мысль» Санкт-Петербургской ассоциации философов тематически посвящен четырехсотлетнему юбилею основоположника новоевропейской философии Рене Декарта (1596-1650). Историческая роль Декарта и классические тексты осмысливаются в соотношении с тенденциями современной философской мысли.

В альманахе публикуется также информация об итогах первого Российского философского конгресса, освещается работа Санкт-Петербургской ассоциации философов.

Для всех интересующихся философией.

Темплан 1998 г., № 5

Б Б К 87.3

## Предисловие

### САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО (основные принципы, цели, задачи и план работы)

В первом выпуске ежегодника «Мысль» была опубликована краткая информация о С.-Петербургской ассоциации философов. Сегодня мы хотим информировать наших читателей о тех изменениях, которые произошли в организации за истекший период, а также рассказать об основных принципах ее работы, целях, задачах и планах на 1999 г.

Прежде всего следует сказать о состоявшейся 16-17 ноября 1998 г. первой ежегодной конференции «Петербургская философия как феномен российской духовности». Конференция была посвящена 100-летию деятельности Философского общества С.-Петербурга и возобновила его традицию проведения ежегодных собраний своих членов. Первая часть состоявшегося форума по традиции была отведена теоретическим вопросам, вторая — организационным и текущим делам.

В теоретической части внимание участников было сосредоточено на тематике, связанной с философствующим С.-Петербургом — Петроградом — Ленинградом — С.-Петербургом. Обсуждались вопросы, направленные на уяснение самого феномена петербургской философской школы в его различных исторических и теоретических аспектах, коллизиях, формах и взаимосвязях. На пленарном заседании было заслушано 16 докладов, с которыми выступили ведущие ученые нашего города и не только философы по профессии. Содержательно интересно, но скромно по числу участников, прошла работа секций. Затем состоялось организационное собрание Санкт-Петербургской ассоциации философов со следующей повесткой дня:

1. Состояние дел и перспективы работы организации.
2. Обсуждение доклада.
3. Обсуждение и принятие Устава организации.
4. Выборы руководящих органов.
5. Об участии во втором Российском философском конгрессе.

С докладом по первому вопросу выступил президент Ассоциации проф. Ю. Н. Солонин. В обсуждении доклада приняли участие: профессора В. Т. Пуляев, А. Ф. Замалеев, М. С. Каган, В. И. Кобзарь, Ю. И. Ефимов, В. П. Котенко, А. С. Мамзин и доцент А. А. Ермичев. Выступившие в целом одобрили деятельность президента и совет? Ассоциации за 1998 г., но высказали ряд критических замечаний и пожеланий. Е

## ДЕКАРТ И КВАЗИТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕНДЕНЦИЯ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

I- В средневековой мысли Слово (Аоуос) есть творящее начало и основа всего сущего. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Слово, имеющее догматическое значение, есть церковное слово. И для западной церкви оно выражало себя в латинском языке. Латинский язык, начиная с Эриугены (IX в.), перестает быть обычным разговорным языком, как это было в период жизни Августина. Слово Аврелия Августина было прежде всего словом полемики и убеждения. Многочисленные трактаты против манихеев и пелангиан — лишь часть той обширной полемической и проповеднической деятельности, которую проводил Августин. Слово Августина есть риторическое слово веры. К IX столетию сущность слова веры изменилась. Если раньше говорили «верую, потому что абсурдно» (Тертуллиан) или «верую, чтобы понимать» (Августин), то в эпоху Эриугены важнейшим показателем изменения сущности христианского слова стало «понимаю, чтобы верить». Начинают выяснять сущность церковного слова и важнейших определений, коих должно придерживаться верующее мышление как таковое. И тогда, как, например, Эриугена, обращаются к категориям природно-сущего; начинают говорить о разделении природы, чтобы затем охватить все роды и виды *ens creatum* в единственном и всеобъемлющем божественном слове. Риторический логос Августина был связан с распространением христианства в римско-латинском мире. Грамматический же логос Эриугены. Ансельма и Абельяра был связан с разработкой правильного верующего мышления, которое смогло бы понять мир как грамматику божественного творения. Ибо образ морения — это образ обжитого и упорядоченного мира в противовес всему демоническому. В таком мире назначение человека состоит в том, чтобы в непрерывном бодрствовании верующего ума внимать божественному началу, т.е. Слову. Поскольку признается, что в мире нет ничего вне Слова, мир имеет свою грамматику, связанную с выяснением сущности вещей, с творящим все сущее Логосом Бога. Поэтому создаваемая Эриугеной грамматика верующего мышления артикулирует не повседневную реальность, но прежде всего то, что уже превосходно артикулировано I ворцом и воплощает в себе все фундаментальные акты творения.

Латинский язык грамматики Эриугены и Ансельма был обращен не только к верующим но прежде всего к ученым, к школьному образованию. Латинский язык — официальный язык схоластики как науки (*scientia*). Латынь есть священный язык мира, исповедующего откровение Христа. Творцу мира было угодно, чтобы латынь, язык его церкви, охватив собой весь круг земель, выражала и демонстрировала совместимость слов и вещей. Латынь вечна, тогда как народный язык изменчив. Если официальный («искусственный») язык приобретался с течением времени как плод упорных занятий, то народный язык повседневности усваивали с детства без всяких правил, без потребности в грамматических и логических нормах. Поэтому грамматическое слово Эриугены, как и Ансельма, не могло быть словом народного языка.

II) когда дело дошло до перевода Священного Писания на народные языки, то это свидетельствовало лишь об одном: средневековый христианский мир уступил место принципиально иному миру, который находится в компетенции и распоряжении исключительно человека.

Следует подчеркнуть еще раз смысл религиозной грамматики IX-XI вв. Именно грамматическое слово заключало в себе правила восприятия мира как божественного творения. Оно есть неизменяемая тождественность языка в какие угодно времена и в каких угодно местах. Оно не может быть изменчивым, как слова народного языка. Правильное, т.е. грамматическое, восприятие мира, строящееся на латинском языке, средневековыми «грамматиками» противопоставляется текучему, подверженному влиянию произвола народному языку, так называемому «фольклору» и топографической дифференциации народных языков. Грамматическому, т.е. латинскому, слову присущи черты неизменности и логичности. В грамматике, которая нацелена на постижение тайны творения мира, нет места для индивидуального произвола, тогда как живая разговорная речь, как скажет Данте, была создана ради того, чтобы «говорить о любви», т.е. говорить о сугубо индивидуальном и интимном. Грамматическое слово схоластики и народная речь — это не просто два разных языка, но два исходно отличных друг от друга типа мышления, два способа восприятия мира. Правильность и грамотность, изложенные на латыни, соответствуют восприятию мира как божественного творения. Поэтому правильность и грамотность не только возможны, но и необходимы, коль скоро речь идет о совместном и совместимом присутствии Творца и творения. Соответственно искажение латыни рассматривается не только как нарушение грамматики и правильности верующего мышления, но и как отход от веры как таковой и Откровения, отход от гарантирующих истину и вечное спасение священных слов, которые хранят и воспроизводят смысл мира как божественного творения. Народная разговорная речь осмысливается в качестве результата варваризации и «демонизации» грамотно и правильно наставляющей латыни; отказа ее от священного языка, который некогда Адам получил от Бога, чтобы называть вещи своими именами. Коль скоро истина понимается как правильность, греческий смысл истины как непотаенности (*dX^6sia*), присущей самим по себе вещам, утрачивается. В христианском мире «алетейя» переводится Уже как *Veritas*, как правильность. Место истины, по словам Фомы Аквинского, в человеческом и божественном интеллекте, поэтому судящее высказывание, которое строится интеллектом, превращается в мерило истинности, т.е. правильности, "сему правильному и всему грамотному соответствует теперь правильное и грамотное восприятие (*adaequatio*). Речь идет об обеспечении правильности и грамотности "знания Бога как Творца, а мира — как творения, причем прежде всего на латыни. Путаница и бестолковость речи, деградация и отпадение от Творца в стихию преступности и в демонизм вещей, в «оборотничество» имен, раскол мира на ад и рай °о'ьясняются исключительно незнанием правил подлинной грамматики бытия-как-слова. Творцу же как верховной инстанции в силу совершенства присуще не только °Бытие — фундаментальное свойство всякого совершенства (Ансельм),—но и в высшей степени могущество правильно артикулировать порядок творения.

II. В средние века надлежащая демонстрация бытия Бога имела длительную традицию. Способы такой аргументации помимо Ансельма разрабатывались Вильгельмом Оксерским, Александром из Гельса, Бонавентурой, Матвеем из Акваспарты,

Эгидием Римским, а также Дунсом Скотом. С Ансельма (XI в.) грамматика творящего слова обретает статус подлинной теологии. Ансельму важно показать, что божественное бытие, будучи исходным и совершенным, неотделимо от всякого существования. Этой теме он посвящает важнейшие свои трактаты: «О грамотном», «Монологион», «Прослогион», «Об истине», где стремится грамматически выразить божественное бытие-как-слово. Грамматический логос Ансельма — это слово истолкования, правильного применения и использования слов, образующих церковную догматику. Пределы такой грамматики совпадают с пределами вселенной, которая, как и книги Священного Писания, есть божественное творение. Грамматика как теология аргументирует и демонстрирует совершенное бытие Творца. Само наличие в конечном уме человека понятия о совершеннейшем существе с необходимостью требует приписать Творцу фундаментальный предикат бытия, без которого невозможны никакое совершенство и никакая полнота. При этом Ансельм ничего не «доказывает», подобно Декарту, выдвинувшему методический разум как единственный путь к разысканию абсолютного непоколебимого основания истины или, подобно Шеллингу, обосновывавшему в положительной философии новые начала философии. Он лишь апеллирует к предельному совершенству Слова Творца, которое по своему определению и по своей сущности включает и предельную бытийность, т. е. высшую степень существования.

Правильность мышления опирается на *argumentum ex verbo* («аргументация, исходя из слов»), другими словами, на демонстрацию ограничений, налагаемых на человеческий разум и сохраняющих его в качестве божественного творения. Промонстрировать бытие Бога, значит, добиться с помощью грамматической артикуляции такой «чистоты» слов и имен «забытого» языка, которая гарантирует образ максимальной наполненности, а не призрачно-пустой продукт абстрагирования. Испорченность слов ведет к утрате совершенства и самого бытия. Вещи, будучи *ens creatum*, т. е. сотворенными, из-за испорченности слов лишаются своего совершенства и тем самым подвергаются уничтожению. Они перестают быть про-изведением Бога и начинают быть как бы сами по себе; становятся демоническими, как ангелы, отпавшие от Творца, лишаясь тем самым бытия. Испорченность слов и «демонизм» вещей — лишь обратная сторона правильности и грамотности верующего мышления, внимающего упорядоченности имен и совершенству вещей. Познание здесь не есть исследование, а верное понимание творящего и законодательного слова и возвещающих его авторитетов. Поэтому главным для приобретения знания в средние века становится разбор высказываний и ученых мнений различных авторитетов. *Componere scripta et sermones, argumentum ex verbo*<sup>1</sup> приобретают решающую роль. Достоинство вещей состоит в благородстве слов, которыми они названы и в силу которых они обладают бытием, поскольку все, что сотворено Словом, тем самым причастно Слову как божественному про-изведению.

Демонстрация бытия Бога средствами грамматики как теологии, требующей правильного употребления и использования «верных», гарантирующих истину слов, непреложно устанавливает следующее: нельзя даже помыслить того, что Бога нет или просто может не быть. Грамматической традиции средневековой схоластики принадлежит не только «разделение природы» Эриугены и демонстративная грамматика бытия Бога Ансельма, но и «диалектика» Абеяра. Трактат Абеяра «Да и Нет» лишь подчеркивает парадоксальность, которая присуща ограниченному чело-

веческому уму, когда он предпринимает попытку прояснить логически догматы в> оующего сознания. Диалектика, парадоксы, антиномии, софизмы были призваны не столько ограничить человеческое познание, сколько конституировать восприимчивое к церковной и священной истине верующее сознание. Согласно определению Фомы Аквинского, Бог есть *actus purus*, чистый акт, т. е. высший род действительности, пронизывающей и сохраняющей в бытии весь порядок сущего. Чистому акту, чистой актуальности и высшей действительности, соответствует высшая потенция бытия. «Необходимо, — говорит Аквинат, — должна быть некая вещь, которая была бы причиной существования всех вещей благодаря тому, что сама была бы чистым бытием»<sup>2</sup>. Такой вещью выступает Слово, которое всецело есть бытие и первая причина всякого творения. Получаемое от Творца бытие есть то, благодаря чему все сотворенное существует. Все, что существует само по себе и бытие чего не удостоверено самим Творцом, есть по сути дела квазисущее. В силу этого бытие по своему достоинству выше любого рода «чтойности», или сущности, так как оно есть то, благодаря чему творение есть и всегда остается таковым. Сущность же связана собственной природой вещи, как бы с ее «я». Но никакое творение не способно быт благодаря только самому себе, кроме Творца. Поэтому, говорит Фома, «невозможно чтобы бытие вещи исходило непосредственно от самой ее формы, или чтойности.. как от производящей причины»<sup>3</sup>.

«Логизация» бытия-как-слова Фомой Аквинским подразумевала прежде всего рецепцию на латинском языке наследия Аристотеля вместе с обширными комментариями арабских и еврейских мыслителей. Тексты Аристотеля рассматриваются Фомой как непосредственное выражение истины Откровения. В них открывается та самая истина, возможность такого же мыслительного усилия, что и при уяснении вечного смысла творения согласно Священному Писанию. Благодаря силлогистической демонстрации из теологии выделяется относительно самостоятельная сфера философии, где человеку представлена свобода руководствоваться категориями и понятиями разума. Несмотря на относительную самостоятельность, философствование не представляет собой принципиальной свободной позиции, поскольку познание лишено всякого смысла, если разум не задается вопросом о бытии Творца.

Аристотелевская «теология» в отличие от «первой философии» переходит от вопроса о природе сущего к вопросу о последнем и высшем сущем, т. е. о бытийности и единстве всего природно-сущего в целом. Для логического слова Фомы Аквинского это направление подлинного философского вопрошания служит лишь вспомогательным средством. Он отождествляет аристотелевскую теологию и первую философию с христианским содержанием веры. Фома вовсе не продолжает традицию древнегреческого философствования своей «реабилитацией» аристотелевского разума. Всемогущая логика Творца вынуждает наш ум мыслить бесконечное не как нечто потенциальное (Аристотель), но как в высшей степени актуальное, как действительное бытие как всеполноту бытия. Он противопоставляет такую логику Творца ограниченной логике человеческого разума. Разум, пытаясь постигнуть природу *causa prima*, чистого действия, становится заложником своей логики, поскольку он сталкивается с логическими парадоксами и софизмами, призванными вывести его из «сонного» состояния и обратиться к неисчерпаемой в своей глубине и мощи логике Творца. Особенность человеческого знания, для которого имеет место глубокая сопричастность языка Творца и творения, состоит вовсе не в том, чтобы доказывать, а в том, чтобы

истолковывать и демонстрировать эту сопричастность, т. е. саму по себе истину.

Человек в состоянии достигнуть собственными силами высшего познания, т. е. знания наиболее общих определений сущего как такового (*ens qua ens*). Такое познание Фома Аквинский называл *scientia regulatrix*, наукой, определяющей все другие науки. Именно к этой школьно-схоластической форме апелляции к словам был вынужден обратиться Декарт в своем обосновании «новой» науки с присущим ей методом как руководством к познанию истины. Заимствуя схоластическую схему *scientia regulatrix*, или *prima philosophia*, позволяющую детально изучать правильную структуру мышления, а также приемы аргументированного суждения о бытии Творца. Декарт переводит 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. И если объекты противопоставляются субъекту как их основанию, — а они действительно противопоставлены, согласно Декарту, субъекту, — то таким образом заранее условлено принимать такое положение дел за уже известное, т. е. за «математическое». «Математическое» происходит от древнегреческого слова  $\tau\alpha\ \lambda\alpha\beta\upsilon\lambda\alpha\tau\alpha$  («знать заранее, и поэтому узнавать»). «Математическое» Декарта возводится в ранг метафизического, провозглашая противостояние человека всему сущему. Единственно только это может вызывать удивление как фундаментальный настрой мысли на постижение бытийности всего сущего. Уже Суарес стремился систематически и строго определять бытие как акт. «Экзистенция есть акт, коим вещь устанавливается, полагается вне статуса возможности»<sup>4</sup>. Декарт определяет бытие прежде всего как *Ego cogito*. Декартовское «я мыслю» означает «я полагаю», «я удостоверяю», поскольку истина понимается им как *certitudo*, т. е. как достоверность, уверенность и неопровержимость. Тем самым понимание бытия Бога как *actus purus* преобразуется в картезианское *Ego cogito*. И здесь на первый план выступает тема изучения «книги природы», в которой Бог выразил себя не менее непосредственно, чем в «книге Откровения». Эта тема стала для Ф. Бэкона и Р. Декарта ведущей. «Книга природы» написана чистым и неискаженным языком. «Первозданный» язык природы — это однозначно строгий язык математики, поэтому он доступен для каждого, кто знает числа и правила их исчисления. Язык математики противопоставляется языку Откровения, где любое слово допускает многочисленные толкования, порой даже взаимоисключающие друг друга, тогда как разного рода ложные истолкования не затрагивают неискаженного языка природы. Математическое постигается Декартом и Галилеем как внутренний компонент мышления, как *mente concipere*, т. е. мыслить в своем собственном уме. Если ранее средневековые ученые входили в словесные тонкости и детали, демонстрируя логические парадоксы, казусы и апории, то у Декарта отношение к слову меняется. Его слово, руководствуясь методической идеей познания, спрашивает о пути, направляющем к правильному прочтению природы как книги. «Правила», «метод», «правильный путь», «руководство для отыскания истины» — такова тематика размышлений Декарта о путях усовершенствования человеческого разума. Эта тематика выносится им в название нескольких программных работ, таких, как «Правила для руководства ума», «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках». В них получает обоснование предвосхищающий логос, преобразующий нашу восприимчивость вещей. Отныне средневековая демонстрация ограниченных возможностей человеческого ума уступает место науке как свободному исследовательскому

предприятию, настраивающему разум на достоверность и ясность. Лишь при таком режиме сознания вещи себя подлинно раскрывают.

Насколько достоверен и ясен язык математики, т. е. язык аксиоматических положений, которые ум сам для себя уполномочивает установить, настолько разум, полагающий необходимые правила, должен стать автономной основой не только познания, но и всего сущего. Методическое слово Декарта гласит о внутренних, базисных л руководящих положениях, а не об апелляции к авторитетным мнениям или догмам, взятым извне. Суть даже не в *argumentum ex re*, т. е. демонстрации от вещей, от которых исходит обязательность чувственного восприятия реальных. Суть в том, что методический логос Декарта техничен и изобретателен. «Прочтение» природы требует предвосхищения, математики в самом широком смысле как «универсального учения» (*mathesis univesalis*) о том, что мы заранее полагаем и знаем. Ум при этом требует непрерывного руководства и контроля, предельного напряжения бодрствующего сознания. Истина заключена в методе. Метод — тот путь, на котором впервые становится возможным правильное «прочтение» самой природы. Этот путь не есть просто произвольное направление или блуждание, а заранее и строго рассчитанное направление, где точкой отсчета служит сам человек и его ум. Если Богу правила не нужны, то для нашего ума — это фундаментальные предвосхищения, высшие аксиомы и условия, задающие непреложную направленность уму. Вне языка условий и аксиом невозможна самостоятельность мысли и ее независимость от схоластики; уклонение же от методических правил, направляющих познание, всегда грозит обернуться потерей ясности и достоверности в познании истины. Декарт в противовес схоластике предлагает иной путь: если есть истина, природа, разум и Бог, то для их восприятия требуется метод, правила универсального порядка. Язык условий, аксиоматических положений создает мыслящий разум, устроенный так, чтобы привлекать сущее к отсчету, рассчитывая и учитывая его положение. Главным для Декарта является то, что раскрывается определенным образом устроенная субъективность, то, что может быть достигнуто человеком в своем собственном разуме. Другими словами, главное для Декарта — исходить из своего ума, развертывая *Ego cogito* или Я-принцип, с помощью которого не только возможно, но и необходимо доказывать бытие Бога.

III. Период Возрождения начинается с подражания Богу как Творцу всего сущего. На первый план выступает, начиная с Данте и Петрарки, мощь поэтического слова. Затем риторическое слово начинает играть решающую роль в непрерывно формирующейся политико-экономической реальности, которая все более и более становится господствующей. И это слово вплетается в искусство живописи, т. е. в самую высшую Науку, согласно Леонардо да Винчи. Это же риторическое слово в лице Макиавелли преобразуется в метод захвата и удержания власти в политико-экономической реальности. Учение о методе Декарта, наряду с «Новым Органоном» Ф. Бэкона, становится проектом овладения природой как таковой. Когда Кант создает «Критику способности суждения», тогда уже «гений» мыслителя, художника и поэта оказывается законодательной способностью в любой сфере сущего, которая сама по себе уже вне всяких законов. Бог как Творец всего сущего сменяется гением, которому никакой закон не писан. Вопрос Пушкина о несовместимости гения и злодейства оказывается одновременно вопросом о гении вне всякого закона, а тем самым вопросом о гениальности, злодействе и преступности. Слова Наполеона о том, что политика есть

судьба, — это слова о том, что гениальность ныне неотделима от криминальности, понимаемой в самом широком смысле. К.Воннегут сказал: «О чем бы ученые ни думали, у них в конечном счете всегда получается бомба». Когда Бог как Творец всего сущего заменяется гением, тогда в господствующей ныне политико-экономической реальности исчезает проблема добра и зла, тогда нравственность становится просто этикой, а мир — сферой непрерывных столкновений и разного рода притязаний. Данное положение вещей требует более детального прояснения.

Согласно Николаю Кузанскому, мир является производным от Божественного бытия в его абсолютной бесконечности, в его высшей полноте и единстве. Мир как «сотворенное сущее» есть развертывание (explicatio) абсолютного бытия в неисчислимо многообразии всего индивидуально-сущего. Данная концепция оказывалась чреватой пантеизмом, в чем и обвиняли Кузанца некоторые теологи. Но Кузанец доказывал, что в его концепции сохраняется трансцендентность Бога миру, поскольку Бог есть бесконечное в своем единстве бытие, тогда как мир есть беспредельное, ничем не ограниченное в своей протяженности, охватывающее многообразие всего сущего. Бог есть полное, абсолютное совпадение всех противоположностей, тогда как в мире все различия между вещами существуют явным образом. «В едином Боге свернуто все, поскольку все в нем; и он развертывает все, поскольку он во всем»<sup>5</sup>. Вселенная едина в своей протяженности, но она безгранична (interminatum), поскольку в ней сохраняются все качественные различия между вещами, поэтому «она не конечна и не бесконечна»<sup>6</sup>. Используя смысловые оттенки терминов «бесконечность» (infinitem) и «беспредельность» (interminatum), Кузанец стремился сохранить теоцентричность, присущую средневековому сознанию. Но сама логика его концепции мира предвосхищала идеи Н. Коперника и Дж. Бруно, Галилея и Декарта, которые развивались уже в рамках антропоцентрического мышления.

Дуализм Декарта строился на противопоставлении субстанций протяженной и мыслящей. Субстанция определялась как то, что существует само по себе и независимо ни от чего. «Под субстанцией,—разъяснял Спиноза,—я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, то есть то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образовываться»<sup>7</sup>. Однако, противопоставляя мыслящую субстанцию или «мыслящую вещь» (res cogitans) протяженной (res extensa), Декарт тем не менее допускал зависимость постижения мира от «устройства», можно сказать, мыслящей субстанции, мыслящего Я (Ego cogito) в своей концепции «врожденных идей». Такие идеи (идея протяженности, количества, качества, движения и т.д.) оказываются основными характеристиками физического мира. Они образуют как бы внутреннюю структуру «мыслящей субстанции». Поэтому развертывание такой субстанции через непрерывный акт мышления оказывается не чем иным, как творением картины природного мира, развертыванием всей Вселенной. Тем самым дуализм Декарта становился антропоцентрическим выражением логики рассуждения Кузанца. Если Кузанец постигал мир как развертывание бытия Бога (explicatio Dei), то Декарт, по сути дела, создавал картину мира как развертывания принципа «я мыслю». Для Декарта все сущее было в некотором смысле производным от «мыслящего Я»; причем даже идея Бога включалась в структуру Ego cogito, ибо эта идея оказывалась необходимой ради ясности и отчетливости мышления («Бог не может меня обманывать, он не может быть обманщиком»), производящего из себя основные характеристики мира.

Экспликация внутреннего мира субъекта мышления, прозрачного для себя в контрлирующих актах самосознания, оказывалась воспроизведением мира в его ОСНОВНЫХ характеристиках. И поскольку для субъекта мышления природный мир предстает как протяженная субстанция, постольку этот мир выступал сугубо внешним, лишеным всяческих внутренних, спонтанных сил и своих собственных качеств. На уровне самосознания мыслящего Я мир оказывался полностью развернутым в пространстве, охвачено все и без остатка в мышлении «субстанциального Я», которое относилось к человеку только в его предельной способности понимания. Это «субстанциальное Я» становилось демиургом. Оно по своей сути оказывалось демиургическим. Не столько в смысле происхождения, а уже только оно начинало составлять тайну, коль скоро оно уже мыслилось квазитеологически.

Удивление как фундаментальный настрой новоевропейской метафизики связано с постижением бытия-как-сознания, с утверждением господства человека над природой как таковой. Такого рода удивление возвещает о времени квазитеологической тенденции, присущей новоевропейской метафизике. Когда человеческое познание выдвигает на первый план тезис «знание — сила», когда само познание понимает прежде всего как деятельность, а не созерцание, когда, наконец, человек становится субъектом в мире объектов, тогда практический разум становится господствующим, тогда опережающий расчет и прогнозирование, присущие такому разуму, определяют характер познания как природы, так и самой истории. Декартом было положено Ego cogito в качестве исходного и фундаментального принципа всего чувственного и сверхчувственного. Методическое слово Декарта выдвигает на первый план так; фундаментальную метафизическую позицию, в рамках которой сущность истины реализуется к методу. Метод есть руководство к преобразованию знания в силу. В этой связи весьма показательным является название одной из работ Декарта «Рассуждение о методе для хорошего направления разума и отыскания истины в науках». Первоначальное ее название: «Проект универсальной науки, которая могла бы вывести нашу природу до ее наивысшей ступени совершенства». Как mente concipere Галилея, «мысль в собственном уме», так и Ego cogito, «я мыслю» Декарта, уснащают принципиально новый подход к рассмотрению фактов. В новом Методическом практических потребностей уже не было места для традиционной эмпирии, и сфера была преобразована в эксперимент. Знание как сила «изготавливает» язык, который, чтобы быть анализирующим и комбинирующим, должен быть действительным языком исчислений и расчетов (mathesis universalis) выдвижения и подтверждения правил и законов. Именно в этой связи Кант писал: «Естествоиспытатели понимают, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с помощью Пипами своих суждений должен идти впереди постоянным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводке. И далее: «Поэтому даже физика обязана столь благоприятной для нее революционному способе своего мышления исключительно лишь (счастливой) догадке — сообразить тем, что сам разум вкладывает в природу, искать (а не придумывать) в ней то, чего он должен научиться у нее и чего он сам по себе не познал бы» .

IV. Принцип explicati Dei в философии Кузанца заменяется в эпоху Нового Мира принципом Ego cogito Декарта. Упования средневекового теоцентризма явно Плицидно сохранялись в квазитеологической тенденции, присущей антропоцентрическому мирозерцанию, которое получало разнообразные метафизические выра-

ния. Мысль о Творце и творении в мире Декарта и новоевропейской метафизики переводится уже как мысль о субъекте и объекте. Декартовское «мыслящее Я» характеризуется не просто просветительским стремлением «очищать» разум и чувства, не только стремлением приобщать всех и каждого к общему интересу и благу, поучать и даже просто законодательствовать (утопическая тенденция). Оно допускает необходимость трансцендентного мышления, которое как бы проектируется на весь мир, на всю вселенную, и в этом смысле оно постоянно претендует на статус абсолютного сознания. Это — такого рода сознание, в котором, как в самосознательной монаде Лейбница, отображаются в определенной перспективе все факты и связи мироздания, все события исторического процесса и все тенденции современного общественного устройства. Такое сознание, в силу присущей ему квазитеологической тенденции, всегда разворачивается в сферу абсолютного сознания, заключающего в себе непререкаемые смыслы жизнеустройства и мирочувствия. Просветительское сознание выступало в идее некоего гипотетического интеллекта, способного охватить все связи и события природного и социального мира. Такой интеллект всегда допускает приобщенность индивидуального и конечного мышления к бесконечной цепи бытия. Поэтому любому поступку, любому акту мысли он способен дать оценку и обоснование, поскольку он способен освещать все происходящее. Приобщенный к такому интеллекту просвещенный мыслитель как бы закрепляет и разворачивает себя в абсолютном сознании. Так, Вольтер в «Храме вкуса», создавая «библиотеку Бога», готов исправить и сократить «рукою муз» почти все известные в его время книги. Скажем, знаменитый роман Ф.Рабле в этой библиотеке решительно сокращен «до одной восьмой доли»<sup>9</sup>. Просветительское сознание, в силу присущей ему квазитеологической тенденции, выделяет интеллигенцию, поверенную как бы в рациональную структуру природы и в проведение самой истории, вещающей от лица Истины как таковой, от лица Добродетели и Красоты, тем самым образуя законодательную республику «Писем и Книг», «Академию Наук и Искусств». Идея такого сознания превращалась в принцип одного и единственного сознания, универсального сознания, к которому должны быть приобщены все индивидуальные, эмпирические, случайные в этом смысле сознания. Недаром Гегель разъяснял, что «хитрость разума» истории в том заключается, что всеобщему смыслу «индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель»<sup>10</sup>. Поэтому неизбежно приходится примиряться с тем, «что индивидуальности, их цели и их удовлетворение приносятся в жертву, что их счастье вообще предоставляется случайности, к царству которой оно относится, и индивидуумы вообще подводятся под категорию средств»<sup>11</sup>. Все самое необходимое, совершенное и истинное образует сферу универсального сознания, наделенного демиургической функцией, тогда как все индивидуальное не существенно для познания и тем самым реализации всеобщего смысла, раскрывающего «благоустройство» всего сущего. Все благое и истинное вмещается в неограниченную, беспредельную сферу универсального и единого для всех и каждого системно-монологического интеллекта. Именно в этой связи Вольтер говорил о духе Всемирной истории, Монтескье — о духе законов, Руссо — о духе «первозданной природы». Все истинно значимое и известное собирается в единое для всех Благо и доступно только универсальному сознанию. Весь классический утопизм был пронизан уверенностью в демиургическом всемогуществе единого для всех людей сознания, всевидящего и понимающего то, что закономерно осуществляется в природе и что должно осуществляться вообще в любом обществе. Формиро-

валось новое идеологическое сознание, которое стремилось вещать одну единственно истинную, обязательную для всех точку зрения на все настоящее и последующее.

Здесь особенно важно отметить разум Канта, усматривающий в мире «только то, что сам создает по собственному плану». Такой разум аналогичен Ego cogito Декарта, самостоятельной монаде Лейбница, «законодательному» разуму французских просветителей. По мысли Канта, возможность человеческого познания определялась изначально заданной структурой трансцендентного субъекта. Этот субъект, в силу присущей ему априорной структуры, наделялся формообразующей способностью придавать вещам законосообразный порядок. Кант, стремясь преодолеть, с одной стороны, скептицизм Юма и, с другой стороны, непомерные притязания «чистого разума» познать все абсолютное («вещь-в-себе»), выдвигал трансцендентальный субъект в качестве принципа оформления всего сущего. Мы вообще не можем знать, как организованы сами по себе природный и социальный мир, но мы можем познавать их являемость, поскольку она задана априорными формами чувственности и рассудка. Оформляющую способность субъекта Кант как бы уподоблял формальной причине Аристотеля. Учение о материальной, формальной, действующей и конечной причинах позволяло Аристотелю объяснить возникновение и пребывание всего природно-сущего. В средневековом теоцентризме все эти принципы относили к божественному бытию. Для Канта же мышление способно быть принципом оформления всего сущего. Трансцендентальный субъект не творит мир, а лишь его оформляет. Поэтому Кант подчеркивал, что все абсолютное («идеи» и «идеалы»), которое картезианское мышление относил к инстанции «чистого разума», а еще раньше Возрождение приписывало человеческой свободе творить и разворачивать мир по своей мере, имеет сугубо регулятивное значение в сфере познания объективной истины и в сфере практического разума, ориентированного на реализацию свободы, а также в сфере надежды, которая относится исключительно к религиозным упованиям.

Человеческое мышление постоянно использует, согласно Канту, свободную трансцендентальную способность не только определять и идентифицировать, но и оформлять, конституировать эмпирически реальное. Тем самым сохранялась и даже обосновывалась квазитеологическая тенденция. В последующей немецкой философии эта тенденция становилась все более явно доминирующей. Не отрицалась идея Канта о трансцендентальной способности субъекта конституировать свои объекты. Не отрицалось, что эта квазитеологическая тенденция должна сохраняться в качестве ключевой для обоснования «интеллигибельности» всего сущего. Но Фихте, Шеллинг и Гегель считали Канта недостаточно радикальным в горизонте именно квазитеологической тенденции, поскольку устремленность «чистого разума» к постижению бесконечности, к обладанию абсолютной истиной, абсолютным добром и т.д. Кант ограничивал опытом, конечными условиями человеческого бытия, сугубо эмпирической и практической сферами. Правда, для этих сфер Кант сохранял законодательную мощь мышления, которая внушала благоговение. В плане оформления опыта являемости всего сущего мышление получало трансцендентальную, т. е. богоподобную, способность. Оно, по сути дела, наделялось способностью оформлять мир, но, к сожалению, не творить его в аспекте материальной или действующей причины, не говоря уже о финальной причине, имеющей проектирующий характер. Трансцендентальный субъект может оформлять мир опыта в силу наличия априорных форм Чувственности и рассудка. Регулировать свою жизнь человек способен, ориентиру-

ясь на тот трансцендентный смысл, который задается идеалами «чистого разума». Но в любом случае человек ограничен конечными условиями своего бытия, поэтому для него всегда остается непознаваемой и недостижимой «вещь-в-себе». Такого рода ограничения не могли принять ни Фихте, ни Шеллинг, ни Гегель. Вот почему Фихте провозглашал принцип «абсолютного Я», которое в перспективе бесконечности преодолевает противостояние какого угодно «не-Я»: «Единственно через человека распространяются господство правил вокруг него до границ его наблюдения... Через него держатся вместе мировые тела и становятся единым организованным телом; через него вращаются светила по указанным им путям... В Я лежит верное ручательство, что от него будут распространяться в бесконечность порядок и гармония там, где их еще нет, что одновременно с подвигающейся вперед культурой человека будет двигаться и культура Вселенной. Все, что теперь бесформенно и беспорядочно, разрешится через человека в прекраснейший порядок... Человек будет вносить порядок в хаос и план в общее разрушение, через него самое тление будет строить, и смерть будет призывать к новой прекрасной жизни»<sup>12</sup>. И еще: «... Я само по себе должно быть относящимся началом. Оно непременно выходит, стало быть, единственно через само себя, без какого-либо на то основания и вопреки внешнему основанию пределов ограничения... Сущность этого действия состоит в абсолютной самопроизвольности...»<sup>13</sup> Тем самым «абсолютное Я» Фихте наделял характеристикой «действующей причины». Шеллинг стремился обосновать подобное притязание в своей «философии тождества». А Гегель в «Науке логики» возвел «чистый разум» до «изображения Бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы...»<sup>14</sup>. Поэтому его логика начинается с того, что чистое бытие есть ничто. Следовательно, «чистый разум» наделялся уже статусом материальной причины, а достигая абсолютного самосознания, — статусом еще финальной причины или конечной цели. Если Кант говорил о тождестве бытия и мышления как о недостижимом идеале в силу конечности человеческого бытия, то Фихте и Шеллинг определяли присутствующее и исходное, которое человек когда-то утратил, но рано или поздно способен снова обрести, будучи не только оформляющим, но и действующим началом или причиной всего сущего. Тема тождества бытия и мышления стала основной в философии Гегеля. Эта тема составляет содержание его «феноменологии духа» и «философии истории». Этой темой завершается эпоха картезианского мышления в целом, изначально ориентированного на осуществление разумного и благостного для человека порядка, на реализацию человеческой свободы как таковой. Если все сущее доступно человеку в перспективе идеи тождества бытия и мышления, тогда человеческое мышление может претендовать на сверхъестественный статус, чтобы быть божественным. Именно эту претензию эксплицирует Гегель в своей «Науке логики». Мышление, опираясь только на самое себя, становится «спасательным» основанием всего исторического и всего природно-сущего. И это есть такое мышление, которое претендует на статус абсолютного сознания. Вот почему Гегель искренне уверял, что весьма длительный исторический опыт развития человеческого мышления и познания необходимо рассматривать в качестве моментов абсолютного знания, в качестве истинных моментов «формообразования сознания». Спросим, имея в виду квази-теологическую тенденцию, какого все-таки сознания? И получаем от Гегеля такой ответ: «Двигаясь к своему истинному существованию, сознание достигает пункта, когда оно откажется от своей иллюзии, будто оно обременено чем-то чужеродным,

которое есть только для него и в качестве некоторого иного, то есть достигнет пункта, где явление становится равным сущности, и тем самым изображение сознания совпадает именно с этим пунктом — с подлинной наукой о духе; и, наконец, само постигнув эту свою сущность, сознание выразит природу самого абсолютного знания»<sup>15</sup>. Весь этот фрагмент из «Феноменологии духа» направлен против Канта (сознание «откажется от своей иллюзии, будто оно обременено чем-то чужеродным...»); «которое есть только для него и в качестве некоторого иного...» — это против Фихте и Шеллинга; что, осознав свою божественную мощь, «эту свою сущность, сознание выразит природу самого абсолютного знания». «Наука об опыте сознания», открытая Кантом, была первоначальным заглавием «Феноменологии духа» Гегеля. Сам Гегель открыл «новую науку», которая начиналась с «Феноменологии духа» и получила свои ясные очертания в «Энциклопедии философских наук», включающей в себя «Логик», «Философию природы», «Философию духа». Причем свою «Феноменологию духа» Гегель завершает весьма примечательным выражением: Голгофа «абсолютного духа»<sup>16</sup>. В своей «Логике» Гегель разъяснял: «В "Феноменологии духа" я представил сознание в его поступательном движении от первой непосредственной противоположности между ним и предметом до абсолютного знания. Этот путь проходит через все формы отношения сознания к объекту и имеет своим результатом понятие науки»<sup>17</sup>. «Феноменология духа», по замыслу самого Гегеля, «изображает» сознание, которое освобождает себя от всего внешнего, от всего чувственно-предметного, чтобы встать на путь «чистых сущностей, составляющих содержание логики»<sup>18</sup>. И когда такой замысел осуществлен, тогда Гегель утверждает следующее: «Логик... следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, какова она без покровов в себе и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы ни было конечного духа»<sup>19</sup>.

V. Очерчивая программу своей философии, Кант писал: «В соответствии с моим давно намеченным планом работы в области чистой философии мне предстояло решить три задачи: 1. Что я могу знать? (метафизика). 2. Что мне надлежит делать? (мораль). 3. На что я смею надеяться? (религия); за этим должна следовать задача: Что есть человек? (антропология; по этому предмету я уже более 20 лет ежегодно читаю курс)»<sup>20</sup>. «Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему»<sup>21</sup>. В этом плане построения метафизики Канта, по сути дела, уже содержится формулировка антропологического принципа Л. Фейербаха, завершающего классическую немецкую философию, в котором прямо подчеркивалось: «тайна теологии есть антропология», «теология давно сделалась антропологией»<sup>22</sup>.

Утверждение Ницше о том, что «Бог мертв», вовсе не означает атеистический тезис. Это утверждение выражает событийный опыт борьбы против Бога, против Действенности веры в него. Это есть опыт борьбы за упразднение морали и полагаете новых ценностей «по ту сторону добра и зла». Вопрос о бытии Бога не вызывает больше удивления как фундаментального настроения на постижение истины. Напротив, удивление отныне вызывает «высший человек», утверждающий свое господство Над миром и развертывающий свою волю к власти (Ницше); или пророк, воодушевляющий «незрелые массы» на разрушение вся и все ради всеобщего счастья; или «подпольный человек», которому все можно и ни в чем не должно быть отказано

(Достоевский). С «убийства» Бога должно начаться подлинное движение к человеку и, наконец, к совершенно новому человеческому типу. Говоря о своей книге: «Так говорил Заратустра», Ницше подчеркивал: «Эта книга для немногих — для тех, кто стал свободным, для кого нет запретов, шаг за шагом мы отвоевали право на все запретное»<sup>23</sup>. В другом месте он говорил так: «Ввести себя в норму, жить как живет *простой смертный*, считать справедливым и хорошим то, что *он* считает справедливым, — это будет *подчинением* стадным *инстинктам*. Нужно дойти в своей отваге и строгости до того, чтобы ощущать такое подчинение как *позор*. Не мерить двойной меркой!... Не отделять теории от практики!...»<sup>24</sup> Воля невозможное сделать возможным выдвигает на первый план культ гения, культ «художества» и искусства, который обретает свое место в культуре как таковой. Выдвинув в качестве истины достоверность, Декарт положил начало новоевропейской метафизике, в которой вопрошание о бытийности всего сущего и «смерть» Бога есть лишь обратная сторона прогрессирующего разрушения мира как божественного творения и оформления политико-экономической реальности, взывающей к квазитеологическому мышлению, которое смогло бы не только разгадать проект творения мира Богом, но и открыть тайну мысли как порождающего начала всего сущего. Греческий вопрос о «чтойности» всего сущего был понят Декартом, затем всей последующей новоевропейской метафизикой в смысле вопрошания о правильном и заранее удостоверенном пути к истине. Отвергается самостояние вещей, их природа, в результате чего знание превращается в силу, оно теперь выражает сугубо покоряющий подход ко всему сущему как к противостоящему.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Составление, сопоставление книг и речей; аргументация, исходя из слов.

<sup>2</sup> Фома Аквинский. О сущем и сущности // Историко-философский ежегодник '88. М., 1988. С. 244.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Suatez F. Disputationes metaphisicae. XXXI. Sect. IV, N 6.

<sup>5</sup> Кузанский Н. Об ученом незнании // Соч.: В 2 т. М., 1979-1980. Т. 1. С. 104.

<sup>6</sup> Там же. С. 99.

<sup>7</sup> Спиноза Б. Избр. произв. М., 1957. Т. 1. С. 361.

<sup>8</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 85-86.

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 129.

<sup>10</sup> Гегель Г.В.Ф. Собр. соч. М.; Л., 1935. Т. 8. С. 32.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Фихте И. Г. Избр. соч. М., 1916. Т. 1. С. 401-402.

<sup>13</sup> Там же. С. 355.

<sup>14</sup> Гегель. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 103.

<sup>15</sup> Гегель Г.Ф.В. Собр. соч. Т. 4. С. 50.

<sup>16</sup> Там же. С. 434.

<sup>17</sup> Гегель. Наука логики. Т. 1. С. 101.

<sup>18</sup> Там же. С. 79.

<sup>19</sup> Там же. С. 101.

<sup>20</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 589.

<sup>21</sup> Кант И. Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 598.

<sup>22</sup> Фейербах Л. Избр. филос. произв.: В 2 т. М., 1955. Т. 2. С. 11.

<sup>23</sup> Nietzsche F. Umwertung aller Werte, aus dem Nachlass rusan mengestellt und herausgegeben von Friedrich Wurzbach. Aufl.; München, 1977. S. 810.

<sup>24</sup> Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 212.

Р. В. Светлов

## ДЕКАРТ: ДОСТОВЕРНОЕ И ОЧЕВИДНОЕ В СУЖДЕНИИ О БЫТИИ

В «Рассуждении о методе» Р. Декарт привел одну любопытную автобиографическую деталь. Рассказывая о своих поисках максимально достоверных оснований знания, он говорит: «Пример многих превосходных умов, которые брались за это прежде меня, но, как мне казалось, безуспешно, заставлял меня представлять себе дело окруженным такими трудностями, что я, может быть, долго еще не решился бы приступить к нему, если бы до меня не дошли слухи, будто я его успешно завершил. Не знаю, что дало повод к такому утверждению... Но так как у меня достаточно совести для того, чтобы не желать быть принятым за того, кем на самом деле не являюсь, я считал, что должен приложить все усилия, чтобы сделаться достойным сложившейся репутации...»<sup>x</sup>

Автобиографичность признаний философов всегда должна быть испытана с точки зрения того, не спрячено ли здесь за внешним обликом рассказа о своей интеллектуальной жизни указание на некоторый метафизический факт, проливающий свет даже не на историю прихода автора к какой-либо концепции, а на само его учение. Повествуя далее о своем мысленном эксперименте-сомнении, Декарт сам провоцирует нас на это. Действительно, знаменитое высказывание «я мыслю, следовательно, я существую» не может рассматриваться как абстрактная максима, но является моментом последовательного движения, где рассудочная цепь суждений и психологические Установки образуют некоторый континуум пути к основательному суждению о бытии. Вне него оно если не теряет смысл, то в значительной мере обесценивается. Мыслю, следовательно, существую — не результат, не итог, а знак смены одного состояния поиска возможности оказывания о бытии следующим. Поэтому философия Декарта, как почти и вся последующая новоевропейская традиция, имеет тягу к про-Дессуальности, к формированию процедур движения, принимающих облик универсального метода (который столь же трансцендентен движению, сколь и имманентен <sup>сд</sup>У). Возможно, это выражается и в постепенно утверждающемся понимании историчности как познания, так и бытия. Представляющий характер метафизики Декарта, через который ныне принято рассматривать данное суждение Картезия, есть

Предисловие .....	3
I. Декарт: четыре века новой философии	
<i>Слинин Я. А.</i> Декарт и трансцендентальная философия .....	7
<i>Сергеев К. А., Толстенко А. М.</i> Декарт и квазитеологическая тенденция новоевропейской метафизики .....	28
<i>Светлов Р. В.</i> Декарт: достоверное и очевидное в суждении о бытии. ....	41
<i>Романенко Ю. М.</i> Методическое сомнение и методическое удивление в философии Декарта .....	47
<i>Иванова Н. П.</i> Онтологический статус «Его cogito», или О некрасивом мыслеформе ...	69
<i>Замалева А. Ф.</i> Картезианство в русской мысли (историко-философские заметки). . . . .	79
<i>Перов Ю. В.</i> Наследие Декарта в перспективе «мышления в ценностях». ....	87
<i>Колесников А. С.</i> Декарт и постмодернистское «возрождение» субъекта .....	109
<i>Соколов Б. Г.</i> Представленность субъекта: современность Декарта и конституирование субъекта .....	131
<i>Манько Ю. В.</i> К вопросу о реабилитации метафизического метода познания как научного .....	144
<i>Кушелев В. А.</i> Новая интерпретация идеи Декарта о самодостаточности разума . . . . .	148
II. Новые концепции в культурологии	
<i>Емельянов В. В.</i> Культура Древнего Востока: методологические аспекты изучения ...	163
III. Информация	
Первый Российский философский конгресс ( <i>Соколов Е. Г.</i> ) .....	176
Пять лет научно-исследовательской программы «Универсум Платоновской мысли» ( <i>Цыб А. В., Светлов Р. В.</i> ) .....	179
Восточная философия и культура на философском факультете ( <i>Солонин К. Ю.</i> ) . . . . .	186
Центр изучения средневековой культуры ( <i>Душин О. Э., Евлampeев И. И.</i> ) . . . . .	191
Вчера, сегодня и завтра Лаборатории метафизических исследований ( <i>Петрова М. М.</i> )	197
Список авторов .....	203

## Мысль: Декарт: Четыре века новой философии

### Сборник статей

Зав. редакцией *Г. Чердиченко*, редактор *В. Сдобникова*

Оформление обложки *Е. Соловьевой*

Корректоры *//. Ермолаева, К. Герловина*

Технический редактор *Л. Иванова*

Оригинал-макет *Л. Шитовой*

Лицензия ЛР №040050 от 05.08.96.

Подписано в печать с оригинала-макета 29.12.98. Формат 70x100 1/16. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 16,45. Уч.-изд. л. 18,33. Тираж 300 экз. Заказ ///

РОПИ Издательства С.-Петербургского университета

Типография Издательства СПбГУ.

199034, С.-Петербург, Университетская наб., 7/9.