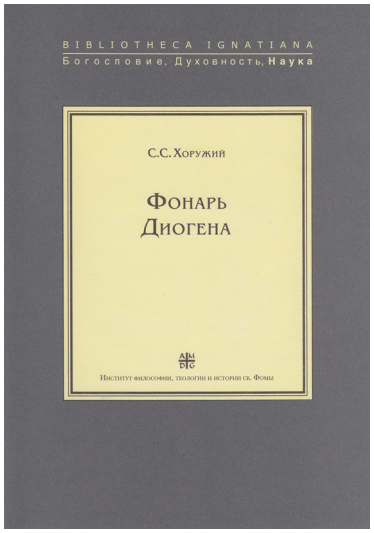
BIBLIOTHECA IGNATIANA
Богословие, Духовность, Наука
С.С. Хоружий
Фонарь Диогена
Институт философии, теологии и истории св. Фомы

Сергей Сергеевич Хоружий

Фонарь Диогена

Серия «Bibliotheca Ignatiana»

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11293334
Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии: Институт философии, теологии и истории св. Фомы; Москва; 2010
ISBN 978-5-94242-052-9

Аннотация

Книга проводит ретроспективный анализ эволюции понимания человека в европейской философии – от первой концептуализации человека у Аристотеля до теории практик себя Фуко. В призме сегодняшней антропологической ситуации, путь мысли о человеке предстает коррелятивным пути философии в видении Хайдеггера: «забвение бытия» находит себе соответствие в «забвении человека». Затронув бегло начальные этапы европейской антропологии, книга сосредоточивается на том, чтобы раскрыть генезис «антиантропологизма» классической метафизики у Декарта и Канта. Под избранным углом зрения, Система Гегеля оказывается предельной точкой антиантропологического тренда, а философия оппонента Гегеля Кьеркегора – начальной точкой противоположного тренда, возвращения к человеку. Начало и конец (на сей день) данного тренда получают наибольшее внимание: книга детально реконструирует антропологию Кьеркегора и позднего Фуко. В интервале меж ними выделены лишь Ницше и Хайдеггер (без обращения к которым антропологическая ретроспектива немыслима), а также Шелер – в качестве интересного примера, показывающего, как возможности, открываемые для антропологии феноменологией, могут быть полностью упущены.

Цели ретроспективы далеки от простой дескрипции: книга стремится понять движение мысли о человеке в свете сегодняшних проблем этой мысли, заново подвергающей рефлексии сами основания антропологии, ее статус и место в ансамбле гуманитарного знания. Эта фундаментальная проблематика освещается с позиций и в понятиях синергийной антропологии, нового антропологического направления, развиваемого автором. В последней главе синергийная антропология выступает явно: ее систематическое сопоставление с теорией практик себя позволяет наметить возможные стратегии продвижения к новой антропологии.

Содержание

Пролог: человек в поисках человека 5
Часть I. Как потерять себя из вида 7
1. Человек Аристотеля 8
2. Боэций и проблема личности 12
3. Человек Картезия 18
4. Структура классической модели 54
5. Кантовы антропотопики 64
6. Антиантропология классического немецкого идеализма 95
Конец ознакомительного фрагмента. 100

Сергей Хоружий
Фонарь Диогена.
Критическая ретроспектива европейской антропологии

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010
© Хоружий С. С., 2010

Пролог: человек в поисках человека

…Есть старая цирковая реприза, имеющая множество вариаций: *«Дали подержать».* На арене – Рыжий, нелепая и наивная, бестолковая фигурка. Кругом него люди, жизнь, снуют деловые, занятые персонажи; и кто-то на бегу, устремляясь куда-то мимо, сует ему в руки большой и неуклюжий, непонятный предмет. Растерянно озираясь, он стоит, бросает взгляды то на предмет, то вокруг по сторонам. Однако вручившего нет уже, а предмет – в руках; и мало-помалу Рыжий свыкается с предметом, окружает его вниманием. Постепенно он начинает чувствовать и осмысливать себя как Держателя Предмета, а Предмет – как свою задачу; начинает существовать в озадаченности Предметом. Но тут, едва он уж совсем вошел в роль, сжился с Предметом – следует столь же неожиданная, брутальная развязка: предмет грубо отбирают, награждая Рыжего тумаками. Рыжий рыдает.

Рыжий – я, каждый из нас. Предмет – человеческая участь, природа, жизнь: la condition humaine. Так, по крайней мере, заставляет считать наш прямой опыт собственной ситуации; таков этот опыт в непосредственной его данности, до всех редакций, пока на голос непредвзятого, из души, чувства и ощущения: *Дар напрасный, дар случайный…* – еще не послышалось назидания: *Не напрасно, не случайно!* Немудрящая реприза вобрала в себя едва ли не все главные слагаемые сырого антропологического опыта. Ибо всё так и есть: каждого наделяют неким устройством, внешним и внутренним, некой природой, движущей им, но ему самому неведомой, наделяют на некий ограниченный срок; и это всё – устройство, природа, срок – нисколько не в его власти, не в его ведении – «дали подержать». Как Рыжий, каждый может это тематизировать: может выяснить, что он, человек, сотворен Богом, или занесен с Альфы Волопаса, или произошел от обезьяны. Отсюда, в свою очередь, будет что-то следовать. Изменить ничего нельзя, но можно обдумать. Впрочем, нельзя и исключать, что пристальное обдумыванье не откроет в ситуации и каких-нибудь возможностей к изменению.

Итак, помимо рыданий, Рыжему еще дано рефлектировать; и ясно, что его рыдания задают сверхзадачу его рефлексии. Есть, пожалуй, единственная необходимая предпосылка человеческого существования: *оно должно быть возможным.* «Быть» означает здесь: представляться самому человеку, восприниматься, переживаться им. И самое удивительное в человеке – его фантастическая способность добиваться выполнения этой предпосылки – как в отношении существования вообще, как такового, так равно и в отношении конкретных, сколь угодно немыслимых, нечеловеческих образов и условий существования. В тетради Батюшкова, одного из тех, кому добиться не удалось, есть запись: Карамзин мне сказал однажды, *человек, он всех тварей живущее, он все перенесть может.* Нас занимает сейчас именно «всё», существование вообще. Представить его возможным (а если выйдет, то и наилучшим из всего возможного, достойным, возвышенным) призван верный слуга, послушный ум Рыжего, *Hure Vernunft;* и в исполнении задачи он проявляет поистине неистощимую изобретательность. Рождается множество решений, приспособленных ко всем эпохам, обществам и сословиям, выраженных во всех формах, жанрах, дискурсах. Необычайной убедительности здесь достигает искусство. «Я телом в прахе истлеваю – умом громам повелеваю». Это звучит. И все же наиболее прочного успеха добивается не эстетическое сознание, а религиозное и философское.

Когда-то один человек понял: мир, в котором убили Сократа, его учителя, безусловно, не есть настоящий мир. Как есть другой «Юрий Милославский», более настоящий, чем господина Загоскина сочинение, так есть другой мир, в котором Сократа убить нельзя, и только этот мир – настоящий. Конечно, и прежде, до него, иным думалось и верилось так, но он это понял до конца и до глубины, понял всем существом – и сумел сделать это высокой истиной, философской истиной. Высокой философской истиной стал самый надежный способ сде-

лать существование возможным: отмена невыносимой *единственности реальности.* Есть настоящий мир, и ему имя – мир умопостигаемый, или бытие, или абсолютное бытие. В бытии не только не убивают Сократа, там не разыгрывается и ситуации «дали подержать», так что эта ситуация тоже ненастоящая. Рыжий перестает всхлипывать. Он обращает взоры и помыслы к бытию. Он сам, его ситуация отходят на второй план, они теперь лишь низкая «эмпирия»; в центре, фокусе мысли оказываются высокие истины, метафизические предметы. Проходят чредой века; воздвигается величественное сооружение классической европейской метафизики. Там есть всё – разумеется, в настоящем виде, умопостигаемом, в форме идеи. Есть, стало быть, и человек, хотя его разглядишь не сразу. Теперь он уже не столь важен, и его место в сооружении, или «антропология» – отнюдь не главное здание, а какой-то из дальних флигелей, где он к тому же содержится в расчлененном виде, как нечто смешанное и составное, определяемое целым набором разнообразных начал. Это составное сущее не чинит особых проблем для метафизического разума: человек неизменен и есть то, что он есть, иными словами, некая статичная данность; как такового, его можно охватить дефиницией, заключить в сеть категорий. Подобное обращение с человеком укореняется прочно и надолго: став умопостигаемым, Рыжий польщен и не возражает.

Хотя и нельзя сказать, чтобы Рыжий был целиком удовлетворен, чтобы метафизический образ себя самого и своей ситуации он бы безоговорочно счел с подлинным верными. Сомнения возникали – но до поры они не могли быть выражены в равноценной форме и на равноценном уровне; «метафизика» на много веков стала синонимом философии. Тем хуже для философии, однако! Сомнения питались реальным опытом, в котором человек видел, ощущал несогласие, расхождение с метафизической картиной; и на базе этого опыта возникала «многодонная жизнь вне закона». Изначально сюда немалой частью входил мистический опыт; но и не только он. Чувства и эмоции человека плохо укладывались в нормативные дискурсы метафизики; нормативная этика, неотторжимая часть метафизической дескрипции человека, никогда не могла вполне объяснить реальных человеческих действий. Со временем расхождения накапливались и усиливались. Разделяя судьбу всех зданий, и скромных, и грандиозных, строение классической метафизики ветшало, и будет верным сказать, что главным источником разрушительного процесса служила антропологическая реальность. Затем, в 20 столетии этот процесс резко изменяет свой характер, из постепенного он становится катастрофическим, обвальным. Он принимает всеохватный характер: с одной стороны, «жизнь вне закона» (метафизического) обретает свой язык, развивается основательная, кардинальная критика метафизического способа (хотя в гораздо меньшей мере возникают состоятельные, полноценные альтернативы ему); в то же время, опыт истории, опыт жизни доставляет радикальные, драстические несоответствия с метафизической картиной реальности, и метафизический дискурс оказывается явно неспособен дать понимание важнейших феноменов наступившей эпохи.

Сегодня процесс кризиса метафизического мышления – а с ним и классической европейской антропологической модели – практически достиг финала. Продолжая метафору, мы не скажем, что величественное здание – в руинах; но оно стало памятником прошлого, школой и кладовой мысли, а не ее творческой мастерской. Нового здания покуда нет – и Рыжий волей-неволей снова оглядывается по сторонам. Надо ли строить новое? слышны громкие голоса, что умнее существовать, занимая старые обиталища и их деконструируя на дрова. Очень может быть… Но в любом случае, Рыжему надо заново понять многое, заново разглядеть, что же за Предмет ему дали подержать. Критическое обозрение старых позиций – необходимое начало для продвижения к этой цели.

Часть I. Как потерять себя из вида

Предмет этой книги – Человек в его отношениях с его Границей: определяемый, конституируемый Границей – в философии; влекомый к ней, испытующий ее – в жизни. Мы убедимся, что такой подход – не сужение и не ограничение речи о Человеке: так может ставиться тема о Человеке как таковом. И, как я полагаю, лишь так она может ставиться в свете сегодняшней реальности Человека: тревожной, зыблющейся, неопределенной.

Открывающая книгу метафора говорит, что речь о ее предмете сегодня не может вестись на прежних основаниях классической европейской метафизики. Предстоит найти новый язык, новые принципы для антропологического дискурса, и современная мысль уже весьма активна в решении встающих проблем. Движимый и направляемый новым опытом, поиск в то же время неизбежно развертывается в освоенном пространстве мировой мысли о человеке, в диалогическом взаимодействии с традицией – или точней, с традициями, ибо рабочее поле мысли расширилось и глобализовалось, все более органично включая не только Запад, но и Восток. И вместе с тем, в этом расширившемся поле не может не служить особою, выделенной областью именно классическая европейская метафизическая традиция – та самая, в которой мы более не можем остаться. Это единственная область, где в распоряжении гуманитарной мысли есть достаточная система правил (само) организации и критериев (само)проверки: достаточная не в смысле позитивистской эпистемологии Поппера или Витгенштейна, а в смысле концептуальной структуры философского дискурса, менее формализуемой, но в своем роде не менее строгой и не менее обязательной. Поэтому лишь посредством соотнесения себя с этой областью мысль обеспечивает свое пребывание в сфере мыслительной культуры, без риска впасть – не столько в древнее «варварство» (едва ли оно есть еще на Земле), сколько в новейший беспредел тотального уравнивания и обесценивания всех установок, культурных, внекультурных, антикультурных… И это значит, что всякий опыт продвижения мысли заново обозревает «основоустройство», Grundverfassung, классической европейской метафизики, входя в тесную связь с теми или иными его элементами и темами.

С не столь большим упрощением классическую европейскую концепцию человека можно представлять стоящей на двух краеугольных понятиях: на применении к человеку понятия *сущности* (как сужающий вариант, *субстанции)* и понятия *субъекта.* Введение в антропологический дискурс каждого из них – ступень кардинальной важности, ассоциируемая с определенным именем в истории философии: сопоставление человеку понятия сущности есть вклад Аристотеля, понятие же субъекта – вклад Декарта. В качестве существенной промежуточной стадии между ними стоит выделить также вклад Боэция: введенное им понятие «индивидуальной субстанции» в ретроспекции предстает в точности – средним звеном, переходным этапом от человека Стагирита к человеку Картезия.

1. Человек Аристотеля

Разумеется, в грандиозном ансамбле философии Стагирита сущность, οὐσία, отнюдь не является специально антропологической категорией. Сущность – вершина в системе его понятий, принцип максимальной общности и эвристической силы, объединяющий собою весь аристотелианский порядок вещей. Поэтому, когда человек характеризуется как «сущностное образование», сущность и одновременно набор, собрание сущностей, он не специфицируется этим, а напротив, универсализуется, интегрируется в эссенциалистский миропорядок, объемлющий и чувственные, и умопостигаемые предметы. Выделение же, спецификация человека производится по дальнейшим принципам и признакам. Так, живое, а в его составе и человек, выделяется свойством порождения сущностей: «Все природное способно порождать себе подобную сущность… Человек способен порождать те или иные сущности из определенных первоначал»[1]. Что же до человека как такового, то «человек есть в первую очередь ум… человеку присуща жизнь, подчиненная уму»[2], а ум, в свою очередь, трактуется Стагиритом как способность постижения первоначал, оснований, достоверного, научного знания (ср. «Никомахова этика», кн. VI, 1141a 3–7). В приведенной цитате вторая часть – существенное развитие первой: специфическим отличием природы человека служит не столько ум сам по себе, сколько именно «жизнь, подчиненная уму», или же просвещаемая, регулируемая и управляемая умом деятельность: «Стремящийся ум или же осмысленное стремление… именно такое начало есть человек[3]… Назначение человека – деятельность души, согласованная с суждением»[4].

Как «стремящийся ум», человек представляет собой деятельный центр, источник «поступков», т. е. действований, сопряженных со стихией разума, с активностями анализа, суждения, выбора. За счет этой связи возникают разные категории поступков, и деятельная, «практическая», по Аристотелю, сфера человека приобретает развитое строение, многомерность. Дискурс Аристотеля не так подчеркнуто иерархичен, как дискурс Платона, но в нем столь же прочно присутствует аксиология; к вещам и явлениям прилагаются понятия высшего и низшего, благородного и низменного, более или менее достойного… С аксиологической шкалой сразу же, изначально связан и Аристотелев человек: «Ум – высшее в нас, а из предметов познания – высшие те, с которыми имеет дело ум»[5]. Отсюда аксиологическая шкала переносится и в практическую сферу, на многообразие действий и поступков, – и, как первое главное следствие аксиологически-иерархического устроения этой сферы, возникает понятие «назначения» человека, уже нами встреченное выше. Коль скоро в человеке есть «высшее», то его действия, его жизнь, существование обретают назначение – служить этому высшему: «Надо делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе»[6]. Тем самым, среди всех категорий поступков выделяется наиважнейшая категория, поступки, служащие реализации назначения человека; они получают имя «нравственных». Полнота же осуществления назначения человека – не что иное как счастье (ср.: «при счастье не бывает ничего неполного»[7]). Так конституируется этический дискурс, этическое измере-

---

[1] *Аристотель.* Большая этика, 1187 a30; b6. Собр. соч. в 4-х тт. Т. 4. М., 1984. (В дальнейшем, все цитаты из Аристотеля – по этому изданию).

[2] *Он же.* Никомахова этика, 1178 аб.

[3] Там же, 1139 b5.

[4] Там же, 1098 a7.

[5] Там же, 1177 a20.

[6] Там же, 1178 a1.

[7] Там же, 1177 b26.

ние человеческой деятельности, «практики». Счастье (εὐδαιμονία) – высший принцип, вершина этического дискурса, а этика, наука нравственного действия, направляющего к достижению счастья, утверждается как главный вид знания в практической сфере.

Эта классическая концептуальная схема Стагирита станет универсальной основой европейского этического дискурса – т. е. системы индивидуальных установок, стратегий человека – на все будущие времена (межиндивидуальные, социальные стратегии составляют сферу политики). Не столь универсально, однако, конкретное наполнение этой схемы, которое определяется отождествлением «высшего» в человеке с умом. Из этого отождествления вытекает другое – отождествление счастья и назначения человека с погруженностью в самодостаточную, не имеющую эмпирических интересов, прикладных целей деятельность ума, – что именуется созерцательной жизнью, βιός θεωρετικός. «Деятельность ума как созерцательная… помимо самой себя не ставит никаких целей… она и будет полным счастьем человека[8]… Кто проявляет себя в деятельности ума… устроен наилучшим образом и более всех любезен богам… Он же, видимо, и самый счастливый»[9]. Выделение и возвышение ума сближает человека Аристотеля с руслом дуалистической антропологии, в котором человек представляется двоицей противоположных, противостоящих друг другу начал или природ, смертной плоти и бессмертной души (духа). Это древнее русло, идущее от орфиков и пифагорейцев, включающее платоников и гностиков, не иссякло и в христианскую эпоху, поскольку традиция европейского идеализма восприняла античную установку, обособляющую и возвышающую начало ума. При этом, дуализм, вносимый в природу человека этой установкой, стал еще резче, поскольку, в отличие от античной онтологии единого бытия, онтология христианства утверждает разрыв, онтологическую дистанцию между горизонтами здешнего, эмпирического, и абсолютного, божественного; и хотя по внешности тезис Гегеля «Разум есть божественное начало в человеке»[10] лишь повторяет Аристотелево «Ум в сравнении с человеком божествен»[11], в действительности, он вносит в природу человека неведомую античности онтологическую двойственность. Однако в христианской мысли есть и иное русло, церковно-патристическое, мало представленное в философии, но строго хранящее неточные установки христианского мироотношения; и в этом русле нет ни дуализма в антропологии, ни интеллектуализма, идеала интеллектуального созерцания в этике. Оно основывается на холистическом образе человека, в котором ум составляет единство со всем человеческим существом (хотя обладает своей спецификой и наделяется особой задачей), и мы будем подробно говорить о нем ниже.

Итак, в измерении деятельности, «практики» (а это деятельное измерение для нас будет на первом плане), эссенциалистская антропология Аристотеля сводится, в существенном, к эвдемонистской и интеллектуалистской этике. Для дальнейшего важно отметить и некоторые другие ее особенности. Самая выпуклая и наглядная из них – нормативность, неизбежно сопутствующая эссенциальному дискурсу. Сущности связаны меж собой линейными причинно-следственными отношениями, действие которых носит характер безусловной необходимости. Реальность Аристотеля охватывается сплошной сетью причин и целей, и все, происходящее в ней, строго целенаправленно, телеологично. «Относительно всего, что называется случайным, всегда можно найти определенную причину, а не случай… Ничто не происходит случайно»[12]. В сфере человеческого существования эта тотальная целенаправленность не снимается и даже не умаляется данными человеку возможностями

[8] Там же, 1177 b20, 26.

[9] Там же, 1179 a24, 31.

[10] *Г. В. Ф. Гегель.* Философия религии. Т. 1. М., 1975. С. 230.

[11] *Аристотель.* Никомахова этика. 1177 b32.

[12] Он же. Физика. II, 4.196 a5-10. Цит. изд. Т. 3. М., 1981.

выбора и принятия решений: здесь также существует полная и предзаданная система целей, и в поле решения и выбора – не цели, а только средства: «Сознательный выбор касается средств к цели…[13] Решение наше касается не целей, а средств к цели»[14]. Универсальный принцип регламентации всего существования человека – *закон* (νόμος).

Понимание этого концепта в античной мысли требует от нас аккомодации исторического зрения. Начиная с Нового Времени, областью закона мыслится, в первую очередь, сфера Природы, «законы природы» незыблемы и не знают нарушений; но в сфере человеческого существования, закон в иной и весьма проблематичной ситуации. По мере того как европейский разум выдвигает и продумывает оппозиции всеобщего и единичного, социального и индивидуального, закон все более делается предметом антропологического сомнения и критики. С эпохи романтизма, все прочнее укореняются представления о том, что живой человек есть скорее «беззаконная комета в кругу расчисленных светил», и все более обычным, расхожим делается суждение «Закон бесчеловечен». Закон выражает неумолимый диктат тех или иных, божественных или социальных, «вышних сил», безразличных к человеку, и тем самым, он переосмысливается, переводится в разряд *антиантропологических* начал. – Напротив, в античной мысли закон – самое несомненное антропологическое понятие. Человек заведомо подзаконен, проблематично же то, подлежит ли закону Космос, который божествен, таинствен и подчинить который закону – не будет ли не благообразно, богохульно?

Итак, Человек Аристотеля тематизируется на основе закона. Это понятие трактуется достаточно обобщенно: принадлежа, в первую очередь, сфере правовых отношений, оно переносится на всю деятельную сферу (хотя все же не расширяется за пределы антропологической и социальной реальности, до «законов космоса», и т. п.): «Закон (в числе прочего) велит быть благоразумным, приобретать имущество, заботиться о теле и тому подобное[15]… Мы будем нуждаться в законах, охватывающих всю жизнь»[16]. В итоге, человеческое существование всецело регламентировано сетью законов, действие которых выражается, очевидно, в нормах и правилах, – и хотя Стагирит еще не вводит категории «нормы», по праву можно сказать, что его этический дискурс и шире, дискурс всех индивидуальных и социальных стратегий человека носит нормативный характер.

Следует также указать, как выражены у Аристотеля аспекты статичности и динамичности, неизменного и меняющегося в антропологической реальности. Очевидно, что онтология единого бытия предопределяет онтологическую статичность антропологической модели: во всем, что свершается с человеком и что ему надлежит свершать, природа человека пребывает неизменной. Вместе с тем, имеется и элемент процессуальности (движения, изменения), который присутствует в представлениях о реализации этического идеала, достижении счастья; но этот элемент заключается лишь в переориентации жизненной практики на удовлетворение высшего в человеке, ума. Процессуальность такого рода – общая черта метафизики Стагирита: так проявляется присутствие в этой метафизике понятия энергии, важнейшего философского нововведения Аристотеля. В отличие от Платоновой идеи, аристотелево понятие сущности включает аспект осуществления, актуализации – извлечения, изведения данной сущности из потенциальности в актуальность. Этот аспект ее (который мы будем детальнее разбирать в следующей главе) выражают понятия энтелехии и энергии: сущность, рассматриваемая как полнота осуществленности – энтелехия, само же действие осуществления, активность актуализации есть энергия; так что можно сказать, что энтелехия есть сущность, поставленная в связь с энергией, увиденная в элементе энергийности.

---

[13] *Он же.* Никомахова этика. 1113 a14.

[14] *Там же,* 1112 b2.

[15] *Он же.* Большая этика. 1196 a2-3.

[16] *Там же,* 1180 a3.

За счет этих понятий метафизика существенно углубляет свое видение реальности и расширяет ее орбиту, включая в нее действия и процессы. Однако одновременно она ограничивает себя определенным пониманием, определенной моделью процесса как такового – моделью, в которой всякий процесс видится «энтелехийно», как актуализация некой сущности. В дальнейшем, и в науке, и в философии такая модель окажется слишком узкой.

Надо заметить, однако, что в антропологии Аристотеля и, в частности, в его этике, понятия энергии и энтелехии, задающие наиболее глубокий уровень философского анализа, вовсе не применяются. Это симптоматично. Философствование греков далеко не было антропоцентричным, и антропологический дискурс нацело отсутствует в «Метафизике» Аристотеля, будучи сосредоточен не в философии, а в «практических науках», в этике, главным образом, и отчасти в политике, где философская рефлексия не достигала предельной глубины. Классическая европейская метафизика Нового Времени возродила структуру античной системы с присущей ей неразвитостью и вторичностью антропологического дискурса. Здесь, в частности, лежат и корни того, что становление философской модели человека в русле, идущем от античной философии к новоевропейской метафизике, затянулось на два тысячелетия, отделяющие Аристотеля от Декарта.

Прослеживая собственно философскую нить, мы оставляем в стороне развитие антропологических концепций в западной теологии (впрочем, оно и не было значительным). Как сказано выше, на всем пути до Декарта мы выделим всего лишь один промежуточный этап.

2. Боэций и проблема личности

Понятие личности для мысли, для философии, которая стоит этого имени, требует сразу вопроса: какой поворот в состоянии, в заботе человеческого существа, захваченного миром, привел к тому, что возникли эти исторические образования, юридическое и политическое и церковное понятие личности[17].

Очередной раздел нашей ретроспективы, будучи также весьма краток, имеет, однако, весомые основания быть выделенным особо. В истории европейского человека Боэций – незаметный, но несомненный рубеж: своеобразная точка бифуркации, в которой обозначаются, чтобы затем разделиться, два разных пути европейской мысли о человеке. Намечающееся разделение имеет отчетливый центральный узел, топос, в котором оно рождается. Этот ключевой топос – проблема личности, которая отсутствовала в античной мысли и могла появиться, как неложно говорит наш эпиграф, лишь в результате некоторого существенного «поворота в состоянии человеческого существа». Бибихина здесь надо дополнить Гегелем: «поворот сознания» – известная гегелевская формула для *опыта.* Топос личности, а следом за ним и разделение, рождаются из нового опыта человека – опыта христианства.

Вернувшись к нашему беглому обзору антропологии Аристотеля, мы видим, что его выводы двойственны: налицо, с одной стороны, основательная, почти всесторонняя развитость этой антропологии, наличие в ней ответов на все (или почти все) принципиальные вопросы о человеке, но с другой стороны – ее, если угодно, несуществование: несуществование в качестве философской антропологии, полноправного раздела в составе Philosophia prima, и существование лишь в ряду «практических приложений» метафизики. Эта двойственность менее всего случайна. Закладывая фундамент концептуального мышления с помощью новооткрытых мощных орудий Сущности, Категории и Силлогизма, Стагирит действовал этими орудиями там прежде всего, где они оказывались действенны. Он концептуализовал то, что в первую очередь поддавалось концептуализации; а человек, уже и античный человек, был сложен, многолик, изменчив и для концептуализации трудно уловим. С ним приходилось поступать дисциплинарно, подчиняя его Законам, – что делали практические дискурсы, Этика и Политика, и откладывая, оставляя в стороне его собственно философское понимание, введение в Метафизику. За одним кардинальным исключением: в метафизику вполне органично включался Ум, и она охотно, с увлечением развивала речь об Уме; однако, как предмет метафизики, Ум отделялся от человека, и речь о нем уже не была частью антропологического дискурса.

Как сказано выше, эти структурные особенности равно присущи и античной, и новоевропейской метафизике. Антиантропологизм, вытеснение человека – имманентная черта метафизики как таковой, и человек – извечный Фирс метафизики: таково амплуа, прочно определенное ему в ней ее отцом. Но в ходе европейской истории был период, когда это амплуа на время поколебалось – или точнее, когда рефлектирующая мысль готова была покинуть метафизические рамки в пользу некоторого иного способа, который не вытеснял бы человека, а ставил его, напротив, в центр. Разумеется, этим поворотом к человеку – даже, если угодно, антропологической революцией – было пришествие христианства. Онтологическое событие Боговочеловечения, воплощение Бога в обычном порядке человеческого существования, в образе сына плотника, не могло с силой не обратить мысль к человеку – его природе, судьбе, границам. В философском его аспекте, Боговочеловечение – не что

[17] В. В. Бибихин. Ранний Хайдеггер. М., 2009. С. 212.

иное как утверждение тождества онтологии и антропологии. Христианство несло в себе мощный импульс антропологической переориентации всего мироотношения и мировоззрения, но эта революционная переориентация выразилась в форме своеобразной и неожиданной: она принесла с собой не новую философию, но отторжение философии как таковой, а новый антропологический дискурс, порожденный ею, будучи насыщенным и богатым, в то же время отнюдь не был философским дискурсом и обладал сложным и трудно обозримым строением.

Причиной отторжения философии обыкновенно называлась ее коренная связь с языческой религиозностью и ментальностью; но в нашем контексте эту причину лучше передать так: аутентичный христианский опыт (опыт актуального соединения со Христом) оказался принципиально отличен от аутентичного философского опыта (опыта философского изумления, воспроизводящего непрестанное обращение в Начало). Поэтому для своего выражения он создал существенно иной дискурс, дискурс «догматического богословия», в котором, в первую очередь, и выражались антропологические позиции христианства и его антропологические открытия, включая главнейшее – открытие Личности. Заключая в себе главные тезисы о человеке и его ситуации в бытии, богословский дискурс, тем не менее, не был антропологическим дискурсом (по крайней мере, явно), и антропологическое его содержание почти целиком было имплицитным, закодированным в форме высказываний о Боге. Другой важной составляющей христианской антропологии была практическая антропология аскетической традиции, развивавшейся в восточном христианстве, – и она была еще дальше от философского дискурса. Ее содержание, также включавшее немало антропологических открытий и новшеств, оставалось долгое время замкнуто в сфере практической религиозности, не получая продумывания и осмысления вне рамок самой традиции и ее специфического языка. В силу данных причин, в ходе формирования христианского вероучения, в эпоху патристики и Соборов, христианская антропология не была создана ни в философской, ни вообще в какой-либо цельной систематической форме. Что же касается философии, то она, в итоге, с приходом христианства нисколько не испытала антропологического поворота. Вместо этого она первоначально оказалась оттеснена богословием, а когда затем начала постепенно восстанавливать позиции, то, не пройдя внутренней трансформации, скорее отталкивалась от христианского богословия и влеклась к прежнему античному способу. Окончательным воссоединением с этим философским способом стала мысль Декарта.

Творчество Боэция – та фаза богословской мысли на Западе, когда собственно богословие еще не совсем отделилось в ней как от философии (метафизики), так и от антропологии. Аналогично, еще не вполне сложилось и разделение Западной и Восточной традиций христианской мысли. Церковь была единой, и единой была главная проблематика становящегося христианского богословия (хотя изначально существовали определенные различия как в выборе, так и в трактовке тем). Эта главная проблематика определялась интенсивным процессом формирования основ догматики христианства, тринитарного и христологического богословия. Оба этих проблемных поля имели общий центральный топос, которым и служила проблема Личности. Ее первое решение дано было Отцами-Каппадокийцами, и в нем были сразу же заложены основные принципы отношения к философскому дискурсу. Ведущий методологический принцип весьма удачно был определен о. Георгием Флоровским как «переплавка»[18]. Классический пример ее – образование краеугольного понятия Ипостаси, или (Божественного) Лица. Исходное для Каппадокийцев содержание понятия – Аристотелев смысл ипостаси: «первая сущность», данное конкретное сущее в его самостоятельности.

[18] Ср., напр.: «Недостаточно было взять философские термины в их обычном употреблении – запас античных слов оказывался недостаточным для богословского исповедания. Нужно было перековать античные слова, переплавить античные понятия. Эту задачу взяли на себя Каппадокийцы». *О. Георгий Флоровский.* Восточные Отцы IV века. Париж, 1931. С. 75.

Затем, однако, это содержание кардинально дополняется и изменяется: искомым понятием Лица становится тождество:

ὑπόστασις= πρόσωπον = προσωπεῖον,

где последний термин – театральная маска, роль, амплуа, тогда как средний, по Аристотелю («О частях животных»), обладал и анатомическим значением, обозначая «часть головы, которая ниже черепа»; и оба они прежде принадлежали обыденному, а не философскому языку. С утверждением такого тождества, ипостась отделяется от сущности (термин «первая сущность» выводится из употребления) и становится концептом иной природы, основывает собственный дискурс. Для философского разума, это тождество странно, эксцентрично, а лучше сказать, в нем – чистый пример того, что «для эллинов безумие». Ибо переплавка, им совершаемая, всецело руководилась аутентичным христианским опытом, отличным от опыта философского, как мы сказали. В силу этого, для христианского сознания ведущей нитью служила идущая прямо из опыта личного Богообщения интуиция Божественного Лица как бытия, наделенного самодовлеющей полнотой и одновременно – совершенною, абсолютной степенью присутствия, выраженности, явленности; и для выражения этой интуиции оно готово было привлечь любые средства и термины, философские или нефилософские – безразлично. Так возникала первая концепция личности – концепция Божественной Ипостаси, ставшая основой «теологической персонологической парадигмы». Очевидным образом, в этой парадигме понятие личности не относилось прямо и непосредственно к эмпирическому индивиду; отношение последнего к личности оставалось проблемой, которая получала решение уже на основе христологического богословия.

Боэций, продумывая наследие Каппадокийцев и их понятие личности, не оспаривает их персонологической парадигмы, но, на поверку, и не следует ей. От него ускользает скрывающаяся в ней переплавка, и поэтому, создавая, в меру сил, ее параллель в латинском дискурсе, сам он отнюдь не совершает никакой переплавки соответствующих латиноязычных понятий. Вследствие этого, категории личного бытия, которые в греческой патристике выступают как специфически богословские понятия, у Боэция еще свободно рассматриваются и как понятия антропологические (что приносит для антропологии заметную пользу). Боэций – не слишком оригинальный и крупный, однако пытливый и честный философский ум. Как философ, он принадлежит к руслу аристотелизма в позднеантичной редакции Порфирия; но когда те или иные факторы толкают его к выходу за пределы этого русла, он способен представить самостоятельное философское решение. Соответственно, мы не обнаружим существенной оригинальности в его Комментарии к знаменитому Введению Порфирия к «Категориям» Аристотеля, однако в трактате «Против Евтихия и Нестория», где он обращается к философской тематизации проблемы лица и личности в рамках латинской терминологии, ситуация складывается иначе.

Как уже сказано (и попросту неизбежно), разработка Боэция направляется трактовкой проблемы в греческом патриотическом богословии; но при этом, она развертывается далеко не столь широко и в существенных моментах отклоняется от Каппадокийцев. Последними строилась конституция личного бытия как особого онтологического горизонта, иного по отношению к здешнему бытию, причем необходимый фонд понятий и самый дискурс, выражающие эту конституцию, создавались заново и впервые. Как христианин VI века, Боэций не мог не сознавать, хотя бы интуитивно, наличия этого онтологического измерения проблемы; но как философ, он не мог достичь его схватывающего узрения (оно будет достигнуто лишь в зрелой схоластике). Поэтому, в терминах позднейшей философии, рассмотрение Боэция развертывается не в онтологическом, а лишь в онтическом плане и, ориентируясь на греческий образец, оно представляет собой не столько создание нового круга понятий, сколько его трансляцию, перевод. Однако трансляция осуществлялась не только с греческого на латынь,

но одновременно – из патриотического богословия в традиционный метафизический дискурс, которому еще предстояла долгая жизнь; и за счет этого опыт Боэция занимает самостоятельное место в метафизической традиции и классической антропологической модели.

Руководясь патриотической конституцией личностных понятий, Боэций тоже приходит к существенному видоизменению аристотелианских концептов, которое не достигает, однако, их онтологической переплавки. Модифицируется уже верховное понятие, сущность. У самого Стагирита оно обладало огромной широтой, будучи объединяющим термином для всех «имен бытия» – характеризаций реальности и ее элементов по любому положительному содержанию, материальному или нет. К сущностям принадлежали и универсалии, и субстанции, и единичные предметы, образуя обширную, разветвленную номенклатуру. Отнюдь не так у Боэция: по верному суждению современного комментатора, «Боэций понимает сущность достаточно узко и вполне в духе нашего времени – как то, что определяет специфику предмета и составляет его природу»[19]. Подобная переинтерпретация весьма показательна. Как мы замечали, у Аристотеля в его антропологии изначальной заботой была универсализация человека, его подведение под общие начала, встраивание его в некоторый закономерный порядок реальности. Боэций же видит свою задачу в прямо противоположном. Закономерный Аристотелев Универсум для него уже данность, и философская трактовка лица, личности представляется как проблема спецификации, т. е. исчерпывающей характеристики частного, отдельного, но в то же время и автономного, самодовлеющего. На последнем аспекте усиленно настаивала греческая патристика, выдвигая и акцентируя его; и именно в силу него удовлетворительным решением не могло быть прежнее понятие Аристотеля-Порфирия, определявшее индивидуальное сущее по неповторимости полного списка его свойств (вещи «называются индивидами, потому что каждая из них состоит из такого набора собственных свойств, который не может быть тем же ни в одной другой [вещи]»[20]). Если в Комментарии к Порфирию Боэций приводит и обсуждает это понятие без всякой критики, то в трактате «Против Евтихия и Нестория» оно уже недостаточно. Чтобы адекватно выразить понятие лица, Боэций, как мы скажем сегодня, формирует новое семантическое гнездо.

К специальной терминологической работе вынуждает, по Боэцию, бедность латинского лексикона сравнительно с греческим: латинскому persona, непосредственно обозначавшему лицо, личность, отвечают два разных греческих слова, ὑπόστασις и πρόσωπον. При этом, по прямому значению, persona передает именно πρόσωπον, поскольку оба слова первоначально обозначали театральную маску, личину (как мы видели, более точный греческий термин – προσωπεῖον). Для адекватной же передачи смысла υπόστασις – а именно она, «ипостась», выступает ключевым термином в патристическом дискурсе – желателен какой-либо другой, специальный термин. Таким термином Боэций избирает субстанцию, трактуя ее этимологически, как кальку ипостаси (sub-stantia = υπόστασις = под-лежащее): «Как “substantia” и “substare” мы переводим их [греков] ὑπόστασις и ὑφίστασθαι… ὑπόστασις – то же что субстанция»[21]. Подобное переосмысление субстанции – очередной существенный отход от Аристотеля; причем более полно смысловому содержанию патриотической «ипостаси» соответствует, согласно Боэцию, оборот «индивидуальная субстанция». Итак, семантическое гнездо понятия личности образуют субстанция (центральный термин, сдвинутый далеко от своего аристотелианского значения), индивид, лицо (persona); итоговой же сводной формулой становится знаменитая дефиниция: «Определение личности най-

[19] *В. И. Уколова.* Комментарий // Боэций. Философские сочинения. М., 1990. С. 390.

[20] *Боэций.* Комментарии к Введению Порфирия к «Категориям» Аристотеля // Там же. С. 73.

[21] *Он же.* Против Евтихия и Нестория // Там же. С. 173, 174.

дено: она есть индивидуальная субстанция разумной природы, naturae rationabilis individua substantia»[22].

Для верного понимания этой хрестоматийной формулы необходимо учесть, что на пути к ней ориентирами для Боэция служили не только разработки патристики, но также представления римского гражданско-юридического сознания, которые связывали с понятиями лица и индивида идею «особы», «юридического лица», обозначавшегося в Риме приблизительно с I в. н. э. тем же термином persona. Это соединение разнородных ориентиров и коннотаций способствует тому, что сфера применимости построенного понятия видится Боэцию всеохватной: «Не может быть личности, очевидно, у неживых тел… нет личности и в теле, лишенном разума и рассудка… мы говорим о личности человека, Бога, ангела»[23]. Здесь – явное отличие от каппадокийской концепции, и вызвано оно тем, что Боэцием решается, на поверку, совсем не та же задача, которая решалась греками.

Греческому сознанию, всегда утверждающему примат опыта, требовалось передать опыт Богообщения, который говорил не только о личной природе Бога, но и о Его бытийной инаковости. Поэтому в греческой патристике выстраивается теологическая персонологическая парадигма, и семантическое гнездо личности выражает основоустройство горизонта личного бытия, онтологически отличного от здешнего (эмпирического, наличного) бытия. При этом, оно принадлежит не дискурсу метафизики, а дискурсу догматического богословия, и антропологическое его содержание лишь опосредованно и имплицитно. Его логическим развитием станет расширение за счет энергийных понятий, достигнутое в поздневизантийском исихастско-паламитском богословии Божественных энергий.

В отличие от этого, задача Боэция – всего лишь передать по-латыни греческую терминологизацию понятия личности. В ходе решения этой задачи, уже не религиозной, а ученой, онтологическая дистанцированность Бога теряется, и решение проблемы личности по Боэцию, в противоположность каппадокийскому решению, не выражает специфических отличий Божественного бытия. Расхождение с патриотическою концепцией принципиально: согласно этой концепции, понятие Личности=Ипостаси отнюдь не является общим для «человека, Бога, ангела» – напротив, «понятие “ипостаси” должно быть отграничено… от понятия “индивида”… “ипостась” не есть то же что индивидуальность»[24]. Таким образом, дефиниция Боэция не учитывает специфической природы богословского дискурса. Следует считать, в итоге, что в философии Боэция семантическое гнездо личности принадлежит дискурсу метафизики и выражает лишь основоустройство индивидуального человеческого бытия. Иными словами, личность здесь – антропологическое понятие, и его разработка у Боэция может рассматриваться как начаток иной персонологической парадигмы, уже не теологической, а антропологической.

Зато в сфере антропологии дефиниция Боэция вполне продуктивна. На ее основе философ развивает богатую спецификацию человеческого бытия: «Человек есть сущность (essentia), т. е. ουσία; и субсистенция, т. е. ουσίωσις и субстанция, т. е. υπόστασις и личность, т. е. πρόσωπον. А именно, он есть ού́σία и сущность, поскольку он есть; ού́σίωσις и субсистенция – поскольку он не [находится] в каком-либо подлежащем; он есть ύ́πόστασις и субстанция, поскольку служит подлежащим (subest) для других, не являющихся субсистенциями, то есть ουσίωσις; наконец, он есть πρόσωπον и личность, поскольку он – разумный индивидуум»[25]. Все эти термины и их взаимные различения – не пустая схоластика, они антропологически содержательны. Хотя и стоит заметить, что теснейшее сближение ипостаси (лица)

[22] Там же. С. 172.

[23] Там же. С. 171.

[24] *О. Георгий Флоровский.* Восточные Отцы IV века. Париж, 1931. С.80.

[25] *Боэций.* Против Евтихия и Нестория. С. 174.

с субстанцией (ср. еще: «О лице может идти речь только применительно к субстанциям»[26]), будучи прочно усвоено классическою антропологией, играло в ней в дальнейшем негативную, тормозящую роль, став, в конечном итоге, одним из ведущих факторов, которые завели эту антропологию в тупик. Однако на данном этапе, сравнительно с антропологией Аристотеля, антропология Боэция – несомненное и значительное продвижение процесса *философской индивидуации,* то есть формирования метафизического концепта индивидуального человека как автономного, самодостаточного агента мышления и действия[27]. Вместе с тем, этот процесс здесь заведомо не был завершен, скорее лишь начат; и дальнейшая западная метафизика активно пошла по пути его продолжения – что то же, по пути развития антропологической персонологической парадигмы. Бифуркация европейской персонологии состоялась и была в дальнейшем закреплена. В восточнохристианской мысли, оставшейся на позициях теологической парадигмы, ни принцип индивидуации, ни вся связанная с ним работа западной философии практически не нашли отражения.

Своего полного завершения процесс индивидуации достигает у Декарта, в концепте метафизического субъекта. Кратко резюмируя, с Боэцием мы на полпути к субъекту.

[26] Там же. С. 171.

[27] Подчеркнем сразу, что здесь и далее, говоря об индивидуации, мы рассматриваем данный концепт исключительно в антропологическом и персонологическом контексте и потому вовсе не входим в хорошо известную историю принципа индивидуации в схоластике как формального принципа, относящегося к бытию вещи и нашедшего, в частности, формулировку в понятии haecceitas, «этости» Дунса Скота. В недавней литературе, детальное описание этой истории можно найти в книге: *Д. В. Шмонин.* В тени Ренессанса: Вторая схоластика в Испании. СПб., 2006. С. 191–226.

3. Человек Картезия

В отличие от Аристотеля и Боэция (но подобно Платону), Декарт – философ с миссией, с вестью: ему открылась некая важнейшая истина, и его мысль движима стремлением донести, продемонстрировать, утвердить эту истину-весть. Нисколько не будучи по натуре проповедником, тем паче пророком, он вместе с тем абсолютно убежден в великом масштабе своего открытия и заявляет об этом масштабе со всей уверенностью, в манере, так сказать, тихого харизматика. По Декарту, в его учении вечные вопросы человеческой мысли, фундаментальные метафизические апории, такие как существование Бога и бессмертие души, навсегда перестают быть апориями и вопросами, получая «самые строгие и очевидные доказательства». Эти доказательства «по строгости и очевидности равняются доказательствам в геометрии и даже их превосходят»[28].

Больше того, они таковы, что «никогда и никоим образом дух человека не сможет открыть лучших»[29]. И еще того больше: учение Картезия вообще освобождает человечество от необходимости дальнейших занятий философией: «Автор в своих “Медитациях” достаточно углубился в метафизические предметы и установил их твердость и достоверность (certitude) настолько, что другим уже не стоит пытаться этого делать и напрягать подолгу свой ум размышлениями о подобных вещах»[30]. Помимо философии, учение охватывает и естественные науки, где открывает вещи не менее великие: «Хотя люди сейчас отказываются принять это объяснение природы света, через 150 лет они ясно увидят, что оно прекрасно и истинно»[31]. Неудивительно, что мсье Бриду, подготовивший современное издание Декарта и в своих комментариях не скрывающий восхищения его творчеством, не может как бы со вздохом не сказать и о его «безмерной амбиции». – История, однако, оправдала философа в его амбициях, хотя при этом вовсе не подтвердила львиную долю его открытий (за важным исключением математики). Многосмысленная ситуация! Не только упомянутое «объяснение природы света», но и все почти декартовы объяснения физических, физиологических, психических явлений оказались фантазиями, «более строгие, чем в геометрии» доказательства недоказуемых метафизических постулатов с неизбежностью обнаружили капитальные изъяны – но при всем том философская и научная мысль Европы изменила свой характер, строй, курс и начала развертываться в пространстве, организованном по Декарту, – в *декартовых координатах,* как основанная им аналитическая геометрия.

Весть, что явилась Картезию в ночь 10 ноября 1619 г., была из редкого рода. Как повелось с античности, мудрецы получали и возвещали откровения вглубь, в первооснову вещей, либо прозрения вдаль, в судьбы мира; другой же цех служителей разума подвергал откровения и прозрения скептической критике, напирая на необходимость проверки и доказательства, строгих правил познания. Поздней это получило название, соответственно, онтологической и гносеологической (эпистемологической, когнитивной) установок в философии. Но весть Декарта – именно когнитивного характера, она утверждала возможность и необходимость нового рода познания, ясного, строгого и достоверного, охватывающего все вещи

---

[28] *R. Descartes. Méditations sur la philosophie première. A Messieurs doyen et docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris // Id. Oeuvres et lettres. Prés. par A. Bridoux. P., Bibl. de la Pléiade, 2-me ed. 1987. P. 260.*(В дальнейшем, все ссылки на сочинения Декарта – по данному изданию. Все приводимые цитаты – наш перевод франц. текстов этих соч. Для соч., первоначально написанных Декартом по-латыни, авторизованные франц. переводы признаются более авторитетными текстами, играющими роль «последней авторской редакции» (см. замечания А. Бриду в указ. изд.).

[29] Ib. P. 259.

[30] *Id.* Entretien avec Burman. Loc. cit. P. 1381.

[31] Ib. P. 1391. Речь идет об объяснении, данном в «Началах философии» (кн. 3) на базе идеи об особом роде давления, который не связан ни с каким движением.

мира, все явления, равно чувственные и умственные. Подобная весть не столь поражает воображение, однако, как показала история, ее воздействие – в случае удачи[32] – оказывается глубже и шире, ибо влечет обновление всей структуры и организации знания, смену самого познавательного способа, навыков действия человеческого разума: что мы называем сегодня – *переход в новую эпистему.* Когда философ впервые предал перу и бумаге свою весть (в «Правилах», 1628 г.), и еще более, когда он впервые обнародовал ее (в «Методе», 1637 г.), он уже имел и четкое начертание пути к новому знанию, принципов и положений, определяющих этот путь. На всех дальнейших этапах эти принципы и положения его учения лишь повторялись и закреплялись, приобретая большую отточенность, а также дополнительное обоснование в ответах на выдвигавшиеся возражения. В нашу задачу не входит, разумеется, прямолинейное, как в учебнике, изложение декартова учения; но, чтобы выделить заключенный в этом учении антропологический подход, концепцию человека, нам надо пристально взглянуть на его общие очертания, основоположения и установки, оценивая их sub specie anthropologiae.

Чтобы откровение о новом способе знания стало превращаться в учение, Декарту необходим был прежде всего исходный плацдарм, «малейший спасенный кусочек», как скажет Гуссерль: образчик, островок нового знания, безусловно обладающий его свойствами. Эти искомые свойства с самого начала предносились ему как те, которыми мы сегодня определяем строгое научное знание; и он резюмировал их в знаменитой формуле, унаследованной современной феноменологией: знание достоверное, ясное и отчетливое, clara et distincta perceptio (intellectio, visio, contemplatio). Формула несла у него очень емкое содержание; в частности, как он разъяснял, условия ясности и отчетливости вовсе не повторяли друг друга: «Я называю *ясным* такое знание, которое налично и явно для внимательного духа… *отчетливым* же такое, которое настолько четко (précise) и отлично от всех других [познанных содержаний], что объемлет в себе лишь то, что обнаруживается надлежаще рассматривающему его»[33]. Поэтому философию Декарта открывает образцово-показательный познавательный акт, в котором добывается первый пример, эталон ясного и отчетливого, несомненного знания. Как сегодня известно каждому, первенцем и краеугольным камнем нового способа познания явилось положение: *Cogito ergo sum; Я мыслю, следовательно, я существую.* Описание акта, впервые данное в «Методе», затем повторяется с малыми вариациями во всех основных текстах. Ядро познавательного метода, главное орудие продвижения к истинному знанию, составляет, как говорит Декарт, установка радикального сомнения. Как правило, ее чрезвычайно акцентируют, следуя за самим философом, который в часто цитируемых пассажах из Части 4 «Метода» описывает ее в весьма сильных выражениях: «Если единственным моим устремлением служит поиск истины,… необходимо, чтобы я отбросил как абсолютно ложное все то, в чем я могу вообразить хотя бы малейшее сомнение… Поскольку наши чувства иногда нас обманывают, я предположил, что нет вообще ничего, что было бы в самом деле таким, как они показывают… Я отбросил все доводы, которые прежде принимал как доказательства [в математике]. И наконец, я решил считать, что все вещи, приходящие мне на ум, не более истинны, чем видения моих снов»[34]. Стоит, однако, сказать подробней о сомнении у Декарта: на поверку, оно не так радикально, как можно решить из этого описания, и гораздо более функционально, служебно. Декартово

[32] В качестве неудачного прецедента дела Декарта можно вспомнить Луллия, Великое Искусство которого также возвещалось как эпистемологическая весть, однако не свершило никакой революции. Отнюдь не случайно Декарт упоминает Луллия в своем «Методе», и не случайно это упоминание пренебрежительно: «Искусство Луллия более служит не тому, чтобы узнавать вещи, о которых мы в неведении, а тому, чтобы, не разбирая их (sans jugement), о них говорить» (Discours de la Méthode. Loc. cit. P. 137).

[33] R. Descartes. Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 591.

[34] Id. Discours de la Méthode. Loc. cit. P. 147.

сомнение ограничено, так сказать, и в начале, и в конце. В Части 3 «Метода» он сам пишет, что развивал установку сомнения лишь с целью отыскать несомненные основания для намечаемого строительства: «Я вовсе не подражал скептикам, что сомневаются ради того, чтобы сомневаться, и настаивают (affectent), будто они никогда не выносят никаких решений, ибо все мои цели, напротив, были лишь в том, чтобы увериться и отбросить зыбкую почву и песок, найдя глину или камень»[35]. (Это методологическое сомнение Гуссерль затем признает вполне совпадающим с одной из главных исходных установок феноменологии, «трансцендентальной εποχή»). Когда же камень найден, и на нем начато строительство, Декарт резко ограничивает свои сомнения: мавр сделал свое дело. Об этом философ уже не заявляет во всеуслышание, но мы видим, что в отношении своей метафизики он почти полностью отвергает сомнения оппонентов (кои не все безосновательны!) и не выдвигает никаких собственных, которые могли бы вести к развитию, углублению основ учения; а в естествознании он даже обнаруживает явную нехватку критического сомнения, следуя за своими непроверенными фантазиями. В целом можно сказать, что доминирующий пафос мысли Декарта – никак не скептический релятивизм, которым всегда заканчивали адепты тотального сомнения, но прямо обратное: пафос безграничной постижимости всего, доступности всех вещей самому надежному, истинному познанию. Бесспорно, что этот заразительный, завораживающий пафос распахивающегося неограниченного простора – не для фантазий, но для постижения новых и новых подлинных истин! – крайне содействовал историческому успеху философии Картезия.

Ниже мы вернемся еще не раз к акту вывода Cogito, в нем есть целый ряд важных для нас моментов. Но сейчас последуем дальше за философом. Убедившись в несомненном существовании мыслящего Я, он желает точней увидеть и описать этот форпост истинной реальности – и очень быстро, на протяжении одного абзаца, заключает, что в нем не содержится абсолютно ничего, помимо самой определяющей его мыслительной активности. Вывод достигается путем эвристического приема, который Декарт будет применять постоянно и который можно назвать приемом мысленного отъятия: если возможно «ясно и отчетливо», не воображением, а аналитическим разумом, представить себе нечто одно существующим без другого, то это другое не принадлежит к сущности или природе первого. В данном случае, таким путем от мыслящего Я отсекаются все телесные свойства и предикаты, всякая связь с телом, а также и с любым местом и пространством: со всем порядком пространственной и материально-телесной реальности, который Декарт характеризует одним предикатом протяженности (extensio, etendue), находя его главным и достаточным. (Как сформулирует он поздней, «природу тел составляет лишь протяженность, а не вес, твердость, цвет и т. д.»[36]. В итоге, «Я есть субстанция, вся сущность или природа которой только в том, чтобы мыслить, и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от каких материальных предметов… Я, т. е. душа, посредством которой я есть то, что я есть, целиком отлична от тела… и если бы его вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть»[37]. Я или Дух, или Душа, или Мысль (Мышление) – все это у Декарта синонимы – есть лишь исключительно «мыслящая вещь», «вещь, которая мыслит»; и «дух человека не причастен ни к чему, принадлежащему телу»[38]. Так прямое развитие философского рассуждения, где добывается первая истина Декарта, незамедлительно приводит философа ко второй истине, не менее кардинальной: к фундаментальной дихотомии Мыслящее – Протяженное, Res Cogitans – Res Extensa. Как все свои основоположения, Картезий в дальней-

[35] Ib. P. 145.

[36] Id. Principes le la philosophie. Loc. cit. P. 612.

[37] Id. Discours de la Méthode. Loc. cit. P. 148.

[38] Id. Méditations. Loc. cit. P. 301.

шем не устанет повторять эту истину, заново воспроизводя ее вывод, глубже обосновывая, шире развертывая. Он подчеркнет, что и тело, в свою очередь, всецело отлично от «души», т. е. мышления и сознания, и не нуждается в ней для своего существования, всей своей нормальной активности (и это – новаторский, неаристотелев тезис, из которого вырастает идея человека-машины, механистическая концепция телесной деятельности). Будет установлен набор свойств обеих природ: душа проста, неделима, а потому и неразрушима, бессмертна; тело сложносоставно, подвержено повреждению и разложению, смертно. Два набора не совпадают ни в чем, и формулировка дихотомии заостряется: «Две природы не только различны, но неким образом противоположны»[39]. При этом, термин «Я» удержан сугубо за «вещью мыслящей» (ср.: «Я абсолютно отрицаю, что являюсь телом»[40]); термин же «человек» нередко – как, скажем, в названии «Трактат о человеке» – обозначает человека телесного, и тогда то целое, которое человечество привыкло считать человеком, остается вовсе без имени; но все же чаще философ, по нуждам изложения, сохраняет имя человека для совокупности, двоицы Дух и Тело. Однако в любом случае, в дискурсе Декарта «Я» не есть «человек», а есть отделенная от всего телесного и пространственного чистая мыслительная активность, которую он, как мы видели, полагает субстанцией; это – метафизическое Эго, или же «познающий субъект», оказавшийся столь ценным для последующей философии.

Таким образом, вторая истина Декарта вполне уже вводит нас in medias res, в средоточные идеи и темы его мысли. Но, прежде чем перейти к их антропологическому содержанию, целесообразно еще отметить некоторые глобальные черты декартова учения и, в первую очередь, увидеть его общие онтологические позиции. Задавшись этой последней целью, мы замечаем, что отношение декартова дискурса к онтологии своеобразно: он как бы уклоняется, уходит от нее по касательной. Хотя все главные сочинения философа построены как систематические, фронтальные изложения его учения ab ovo – и в их числе, в ответах на Третье возражение к «Медитациям», есть даже изложение ordine geometrico с дефинициями и аксиомами – мы тем не менее нигде не найдем отдельного свода его онтологии, хотя онтология всегда и твердо считалась основной частью метафизики, метафизикою par excellence. Это, однако, не должно удивлять нас: с самого начала мы подчеркивали, что уже «весть» Картезия, исходная движущая интуиция его мысли, носит не онтологический, а гносеологический характер, как весть о новом способе знания; и эта гносеологическая, когнитивная ориентация не утрачивается никогда, настойчиво проводясь философом во всех текстах. Достаточно всего одного примера: в «Началах», последнем суммарном изложении всего учения, Декарт, описывая строение «истинной философии», говорит, что первая часть ее – метафизика, «содержащая принципы познания», – а не положения о Боге, бытии и мире, как формулировала бы школьная традиция; и далее он включает в эту философию все естественные науки, приходя к знаменитой формуле: «Философия подобна дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви – все другие науки, сводящиеся к трем главным, медицине, механике и морали»[41]. Отсюда явствует, что «истинная философия» понимается и строится у Картезия отнюдь не по образу привычной системы основоположений, открываемой положениями онтологическими, но как полная система познавательных принципов и установок во всех сферах реальности: на современном языке, эпистема. В подобной структуре онтология оказывается скорей имплицитной, возникающей при развертывании эпистемы как приложение и следствие констатируемых «принципов познания». (Ниже мы вернемся к значению этого революционного *эпистемологического поворота* метафизического дискурса). – Помимо того, к уклонению от онтологии, к минимизации онтологического дискурса вела

[39] Ib. P. 263.

[40] Ib. P. 479.

[41] *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 565.

и другая, внешняя уже причина. Онтология – в самом ближайшем соседстве с теологией, а в отношениях с сей последней, как широко известно, философ был до крайности опаслив и осторожен. Тут даже нет нужды в знании фактов биографии: регулярные заверения в его текстах о полном признании всех прерогатив теологии, об уважении ее границ, отказе вступать на ее суверенную территорию говорят сами за себя[42]. Для опасений и осторожности были все основания: независимо от того, насколько открыто выражались теологические аспекты учения Декарта, это учение и по существу, и по духу радикально расходилось с христианской (даже не обязательно католической) теологией своей эпохи. Эпистема Декарта – эпистема Нового времени, устав секуляризованного разума, который до конца отделил себя от теологии и поверяет себя, свою деятельность только собственными нормами. Чтобы убедиться в этом, достаточно беглого взгляда на концепцию Бога у Декарта и ее функцию в его учении.

«Под именем Бога я понимаю субстанцию бесконечную, вечную, недвижимую, независимую, всеведущую, всемогущую и которою сотворены и произведены я сам и все другие вещи»[43]. Такова, по Декарту, «идея Бога», имманентно присутствующая в нашем разуме. Слишком известно, и мы не будем на этом останавливаться, что, полагая идею Бога одной из врожденных данностей мышления (ср.: «Мы не могли бы вспомнить, когда наша идея Бога была нам сообщена Богом, ибо она всегда была в нас»[44]), Декарт прямо и быстро заключает от этой данности к существованию Бога, развивая некую версию онтологического доказательства, нисколько не новую в основной логике, однако, сравнительно с прежними версиями, смещенную более в гносеологический план, по общей природе картезианского дискурса. Философ придавал большую важность этому доказательству, и вовсе не только оттого, что, как дело богоугодное, оно могло быть свидетельством его христианской благонадежности. Существование Бога критически важно для самого декартова учения, причем в его ключевой части, концепции познающего разума. Разум имеет связь с Богом, и именно эта связь, только она, может обеспечить то, что деятельность разума, познание, доподлинно ведет к знанию истины. В самом деле, «Бог есть источник всякой истины»[45], и способность к познанию, которую Декарт именует «природный свет», дана нам, вложена в нас Им; и отсюда следует, что «все, что мы ясно познаем как истинное, является истинным… ибо иначе у нас были бы основания считать Бога обманщиком»[46]. Это также значит, что «истина и достоверность всякой науки зависят от знания об истинном Боге: покуда я не имею этого знания, я не могу совершенно знать что бы то ни было»[47]. Понятийный комплекс *Бог – Истина – Разум – Познание* наделяется у Декарта богатой системой логических импликаций и концептуальных взаимосвязей, в совокупности охватывающих почти весь фундамент его эпистемологии; в частности, сюда входит и знаменитая его тема о «невозможности Бога-обманщика». Нам, однако, не требуется рассматривать эту систему во всей полноте; для общей характеристики (квазиимплицитных) теологии и онтологии Декарта достаточно выделить некоторые отдельные звенья.

Заметим, прежде всего, траекторию декартовой мысли: эта мысль приходит к Богу, отправляясь, как в любом его рассуждении, от своего постоянного и единственного первопринципа – мыслящего Я. (ср.: «Бытие или существование нашей души или нашего мыш-

---

[42] Должно быть, конечно, и исключение, подтверждающее правило: в хорошую минуту, в разговоре с располагающим собеседником (молодым Бурманом), Картезий говорит о теологии совсем иначе.

[43] *R. Descartes.* Méditations. Loc. cit. P. 299.

[44] *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 580.

[45] Ib. P. 563.

[46] Ib. P. 584.

[47] *Id.* Méditations. Loc. cit. P. 317.

ления я принял за Первопринцип»[48]). Затем, убедившись в существовании Бога и эксплицировав набор основных атрибутов идеи Бога, мысль весьма скоро вновь возвращается к сознанию; но она возвращается, так сказать, не с пустыми руками. Вследствие доказательно установленного существования Бога – и с некоторыми допущениями о характере своей связи с Богом (неповрежденность этой связи никаким искажением, «обманом Бога»[49]) – сознание обретает гарантии своей *состоятельности,* достаточности своих средств и критериев для актуального достижения истины обо всех вещах. После этого мысль Декарта уже больше не обращается к учению о Боге – и мы имеем полное право заключить, что лишь гарантии-то и были целью экскурсии в горний мир. Проделанный мыслью путь *Сознание – Бог – Сознание* предстает своеобразным аналогом марксовой операции *Товар – Деньги – Товар,* а Бог выступает источником произведенной «прибавочной стоимости» – кардинального атрибута истинности всех ясных и отчетливых содержаний сознания (разума). С приобретением этого атрибута разум становится способен к полностью самостоятельному осуществлению высшей цели своего существования, которую «весть» Декарта с самого начала утверждала в построении «совершенной науки обо всем множестве вещей». Что же касается Бога, то при всей важности Его роли как единственного источника и гаранта полноты возможностей разума, нельзя не увидеть, что по существу эта роль есть роль гаранта собственной ненужности: возникающая картина реальности включает существование Бога лишь в качестве некой «закадровой предпосылки», формального разрешения на существование всего происходящего. Само же происходящее, весь мир – арена деятельности разума, всецело полномочного и действующего по собственным законам, сколь бы философ ни добавлял, что эти полномочия и законы – от Бога. Бог Декарта – внешний и бесконечно удаленный гарант истины, вытесненный за пределы всего процесса существования мира и самоосуществления мыслящего разума. Естественно, что, продолжая развиваться в декартовой установке истинности и достаточности своих законов – и достигая блестящего прогресса на этом пути – научный разум все менее ощущал нужду во внешнем гаранте. Наследником Картезия не мог не стать Лаплас, который уже полностью «не нуждался в этой гипотезе».

Итак, теологические позиции Декарта раскрываются как позиции деизма и секуляризации мысли. Что касается онтологических позиций, то они менее революционны. Декарт не имел здесь новых идей, и мы видим, как его дискурс примыкает к тем руслам и концепциям, что могли представляться близкими, созвучными его эпистеме. Очевидно, что онтологической базой для утверждения Богоданных, укорененных в Боге – в этом смысле, Божественных – способностей и прав разума могла хорошо служить онтология мира-в-Боге, восходящая к христианскому платонизму классической патристики и не столь задолго до Декарта мощно и впечатляюще развитая Николаем Кузанским. Декарт знал сочинения Кузанца, упоминал их, и в истории мысли их имена рядом, как имена ключевых фигур в становлении новоевропейского мировоззрения. Но если в развитии установок секуляризации Декарт уверенно уходит вперед, то в области онтологии его мысль – скорей вариации на темы Кузанского, темы онтологии мира-в-Боге (что, конечно, объясняется вторичностью и имплицитностью онтологии в его дискурсе). Как известно, онтология мира-в-Боге, или *панентеизм,* принимает, что вещи и явления тварного мира наделены идеальной сущностью, которою они причастны Божественному бытию, суть в Боге; и соответственно, мир в целом также

[48] *Id.* Principes de la philosophie. P. 563.

[49] Заметим, что Декарт нигде не принимает в рассмотрение самый стандартный аргумент: связь Бога и человека, познающего разума, может принять – более того, актуально приняла! – поврежденный характер отнюдь не вследствие «обмана Бога», но вследствие падения, падшего состояния человеческой природы. Формально, такое умолчание может оправдываться его установкой «воздержания от теологии». Однако, по существу, поскольку данное теологическое положение имеет прямые эпистемологические импликации, его неучет при построении эпистемологии заведомо не оправдан. В свете онтологических позиций Декарта (о них см. ниже), можно сказать, что de facto он признает предикат падшести за телесной природой, но не признает его за познающим разумом.

присутствует в Божественном бытии своей сущностью, которая и есть мир в Боге. Суждения и положения в текстах Декарта, несущие онтологическое содержание, как правило, согласуются с этой онтологической парадигмой, а некоторые даже воспроизводят ее типичные формулировки: так, он упоминает «семена истины, сущие в наших душах» (вариация патриотического понятия «семян-логосов»), говорит, что «Бог, творя меня, вложил в меня эту идею [идею Бога] как печать мастера на своем изделии»[50] (метафора с явно панентеистским смыслом) и т. п. С другой стороны, однако, панентеизм был слишком близок к платоновскому учению об идеях, ко всему руслу платонизма, с которым заметно расходилась декартова эпистема (ниже мы еще будем обсуждать их соотношение). Поэтому онтология Декарта не есть полностью ортодоксальный панентеизм, каким он дан, в первую очередь, у Кузанца; но все же, как мы увидим сейчас, эта онтология еще остается в пределах панентеистской парадигмы.

В заключительной, Шестой Медитации мы читаем: «Все, чему учит меня природа, содержит некую истину. Ибо под природой, в общем смысле, я разумею не что иное как самого Бога, или же тот порядок и устройство, какие Бог устроил в сотворенных вещах. В частности, под моей природой я понимаю совокупность всего, данного мне Богом»[51]. Эти слова – несомненная декларация панентеизма: ибо, как заявляется здесь, «порядок и устройство, какие Бог устроил в сотворенных вещах», Декарт не отличает от «самого Бога» – т. е. признает их непосредственно сущими в Боге, Божественными. Но мы должны при этом учесть, что эти слова, как и весь текст Декарта, надо читать в гносеологическом дискурсе. «Порядок и устройство» тварных вещей суть, как выразится позднейшая философия, не эмпирические, а умопостигаемые их свойства; в своем чистом, истинном виде они открываются и существуют в познании, в разуме: принадлежат собственно к *его* сущности. Акцент цитаты смещается, и ее смысл оказывается совпадающим со смыслом обширного ряда высказываний Декарта, которые все говорят одно: именно законы разума, очищенные от искажающих влияний чувственных восприятий и воображения, – т. е. *сущность разума* – философ полагает непосредственно Божественными. Сущность познающего разума, его законы и нормы, порядок и устройство: по Картезию, это и есть «мир в Боге»! И мир в Боге этим исчерпывается: можно убедиться, что никаких иных содержаний Декарт в нем не предполагает. Уже здесь видно различие с концепциями панентеизма и платонизма, мыслящими мир в Боге, умопостигаемый мир, куда более расширительно, в частности, с присутствием в нем «семян» и чувственных, телесных вещей. Но более существенно другое отличие. Мы видим, что связь Бога и мира остается у Декарта сущностной, эссенциальною связью, однако эта связь теперь утверждается в специфическом гносеологическом повороте. Разум есть когнитивная инстанция, не сущее как таковое, а сущее познающее, «вещь мыслящая»; и это значит, что сущностная связь Бога и мира актуализуется в познании и есть существенно *когнитивная связь*. – В итоге, онтологическая позиция Декарта выступает как панентеизм, подвергнутый модуляции в гносеологию, перенесенный в гносеологическое измерение: кратко, *гносеологический или эпистемологический панентеизм.*

* * *

Из сказанного уже совершенно прозрачно, что антропология Декарта есть по своему существу *анти-антропология:* ибо ее исходный и главный тезис о человеке есть тезис о его отсутствии в качестве целостного единства. Мы, разумеется, имеем в виду то, что назвали выше «Второй истиной» Декарта: положение о дихотомии Res Cogitans – Res Extensa. Оче-

[50] *R. Descartes.* Méditations. Loc. cit. P. 300.

[51] Ib. P. 326.

видным образом, это положение несет антропологический смысл, устанавливая *фундаментальное рассечение человека.* Как мы говорили, духу декартова дискурса вполне отвечало бы даже отсутствие всякого термина для совокупности двух полностью и во всем противоположных субстанций, «Мыслящей вещи» и «Телесной машины». Явившийся философу идеал абсолютно ясного и достоверного знания на всю жизнь наполнил его очистительным пафосом, стремлением до конца расчистить пути к такому знанию, убрать все помехи для совершенного познавательного акта. И он неуклонно убирает. Главная начальная задача – усмотреть, выделить саму *инстанцию чистого познания,* адекватного агента-исполнителя совершенного акта. Человек как целое, во всей сложности и пестроте своего состава, помыслов, восприятий, желаний… – заведомо не есть безупречный исполнитель – и философ без колебаний вычеркивает его из своей философии. В центр ставится то, что, как он находит, единственно способно нести миссию познания: мысль, с хирургической решительностью отсекаемая от всего, что не мысль – всего, связанного с чувственно-телесным, «протяженным». В дальнейшем, «покорствуя природе», то бишь, реальному положению вещей, Декарт вынуждается умерить свой пафос радикального разделения двух природ; на некоторой (достаточно поздней) стадии творчества, он обращается к описанию промежуточных явлений, что порождаются с участием и той и другой инстанции, и «Души» и «Тела». Так возникают «Страсти души», явно не самый блестящий текст философа. Ниже мы обсудим этот трактат, но сразу можно сказать, что в его цели не входит восстановление единства человеческого существа. Существующие явления никогда не рассматриваются как акты целостные, полагаемые из единого деятельного центра, но трактуются исключительно как акты встречи, контакта двух противоположных субстанций. Всегда и всюду установка философа – только установка рассечения, и антиантропология остается последним словом антропологического дискурса Декарта.

Нам же, соответственно, остается лишь обозреть части этого разъединенного дискурса как они есть: «Субъекта», «Тело», или же «Человека-машину», «Страсти», или смешанные явления. Следом за тем, мы попытаемся свести части воедино, чтобы, увидев очертания целого, достичь все же некоторой суммарной характеристики человека Картезия.

А. *Субъект, или субстанциализированное сознание*. Итак, исполнить миссию совершенного познания способна мысль человека, мыслящее Я. Это исходная интуиция и установка Декарта; но с самого начала в эту установку входило и важное дополнение: полноценный исполнитель миссии – только чистая мысль, та, что движется лишь по собственным законам (кои, как мы помним, Божественны и ведут к истине). В обычном же своем бытовании, мысль включает и другие активности, такие как воображение, воля, которые отличны от чистого постижения или понимания (entendement), однако тоже принадлежат к Res Cogitans и противоположны Res Extensa. Таким образом, Я, как Мысль, (Мышление) структурируется в своем содержании. Первая дефиниция в геометрическом изложении Метода гласит: «Под мыслью я понимаю все, что присутствует в нас таким образом, что мы это немедленно и непосредственно сознаем (sommes connaissants). Тем самым, все действия воли, понимания, воображения и чувств суть мысли»[52]. Как видно из этой дефиниции (затем повторяемой в «Началах»), «мыслящий» полюс декартовой дихотомии как широкое понятие, не сводящееся к чистому познающему разуму и объединяющее все мыслительные активности, ближе всего соответствует современному понятию *сознания* – с важною оговоркой, что «мыслящая вещь» Декарта, в отличие от наших представлений о сознании, трактуется как субстанция. Термин же «субъект», равно как и выражение дихотомии в форме «расщепления субъект – объект», еще не употребляются у Декарта, представляя собой позднейшее немецкое при-

[52] Ib. P. 390.

внесение; мы будем пользоваться ими, памятуя о различии между «субъектом познания» и «субъектом сознания».

Не исчерпывая собой сознания, познающий разум есть тем не менее исполнитель высшей миссии сознания, и потому представляет собой его главную и важнейшую составляющую, его raison d'etre. Философская дескрипция его активности, или же конституция познавательного акта, есть средоточие и ядро всей эпистемы Декарта, так что наш долг – описать основные элементы этой конституции. Все когнитивные установки Декарта направлены к идеалу строгого научного познания; однако систематический органон научного познания еще отнюдь не создан в его трудах: пред нами лишь общие черты и отдельные элементы. Выдвинув и усиленно подчеркнув идею необходимости цельного познавательного метода, философ в то же время оставил собственный метод во многом недоочерченным. Прежде всего, это касается выбора общей ориентации, общего типа когнитивного аппарата: должен ли когнитивный процесс ставить во главу угла опытные или же умозрительные критерии и средства? Как мы знаем сегодня, первый путь ведет к познавательной парадигме эмпирической и экспериментальной науки, второй же – к феноменологической парадигме познания как интенционального акта интеллектуального всматривания; и обе парадигмы обладают весьма различными свойствами и сферами применения. Дискурс же Декарта – на распутье. С одной стороны, мыслитель тяготел к изучению явлений природы, («великой книги Мира», как он выражался), к естественнонаучной проблематике, – что неизбежно склоняло к экспериментальной парадигме, но, с другой стороны, в числе его самых стойких убеждений – глубокое недоверие к чувственному опыту, его данным, и столь же глубокое доверие к внутренним нормам и законам чистого разума.

Опытная ориентация была традиционным отличием английской мысли, и поучительно видеть, как во всех контактах Декарта с ее представителями (в дискуссии с Гоббсом по поводу его Возражений на «Медитации», в переписке с маркизом Ньюкаслом) с наглядностью выступает различие мыслительных школ. Декарт-метафизик мешал Декарту-естественнику: прежде всего мешал его мысли развить необходимую и назревшую концепцию *научного эксперимента,* без которой уже не могло продвигаться опытное познание. Мотивы совершенно ясны: в ставимом и проводимом эксперименте чистый разум добровольно соединяется с чувствами, образуя нераздельный умно-чувственный комплекс; тогда как по картезиевой дихотомии разум всегда обязан избегать смешения с чувствами. – Напротив, с феноменологическим руслом у философа нет столь же коренных расхождений, и хотя *все* новоевропейские парадигмы научного познания имеют основания себя возводить к Декарту, однако у парадигмы феноменологической эти основания наиболее весомы. В когнитивных установках Картезия можно и должно видеть дальний прообраз феноменологической теории познания. Даже не всегда дальний: когда во Второй Медитации Декарт вводит понятие «умственного обозревания-обследования» (inspection de l'esprit), которое в ходе познания следует превратить из «несовершенного и смутного» в «ясное и отчетливое», когда он отличает «обозревание умом» и от «видения глазами», и от силлогистического вывода, – он уже определенно протофеноменолог. В целом же, можно согласиться, что пресловутая установка *ясного и отчетливого познания* оставалась у самого Декарта скорее девизом и призывом, по частоте повторений порой походя на заклинание; и феноменологический органон интенционального опыта, наследуя эту установку, вполне адекватно воплощает ее в конкретную, детальную когнитивную процедуру Разумеется, этот органон наследует не только картезианской, но и платонической философии, и в духе последней, он вовсе не разделяет резкого декартова противопоставления мысли и «протяженности», пространства, не отвергая возможности некой ноэтической пространственности и заведомо отвергая дихотомию Res Cogitans – Res Extensa. В целом, здесь перед нами – одна из самых существенных и самых насыщенных линий в дальнейшей истории декартовой эпистемы; но за ее раскры-

тием, которое далеко увело бы от нашей темы, мы должны отослать к «Картезианским медитациям» Гуссерля.

Не представляя собой последовательной дискурсивной реконструкции когнитивного акта, декартова эпистемология тем не менее содержит каркас, базисные элементы такой реконструкции. Большая часть из них уже присутствует в выводе «Первой истины» Картезия, положения Cogito ergo sum. Из элементов, привходящих в дальнейшем, важен, пожалуй, всего один, который следует назвать сразу: вслед за конституцией субъекта (в главном, достигаемой с выводом Первой и Второй истин), Декарт намечает и отвечающую субъекту эпистемологическую перспективу: перспективу, в которой может осуществляться уже не только самопознание, но познание любых вещей. Закономерным образом, это – *субъективистская перспектива,* в которой дескрипция реальности, после установления собственного существования, начинается с вопроса о существовании внешних вещей. Таким путем следует мысль Декарта в заключительных Пятой и Шестой Медитациях, которые открываются характерным исходным тезисом субъективистской перспективы: «Прежде рассмотрения, существуют ли вещи вне меня, я должен рассмотреть их идеи, какими они присутствуют в моей мысли»[53]. Данная логика опять-таки не чужда феноменологической установке, и в развертываемом далее рассуждении Декарта можно даже увидеть некоторую аналогию перехода от чисто субъективистской перспективы к трансцендентальной субъективности.

Переходя от перспективы к самому когнитивному акту, мы видим, прежде всего, что его совершающее орудие, познающий разум, Декарт трактует самым традиционным образом, в зрительно-световой метафоре, укоренившейся еще до Аристотеля: это – «природный свет», la lumiere naturelle, который «естественно присутствует в наших душах». Он не находит нужным анализировать его, сближая, тем самым, с непосредственно понятными данностями, «внутренними свидетельствами» сознания (о которых скажем чуть ниже); но все же в одном из писем мы найдем не столь односложную характеристику: «Я различаю два вида природных наклонностей (instincts): одна наклонность присуща мне как человеку и является чисто разумной; это природный свет, или intuitus mentis, и им одним лишь стоит гордиться. Другая же принадлежит нам, равно как животным, и является неким стремлением (impulsion) природы к сохранению нашего тела, получению телесных удовольствий и т. п.; и ей отнюдь не всегда должно следовать»[54]. Что касается самого осуществления акта, то наиболее детально Декарт характеризует его начальные стадии, соответствующие установке радикального сомнения. О ней мы уже говорили выше; но надо сейчас добавить, что к этим же начальным стадиям относится и еще один фактор, который Декарт явно включил в конституцию акта, лишь отвечая на возражения по поводу своего вывода Cogito. Этот фактор – еще одно немаловажное ограничение установки сомнения, помимо уже отмеченных: Декарт принимает, что в сознании присутствуют некоторые изначальные и несомненные истины, которые весьма существенны для всякого акта познания, но сами не нуждаются ни в выводе, либо доказательстве, ни даже в дефиниции, поскольку «понятны» сами по себе и из себя, без обращения к другим вещам. В первую очередь, к таким истинам принадлежат те, что необходимы для вывода Cogito: что такое сама мысль, существование, сомнение. Декарт впервые утверждает их специфический статус в Ответах на Шестые Возражения, заявляя, что они познаются «внутренним знанием, которое всегда предшествует знанию обретенному и которое присуще каждому»[55]. Позднее в письме к Арно он добавит в их ряд также связь тела и души, при этом слегка иначе характеризуя их природу: «Что не телесная душа может двигать тело, показывается не каким-либо рассуждением или сравнением, а повседневным

[53] Ib. P. 310.

[54] *Id.* Lettre a Mersenne de 16.X.1639. Loc. cit. P. 1060.

[55] *Id.* Méditations. Loc. cit. P. 527.

опытом, самым очевидным и достоверным; это одна из вещей, которые известны сами по себе и только затемняются, когда мы хотим объяснить их другими вещами»[56]. Наконец, наиболее подробная характеристика – в диалоге «Разыскание истины». Здесь философ прямо утверждает подобные данности сознания как особый род вещей: надо «отличать вещи, что нуждаются в дефиниции, от тех, которые могут быть поняты сами по себе». И здесь же – относительно «ясное и отчетливое» описание их природы: «Что такое сомнение, мысль, существование… невозможно узнать… иначе как самому по себе и убедиться в этом знании иначе как по собственному опыту, с помощью того сознания или внутреннего свидетельства, которые каждый находит в себе, когда рассматривает что-либо… Чтобы знать, что такое сомнение и мысль, достаточно сомневаться и мыслить. Это научит нас всему, что на сей счет можно знать, и даже скажет нам больше, чем самые точные дефиниции»[57]. Это неплохо сказано, но, конечно, позиция философа здесь зыбка и оспорима: он не оградил введенный им род вещей никакими критериями и границами – и, допустив, что существует некий фонд вещей, которые «понятны сами по себе», по сути, открыл возможность кому угодно включать туда что угодно.

Также уже с начальных стадий когнитивного процесса проявляется хорошо известная установка декартовой эпистемологии: полное отрицание «аргументации от авторитета», недопущение любой опоры на предшествующую традицию мысли. Картезию свойственно скептическое, если не прямо пренебрежительное отношение ко всем прошлым и настоящим мыслителям и их достижениям. В «Письме к переводчику», помещаемом перед текстом «Начал», он резюмирует всю историю философии весьма в стиле характеристики граждан города N Собакевичем: «первые и главные» философы – Платон и Аристотель, и они равно не достигли ничего определенного (certain), с тою лишь разницей, что Платон это честно признавал, тогда как Аристотель пытался выдавать шаткое за прочное; в последующие же века «те, что хотели быть философами, по большей части слепо следовали за Аристотелем»[58]. Но смысл указанной установки слабо связан с этим историческим скептицизмом или нигилизмом, он лежит глубже. Уже на первых страницах «Метода» Декарт заявляет: «Ни на один момент я не должен удовлетворяться мнениями других»[59]: и суть – в этом. В конечном счете, дело не в том, насколько бесспорны выводы Аристотеля или Платона, но в том, что выводы – *мнения других,* они получены ими, а не самим Картезием, – и потому не принадлежат к выстраиваемой им *перспективе субъекта.* Принадлежит же к ней только то, что его собственный познающий разум усмотрел ясно и отчетливо – и это означает, что любое положение, чтобы быть принятым этим разумом, должно быть воспроизведено им самим, вместе со всем своим выводом. – Так негативная установка по отношению к философской традиции оказывается существенно позитивным и конструктивным элементом конституции когнитивного акта в субъективистской перспективе.

Вместе с тем, за этою установкой проступает и некоторая серьезная проблема. Декарт подверг деконструкции когнитивную валидность философской традиции, увидев традицию, как «мнения других», и мы признаём, что это законная позиция субъективистской перспективы. Однако, как сразу ясно, такая позиция может идти гораздо шире: точно на том же основании, в субъективистскую перспективу не должен включаться любой опыт «других», если только он не воспроизведен заново и самостоятельно в собственном опыте субъекта. (Сам Картезий отверг бы такую экстраполяцию, поскольку считал, что его Метод не следует распространять за пределы сферы научного познания, где должен сохранять права лишь обы-

[56] *Id.* Lettre à Arnauld de 29.VII.1648. Loc. cit. P. 1308.

[57] *Id.* Recherche de la verité par la lumière naturelle. Loc. cit. P. 898–899.

[58] *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 561.

[59] *Id.* Discours de la Méthode. Loc. cit. P. 144.

денный здравый смысл; но с философской точки зрения, он здесь проявлял непоследовательность, и экстраполяция законна). В итоге, мы обнаруживаем, что строгое, последовательное проведение выдвинутых Декартом когнитивных принципов ведет, вообще говоря, к обособленности и отъединенности познающего субъекта от всех «других», к исчезновению у него базы общих, разделяемых с «другими» понятий и позиций, т. е. базы для межчеловеческой общности и общения. Иными словами, здесь в острой форме появляется сакраментальная «проблема Другого», оказавшаяся в центре поисков европейской философии последних лет. При этом, появление проблемы следует ставить в связь отнюдь не с гносеологией Декарта как таковой, но со всей магистральной линией развития западной мысли о человеке: уже и «человека Боэция» мы характеризовали как шаг в направлении декартовой концепции субъекта; а постдекартова метафизика (при решающем участии Канта, но не забудем и Беркли) полностью реализовала заложенные в этой концепции возможности законченной и совершенной субъективистской перспективы. Как известно, философского субъекта, созданного этою линией, сегодня уже постигла смерть; и в числе основных причин, он пал также и жертвой собственного совершенства: его субъективность была настолько чистой и полной, что в рамках его конституции никакого удовлетворительного решения проблемы Другого, или же проблемы интерсубъективности, достичь не удалось. Ниже нам еще предстоит обсуждать этот узел проблем.

Далее, пора указать фактор, который всегда усиленно заботит Декарта: предупреждение, выявление, исправление ошибок и искажений в процессе познания. Они возможны, разумеется, во всем ходе когнитивного акта, но особенно важно уделить им внимание вначале, пока они не принесли непоправимых последствий. Картезий говорит много об ошибках; демонстрация негодности прежнего подхода к познанию, как чреватого всяческими ошибками, входит в само назначение его Метода, в его «весть». Возможные ошибки (искажения, заблуждения, погрешности…) весьма разнообразны, но есть один их главный и безусловный источник. Это – неучет фундаментальной дихотомии: несоблюдение познающего орудия, способности понимания, постижения (entendement) в должной чистоте, в изоляции от замутняющего воздействия телесно-чувственной реальности. Опасность такого воздействия существует постоянно, поскольку, согласно Декарту, способность постижения у человека имеет тройственную структуру: наряду с высшей, и даже Божественной, способностью чисто интеллектуального постижения (intellection, conception), она включает две низшие способности, воображение и чувственное восприятие (перцепции, «чувства»); и если первой способности отвечает активность разума, остающегося в своей сфере, то в действиях воображения и чувств разум входит в связь с противоположным полюсом дихотомии, телесной природой. Но лишь пребывая в собственной сфере, разум может надежно рассчитывать на достижение ясного и отчетливого, достоверного знания! Данные же воображения и чувств несут на себе свойства телесных стихий, где все темно и смутно, спутано и неоднозначно; и некритическое включение, примешивание этих данных к деятельности разума – важнейший источник когнитивных ошибок. Вновь и вновь Декарт поднимает, муссирует тему об ошибках и искажениях, присущих данным воображения и чувств, перебирает набор примеров, когда эти данные обманывают… Тема, казалось бы, очень не нова, начиная с Аристотеля, к ней обращались многие, и едва ли найдешь философа, который стоял бы за слепое доверие к чувствам, а тем паче, к фантазиям воображения, – чего же стулья ломать? Но для Картезия тема наполнена новым смыслом, новой принципиальностью: теперь здесь – один из главных аргументов в пользу его дихотомии, в пользу невозможности достоверного познания без радикального отделения «мыслящего» от «протяженного». Шестые Возражения на «Медитации» оспаривают тезис о большей достоверности понимания, нежели чувственных восприятий; и, парируя, он углубляет анализ чувственного восприятия, выделяя в его строении три ступени (мы опишем их ниже, говоря о чувствах в завершение конституции

субъекта). – Итак, ошибки, вносимые в познание чувствами и воображением и придающие продукту познания свойства материальных стихий, смутность и темноту, – вот основной и важнейший вид ошибок, который должна учитывать конституция когнитивного акта.

Декарт указывает также и ряд других видов. Большая часть из них рассматривается в конце первой части «Начал», где названия глав образуют как бы сжатый перечень: «71. Первая и главная причина наших ошибок – детские предрассудки… 72. Вторая же в том, что мы не можем забыть эти предрассудки… 73. Третья в том, что наш дух утомляется, внимательно следя за всеми предметами суждения… 74. Четвертая в том, что мы передаем мысли словами, которые выражают их неточно»[60]. Обсуждение этих видов ошибок не несет уже для философа столь важной идеологической нагрузки, но ценно для нас тем, что здесь становится конкретней и содержательней его концепция сознания. Мы видим, что представлениям детства с их стойкостью придается чрезвычайное значение; Декарт замечает, что если ошибки от воображения и чувств носят характер «замутнения» Природного Света, то предрассудки детства несут его «ослепление». Он также затрагивает в связи с ошибками и тему внимания, концентрации разума, находя, что «трудней всего для души, когда она сосредоточивается на чисто умопостигаемых предметах, которые не воспринимаются ни чувством, ни воображением»[61]; причем и здесь причина связана с детством: она в том, что изначально, в детстве, у человека имеются только две низшие способности постижения; и т. д. Разбираемый перечень отнюдь не объявляется исчерпывающим; философ понимает и признает, что ошибки и заблуждения могут вкрасться неисчислимыми путями. Так, ко многим заблуждениям ведут страсти: к примеру, «любая страсть представляет нам то благо, к которому она стремится… гораздо бóльшим, чем в действительности»[62]. Обсуждает также Декарт ошибки памяти и их роль, и еще некоторые другие, – так что в итоге, анализ ошибок познания составляет у него, пожалуй, наиболее разработанный раздел в конституции когнитивного акта.

Напротив, центральная часть этой конституции, где должен быть представлен сам когнитивный механизм, который производит продукт познания, удовлетворяющий заданным критериям, не получает у Картезия систематической разработки. Тем не менее, основные принципы этого порождающего механизма все же присутствуют у него, хотя их роль и не акцентирована. Именно, в качестве таких принципов можно рассматривать выделенные нами выше «феноменологические» элементы. В основе их – понятие inspection de l'esprit (что можно передать и как интеллектуальное всматривание) и в целом, они приближают декартов когнитивный акт к интенциональному акту. Далее, существенная особенность механизма – его чисто интеллектуальный характер: если Гуссерль включит воображение в круг способностей, участвующих в интенциональном акте, то Декарт, как мы говорили, усиленно отрицает всякую положительную когнитивную роль воображения и чувственного восприятия. Детальный анализ познавательного акта во Второй Медитации приводит к выводу: «Его [познаваемого предмета, куска воска] восприятие, или точнее, действие, которым его апперципируют (on l'aperçoit), не есть ни зрение, ни осязание, ни воображение, и никогда ими не было, хотя вначале и представлялось так, – но исключительно умственное узрение, которое может быть несовершенным и смутным, каким было вначале, или же ясным и отчетливым, каким стало теперь, в зависимости от того, меньше или больше направлено мое внимание на те вещи, которые в нем присутствуют и составляют его»[63]. Как видим, в качестве решающего когнитивного фактора Декарт здесь указывает внимание, которому в феноменологическом органоне будет отведена самая значительная роль. Наконец, итог когнитивного акта фило-

[60] *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 606–609.

[61] Ib. P. 608.

[62] Lettre a Elisabeth, princesse de Boheme, de 1. XL 1645. Loc. cit. P. 1203.

[63] *Id.* Méditations. Loc. cit. P. 281.

соф описывает более подробно, в особенности, в «Началах»: это – обретенная несомненная и достоверная истина, знание ясное и отчетливое, etc. Но, как часто бывает, большая подробность не совсем на пользу предмету: детализация видов и свойств истины отчасти заслоняет ведущую интуицию, согласно которой акт познания в своем итоге воспроизводит предмет в форме полной реконструкции ансамбля его смысловых, или эйдетических содержаний. (Эта интуиция выступает наиболее явно в трактовке объективного знания («Начала», 1, 45–46), приведенной частично выше). В целом же можно заключить, что у Картезия остается совсем немного до того, чтобы конституция когнитивного акта приняла законченную форму прогрессивно продвигающегося, все более прецизионного интеллектуального фокусирования.

* * *

Чтобы продвинуться от конституции когнитивного акта к полной конституции субъекта, напомним строение картезианского субъекта-сознания, каким оно представлено в Первой книге «Начал». По Декарту (как позднее по Канту, в целом, повторяющему Картезия), деятельность мышления двоякого рода: «Все способы мышления могут быть сведены к двум общим, один из которых заключается в апперцепции посредством понимания, а другой – в вынесении решений посредством воли. Поэтому чувствовать, воображать и даже постигать чисто интеллигибельные предметы – все это суть лишь разные способы апперцепции; тогда как желать, испытывать отвращение, убеждаться, отрицать, сомневаться суть разные виды воления»[64]. Суждение же, по Декарту, – синтетический акт, в котором совместно участвуют и воля, и постижение. Нет нужды повторять здесь классическую и общеизвестную картезианско-кантовскую трактовку отношения разума и воли, но стоит все же указать наиболее существенные для Картезия моменты. Во-первых, воля по самой своей природе есть свободное начало, для Декарта (как и в русском языке) она почти синоним свободы, и эта свобода воли (libre arbitre), составляющая «главное совершенство человека», принадлежит к числу обсуждавшихся выше непосредственных данностей разума и опыта, не требующих вывода или доказательства. Затем, сфера воли (та сфера, где воля может осуществлять себя, вынося решения) совпадает со всем горизонтом сознания – и тем самым, она несравненно шире сферы разума, которая объемлет предметы, доступные пониманию. Говоря проще, мы вольны решать во множестве ситуаций и областей, где вовсе не обладаем пониманием. Здесь, по Декарту, коренится одна из главных причин ошибок и неверных действий человека; но философ сразу же предлагает и способ, как ее устранить. «Мы никогда не совершим ошибки, если будем судить лишь о том, что постигаем ясно и отчетливо»[65]; а потому рецепт правильного поведения состоит в координации воли с разумом: «Природный свет учит нас, что понимание всегда должно предшествовать решению воли»[66].

Этот третий момент в декартовой трактовке воли становится ключевым положением в развитии *этики* Декарта. Занимая довольно малое место в его учении, она умещается почти всецело в рамки проблематики воли и разума. Как мы уже можем ожидать, этический дискурс также подвергается встраиванию в гносеологизированную субъективистскую перспективу. Необходимые предпосылки для этого доставляет тезис: «Воля человека такова, что по своей природе может стремиться только к добру»[67]. В «Геометрическом изложении» Метода данный тезис включен в число «аксиом» и выражен более развернуто: «Воля направляется свободно и добровольно (ибо такова ее сущность), но при этом безошибочно, к добру, кото-

[64] *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 585.

[65] Ib. P. 590.

[66] *Id.* Méditations. Loc. cit. P. 307.

[67] Ib. P. 536.

рое ясно познано ею»[68]. Тезис означает, что Декарт примыкает к традиции, идущей от Августина и трактующей зло чисто привативно, как недостачу в наличии добра; но, неуклонно воплощая свою эпистему, философ переводит эту классическую позицию в гносеологическое измерение, так что зло у него – недостача *знания о добре.* Коль скоро воля заведомо стремится к добру, зло и грех могут твориться лишь по незнанию, в порядке ошибки: «Я простираю ее [волю] на те вещи, которых не понимаю; с легкостью заблуждаясь меж них, она принимает зло за добро, или ложное за истинное. И вследствие этого я ошибаюсь и грешу»[69]. Как видим, понятие греха, этического проступка, также переводится в гносеологический дискурс: грех – вид ошибки в познании, и как зло, так и грех равно проистекают из несовершенных познавательных актов. Такую позицию верно передает краткая формула, встречаемая у Декарта: «достаточно правильно судить, чтобы правильно поступать». Формула вызвала обвинения теологов, увидевших в ней пелагианство, утверждение достаточности собственной воли человека для спасения; и Декарт парировал обвинения обычным своим приемом, указав, что его рассуждения не заходят на территорию теологии: «То “правильно поступать”, о котором я говорю, относится не к области теологии, где говорят о благодати, а только к моральной и натуральной философии, где благодать не рассматривается»[70]. – В целом же, этический дискурс очень бегло очерчен у Декарта. Лишь незначительно детализируясь в учении о страстях, он оставляет в стороне большинство этических апорий и принципиальных проблем. Вершина дискурса, понятие добра, не подвергается анализу; любовь не рассматривается как этический принцип, оставаясь вне этики – равно как этика вне любви – и мы можем лишь заключить, что для мысли Картезия, этика – весьма побочная тема.

Оставшиеся элементы в конституции Субъекта, воображение и чувственное восприятие, включаемые Декартом в состав способности постижения, отчасти уже обсуждались нами при описании конституции когнитивного акта. Их негативная роль в этой конституции, как факторов, «замутняющих Природный Свет», – основной момент в их трактовке у Картезия; к нему достаточно добавить немногое. Что касается воображения, то нам следует осмыслить характерную черту, кратко отмеченную выше: Декарт не признает за воображением никаких положительных функций и возможностей в процессе познания – и это прямо расходится не только с обычными представлениями о «творческой роли воображения», но и с конституцией интенционального акта в феноменологии, где, по Гуссерлю, «свободная фантазия» доставляет интеллектуальному всматриванию модели, примеры, образцы, используемые для достижения ясного и отчетливого узрения смыслового облика предмета познания. Сюда присоединяется еще то, что в своем собственном дискурсе Декарт активно использует эвристический прием, который сегодня именуется «мысленным экспериментом» и заключается в анализе искусственных ситуаций, создаваемых в воображении специально для демонстрации или проверки тех или иных положений. При этом, его «мысленные эксперименты» включают ситуации как укладывающиеся, так и не укладывающиеся в рамки эмпирической реальности (пример первых – превращения куска воска во Второй Медитации, пример вторых – искусственные миры, где развертываются «Трактат о свете» и «Трактат о человеке»). – Из вопросов, встающих здесь, легче всего объясняется неприятие идеи «творческого воображения»: эта идея действительно не входит в органон научного познания (а входит лишь в более широкую картину, объемлющую процессы рождения новых идей и теорий). Вопросы же о «мысленных экспериментах» и о роли воображения в интеллектуальном всматривании глубже и интересней. Мы начинаем видеть не только близость, но и отличия в декартовой и гуссерлевой когнитологии: эти отличия лежат там, где консти-

[68] Ib. P. 395.

[69] Ib. P. 306.

[70] *Id.* Lettre a Mersenne de 27. IV. 1637. Loc. cit. P. 963.

туция интенционального акта примыкает к руслу платонизма. «Свободная фантазия» Гуссерля должна доставлять детали к смысловой картине, эйдосу, конструируемому в умном пространстве, – и тем самым, она связана именно с платоническими элементами указанной конституции. Но Декарт мыслит интеллектуальное всматривание, работу Природного Света, более позитивистски, без примеси платонизма, – и в его конституции когнитивного акта «свободная фантазия» не нужна. В его упрощенном понимании, «воображение… есть не что иное как определенное приложение познавательной способности к телу, которое теснейше (intimement) присутствует в ней»[71], и если для платоника воображение уносится в умный мир, то для Декарта эта направленность на тело, замутняющая познание, всегда остается главной и решающей чертою воображения. Геометрическое воображение не является исключением, ибо геометрические фигуры – отнюдь не идеальные образы в умопостигаемом мире: имея протяженность, они принадлежат к телесному полюсу дихотомии (давая, тем самым, яркий пример различия Платоновой и декартовой дихотомий). Поэтому Декарт, чтобы включить геометрию в орбиту своего Метода, делает ее аналитической, обращает от фигур к уравнениям. И в свете сказанного, мы можем также сделать догадку, что и его «мысленные эксперименты» в его глазах не были деятельностью воображения: вероятно, он предпочитал относить их к чисто интеллектуальной активности, считая, что оперирует в них не телами, а уже идеями тел, что, как известно, у него, в отличие от Платона, означало понятия.

Наконец, чувственные восприятия подходят уже вплотную к границе субъектной сферы: это та часть «мыслящей вещи», которая тесней и ближе всего соприкасается и взаимодействует с «вещью протяженной». Поэтому в теме о чувствах у Декарта уже присутствует в качестве существенного аспекта анализ *физиологии чувств.* Этот аспект входит и в дефиницию чувственного восприятия, данную в «Началах»: «Мы называем чувствами, или же восприятиями наших чувств… различные мысли нашей души, происходящие непосредственно из движений, которые возбуждаются в мозгу путем передачи по нервам»[72]. Трактуя чувства как «мысли», феномены сознания, Декарт, в первую очередь, озабочен их отличением и отделением от возбуждающих их материально-пространственных факторов. Здесь его описание достигает известной убедительности и, в общем, принципиально не расходится с современными представлениями. Рецепторы, которыми снабжены органы чувств, реагируют на определенные виды явлений «протяженной» реальности тем, что формируют сигналы, импульсы возбуждения; сигналы передаются по нервам в мозг; будучи там восприняты, они вызывают те или иные реакции сознания, или «мысли». При этом, как усиленно настаивает философ, события на разных концах нервного канала коммуникации связаны меж собой только причинно-следственным отношением и никак иначе; по своей природе и свойствам, исходный эмпирический феномен и проистекающий феномен сознания не имеют ничего общего между собой. Нам понятен этот усиленный акцент: Декарт снова на страже дихотомии. Его описание, повторим, убедительно, причем, нарочито употребляя современную терминологию (рецепторы, сигналы, канал коммуникации), мы хотим подчеркнуть, что весь этот понятийный арсенал, по сути, уже имеется у Декарта, и даже не очень имплицитно. Пред нами один из примеров нового научного сознания в действии.

При всем том, в этой трактовке чувств – как и далее, в трактовке страстей – декартова фундаментальная дихотомия, конечно же, оказывается под вопросом. Оба рода явлений в самой своей природе и структуре соединяют оба полюса дихотомии, принадлежа и «мыслящему», и «протяженному», осуществляя их связь. Декарт, разумеется, анализирует эту связь (пример чего мы только что видели); но, направляя анализ на ее конкретный механизм и особенности, он полностью обходит более общий и кардинальный «кантианский» вопрос: *Как*

[71] *Id.* Méditations. Loc. cit. P. 318.

[72] *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 654.

возможна эта связь? Меж тем, его учение, несомненно, рождает такой вопрос. В начальных разделах этого учения все усилия прилагаются к тому, чтобы убедить в предельной дистанцированности двух природ, их абсолютном различии, в полном отсутствии у них общих свойств, вообще – чего бы то ни было общего, и в том числе, общей почвы, общей сферы действия. Тем самым – приходится заключить – для них нет и никакого места встречи, нет самой возможности встречи. В самом деле, о какой встрече может идти речь, если «протяженное» существует исключительно в пространстве, а «мыслящее» не имеет никакого отношения к пространству?

История, однако, необратима, и мысль Декарта не следует кантианской логике. В данном пункте в ней побеждает логика обыденного сознания: связь Тела и Души существует самоочевидным образом, и философу надлежит показывать и доказывать лишь то новое и непривычное, что он утверждает: а именно, полную противоположность этих двух природ. Что же касается связи, то, коль скоро сам факт ее не нуждается в доказательстве, философу остается лишь описать ее и разобрать, какова она есть. Не в сочинениях, а только в позднем письме к Арно мы нашли процитированные выше (см. прим. 29) лаконичные строки о существе одного из видов связи Души и Тела: способность Души двигать Тело Декарт относит к разряду непосредственных данностей сознания, не требующих ни доказательства, ни объяснения. О самой же связи как таковой никаких философских суждений нет, и метафизический вопрос о ее возможности не возникает у философа. Тема о связи взаимно противоположных природ, «мыслящего» и «протяженного», не получает метафизической постановки, а переводится или соскальзывает в эмпирический дискурс, начинаясь сразу с чисто эмпирического постулата: «Хотя душа соединяет нас со всем телом, она совершает свои главные функции в мозгу»[73]. Этот неоднократно повторяемый постулат в «Страстях души» получает подробную детализацию, характер которой ясен из названия главы: «31. О том, что в мозгу существует малая железа, в которой душа совершает свои функции более непосредственно (plus particulièrement), чем в других частях [мозга]»[74]. Названная «малая железа» есть пресловутый conarium, шишковидная железа (эпифиз), с которою связана долгая и бесславная история псевдонаучных спекуляций. Обсуждая учение о страстях, мы еще столкнемся с ней, а сейчас лишь заметим, что, постулируя такую локализацию или «седалище» (siege) для «мыслящей вещи», Декарт вновь оставляет в стороне рождаемые постулатом метафизические вопросы: становится ли мозг (или conarium) седалищем души в силу воления последней или в силу неких своих особых свойств? И какими особенными свойствами должна обладать некая точка пространства, чтобы «в ней совершались главные функции» радикально непространственной души? И насколько оправданно само утверждение этой радикальной непространственности, если душа имеет «седалище» в очень определенном месте пространства и все ее главные функции пространственны? – и т. д.

Как видим, проблематика чувственных восприятий у Декарта не менее связана с Res Extensa, нежели с Res Cogitans. Но прежде чем прямо обратиться к противоположному полюсу дихотомии, отметим еще несколько моментов этой довольно обширной у него проблематики. В небольшом подразделе в конце «Начал», Декарт дает ей сводное изложение, начиная с классификации чувств: пять перцептивных модальностей именуются здесь «внешними чувствами» и подразделяются по «тонкости» (самая тонкая – зрение, самые грубые – осязание и вкус); к ним он добавляет два «внутренних чувства», первое из которых – совокупность всех естественных потребностей, второе же – совокупность «страстей» (радость, печаль, любовь, гнев…). Здесь же дан и анализ каждого из семи чувств, сводящийся целиком к описанию их физиологических механизмов и включающий в себя

[73] Ib.

[74] *Id.* Passions de l'ame. Loc. cit. P. 710.

известную долю примысливания и фантазий (элемент, который получит наибольший простор в учении о страстях). Этот анализ интересен для нас лишь тем, что дополнительно иллюстрирует, как представлял философ смешанные явления, «междумирье» своей дихотомии; но есть и такие моменты в теме чувств, что заслуживают упоминания по существу В Ответах на Шестые Возражения Декарт дает содержательную характеристику структуры чувственного восприятия, охватывающую уже не только физиологию. Он выделяет три ступени этой структуры, из которых две первые отвечают вышеописанному передаточному механизму восприятия (внешнее воздействие на телесный орган и непосредственная реакция сознания на дошедший импульс), тогда как третья осуществляет оценку, интерпретацию данных разумом на базе всего предшествующего опыта: она «объемлет все суждения, которые мы, начиная с детства, привыкли делать об окружающих вещах на основе производимых ими впечатлений или движений в органах чувств»[75]. Понятно, что добавление этой ступени – ценное углубление трактовки чувств. И наконец, весьма стоит отметить сжато развитую Картезием мысль о существовании порога, «предела разрешения» чувственных восприятий и о том, что этот порог не должен стать пределом познания. Исходя из своей идеи бесконечной делимости всего протяженного, он замечает, что за некоторым пределом части тел неизбежно делаются слишком малы, неуловимы для чувств; однако разум может и должен «судить о том, что происходит в этих малых телах… по примеру того, что происходит в телах, нами воспринимаемых,… и таким путем осмыслить все, что существует в природе»[76]. Познание чувственно воспринимаемых тел должно происходить с помощью законов геометрии и механики, справедливость которых отнюдь не ограничена порогом чувственных восприятий. Перед нами – явно поставленная задача изучения микромира; и когда философ открывает разуму этот новый горизонт, в его тоне звучит подлинный ренессансный пафос познания: «Я полагаю, что не желать выйти за пределы зримого значит наносить человеческому разумению большой вред»[77].

Со всем сказанным, в конституцию Субъекта осталось добавить всего единственный пункт, но этот единственный – из важнейших. Изредка употребляя этот термин, мы пока откладывали его обсуждение: декартов субъект, «мыслящая вещь» – *субстанция.* В историческом контексте, это положение видится естественным и неизбежным, само собой разумеющимся: ничего иного не содержала и не подсказывала философская традиция. Но ведь мысль Декарта сразу поставила себя в особое положение! Она отвергла всякую подсказку, всякую базу традиции и объявила, что принимает в свой состав не «мнения других», а исключительно плоды собственного ясного и отчетливого усмотрения. В рамках такой позиции, положение о субстанциальности «мыслящего» априори могло и не приниматься, и его принятие – философское решение Декарта, показывающее пределы его обновления дискурса и его независимости от традиции. Значение этого решения для путей европейской мысли – и собственно в философии, и в антропологии – весьма велико и будет еще обсуждаться нами. Сейчас же мы лишь рассмотрим декартов концепт субстанции в его приложении к субъекту.

Нельзя сказать, что Декарт попросту воспринял существовавшее до него понятие субстанции, уже оттого, что это понятие заметно варьировалось (как мы, в частности, видели при обсуждении субстанции у Боэция). В его трактовке, понятие несет уловимую печать его учения, печать гносеологического поворота философского дискурса. В самом деле, вот дефиниция, данная им в Геометрическом изложении: «Всякий предмет, в котором, как в своем подлежащем (sujet) непосредственно пребывает или чрез посредство которого суще-

[75] *Id.* Méditations. Loc. cit. P. 539.

[76] *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 664.

[77] Ib. P. 663.

ствует некоторый постигаемый нами предмет, т. е. некоторое свойство, качество или атрибут, реальную идею коего мы имеем в нас, именуется субстанцией»[78]. С одной стороны, мы здесь вполне в русле классической этимологизирующей трактовки (субстанция = sujet = подлежащее); однако эта трактовка теперь встроена в объемлющий контекст процесса познания, в котором главная инстанция – познающий разум, субъект. По сравнению с дискурсом Аристотеля, как равно и Боэция, роль субстанции оказывается более формальной и служебной: она требуется для инвентаризации продуктов познания, т. е. всевозможных свойств явлений – как *то, что способно быть носителем, «седалищем» свойств,* как подлежащее или «имя существительное» в грамматике философского дискурса, к которому могут относиться атрибуты, «прилагательные». К такому смыслу понятия толкает и пояснение, следующее сразу за дефиницией: «Ибо у нас нет никакой иной идеи субстанции, точно говоря, кроме того, что она – это вещь, в которой формально существует то, что мы постигаем или то, что объективно присутствует в какой-либо из наших идей»[79]. Этимологической, или «грамматической» дефиниции, как известно, равносильна другая столь же традиционная дефиниция субстанции как самодовлеющего сущего; и ее мы также находим у Декарта: «Когда мы постигаем субстанцию, мы постигаем лишь вещь, существующую таким образом, что для своего существования она нуждается лишь в себе самой»[80]. В такой форме – напомнили философу – дефиниция имеет теологическую некорректность; и он охотно сделал в сторону теологии реверанс, ничуть не вредящий его деистической установке: субстанция нуждается для своего существования лишь в себе самой – и, конечно же, в изволении (concours) Бога. Сам Всевышний – единственная субстанция, для которой дефиниция справедлива без оговорки; и все устроение реальности по Картезию объемлется тремя основоположными субстанциями: Бог – Дух («субстанция, главный атрибут и природу которой составляет мышление») – Тело.

Понятие субстанции дает большие удобства в проведении философских рассуждений, открывая широкие возможности для формализации философского дискурса, превращения его в алгебру понятий. Ко времени Декарта, философия знала это уже давно; но она еще недостаточно знала и сознавала, что платой за удобство оказывается бесплодие философии, утрата дискурсом творческой, порождающей способности. К чести Картезия, роль схоластической алгебры субстанций в его дискурсе невелика[81]. В частности, это сказывается в том, что деления Я на более частные субстанции он не вводит: ни воля, ни понимание (апперцепция), ни виды апперцепции (интеллектуальное познание, воображение, чувства) не квалифицируются им как отдельные субстанции, но выступают как активности, или же предикаты Духа как единой субстанции.

В. ***Тело-Машина***. При изучении субъекта, фундаментальная дихотомия Декарта привлекается им постоянно, анализируясь, по преимуществу, в своем духовном полюсе. Тема о теле, телесности человека также открывается обращением к дихотомии, однако теперь пристальнее рассматривается ее «протяженный» полюс. Прежде всего, вновь и вновь категорически подчеркивается непричастность тела к мышлению: «Тело не может мыслить… Мнение, что части мозга участвуют вместе с духом в образовании мыслей, не основано ни на

[78] *Id.* Méditations. Loc. cit. P. 391.

[79] Ib.

[80] *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 594.

[81] Мы указали бы, пожалуй, всего один важный пункт в учении Декарта, где существенно используются манипуляции субстанциями: это как раз доказательство дихотомии, совершенного различия мыслящей и протяженной субстанций. Не раз повторяемое, оно всегда имеет своим ядром положение, сформулированное в Геометрическом изложении как Дефиниция X: «Две субстанции реально различны, если каждая из них способна существовать без другой».

каких положительных доводах»[82]. Однако декартова дихотомия несет в себе не только отрицательные, но и важные положительные утверждения о теле. Как равноправный полюс дихотомии, тело – самостоятельная субстанция, т. е. существование тела не зависит ни от каких внешних для него инстанций в тварном мире, и в первую очередь – сюда и направлено острие тезиса! – не зависит от противоположного полюса дихотомии, Духа, Я. Но что такое «существование тела»? Как полюс дихотомии, «тело» означает *все в человеке, что не есть мышление,* – и оно понимается, тем самым, отнюдь не как одна лишь материя телесности, или совокупность телесного состава человека, но как телесность деятельная, функционирующая, как тело с работой всех его внутренних систем (коль скоро эта работа не есть мышление). Соответственно, «существование тела» есть нормальное, обычно наблюдаемое существование живого тела, попросту говоря, *жизнь тела: но только с исключением всех проявлений мышления.* В силу дихотомии, подобное существование не только возможно, но именно оно и есть – род, способ существования телесной субстанции. «Если бы в нем [теле] не было никакого духа, оно не прекратило бы никаких видов движений, какие совершает сейчас, когда оно движимо не приказаниями воли (тем самым, и не посредством духа), а только посредством системы своих органов»[83]. Очевидно существенное отличие от Аристотеля и всей восходящей к нему традиции: дух (душа) не требуется, чтобы сделать тело «одушевленным», живым; душа – источник не самой подвижности тела, а только некоторых его избранных активностей. По современным представлениям, это близко к тому, чтобы относить центральную нервную систему к одному полюсу дихотомии, а систему вегетативную – к другому. Можно тут вспомнить одну цитату, принадлежащую еще позапрошлому столетию: «Вопрос о взаимодействии духа и материи есть, как всякому известно, больное место картезианского дуализма»[84].

Итак, анализ телесного полюса дихотомии приводит к любопытным выводам. По ближайшем рассмотрении, этот полюс предстает как оригинальный философский конструкт: тело человека, полностью действующее, живущее, однако взятое вне мышления, лишенное мышления. Этот конструкт и есть знаменитое *тело-машина,* декартова идея тела. «Я рассматриваю тело человека как машину, построенную и состоящую из костей, нервов, мышц, вен, крови и кожи»[85]. Нам понятна теперь философская основа этого тезиса. Практическим же воплощением его служит «Трактат о человеке», представляющий собой детальную дескрипцию картезиева конструкта, тела-машины в его работе. Как физиологическая модель середины 17 в., конструкт имеет сегодня лишь узкий историко-научный интерес, и для нас нет никаких причин входить в его содержание. Отметим только, что для Декарта, для его научных позиций, имела немалое значение сама машинность, т. е. механичность модели: построение полного механического описания человеческого организма, со всеми его функциями, было несомненным триумфом механики как Универсальной Науки о Мире. Но и механицизм Картезия нам незачем обсуждать подробней; нас занимают лишь философско-антропологические аспекты декартова подхода к телу.

Прежде всего, выяснив декартовскую идею тела, мы можем до конца уяснить и общее отношение философа к телесной стихии. Уже подчеркнутая «антиантропологическая» установка рассечения человека со всей определенностью ставит его мысль в русло дуалистической антропологии. В этом древнем русле, едва ли не древнейшем из всех, идущем от орфиков и пифагорейцев, все учения и концепции противопоставляли дух или душу телу, плоти,

---

[82] *R. Descartes.* Méditations. Loc. cit. P. 368–369.

[83] Ib. P. 329.

[84] *Вл. С. Соловьев.* О грехах и болезнях // Он же. Соч. в 2-х тт. т. 1. М., 1989. С. 527.

[85] *R. Descartes.* Méditations. Loc. cit. P. 329.

возвышая первое над вторым и соревнуясь между собой в резкости их противопоставления; причем основанием для возвышения духа всегда служил постулат о его Божественности, той или иной форме его причастности Божественной природе. Все эти родовые черты мы видим и у Декарта, так что его позиция, на первый взгляд, вполне традиционна, типична для данного русла – и может там помещаться где-то среди учений, достаточно крайних по резкости рассечения человека и вместе с тем, наиболее философски зрелых, отрефлектированных. Наилучший образец таких учений в додекартовой философии – неоплатонизм. Нас тянет к выводу, что ближайшим соседством для антропологии Декарта должна быть антропология Плотина, и к этому выводу еще подталкивает тот факт, что плотинов дуализм мы в свое время характеризовали почти теми же выражениями, как сейчас – «антиантропологизм» Декарта: «дуалистическое рассечение в неоплатонизме столь глубоко, что в неоплатоническом дискурсе собственно нет человека!»[86] – Однако пока наши типологические аргументы были слишком общего сорта, au vol d'oiseau. Если же обратить внимание на конкретные особенности и мотивации декартовой дихотомии человека, то родство с Плотином, как и со всей исторической традицией антропологического дуализма, драстически уменьшается. Едва ли не самой яркой, выпуклой чертой традиции всегда было негативное отношение к телу и плоти. Оттенки отношения варьировались, в них могли быть враждебность, гнушение, презрение, простое пренебрежение, суеверная боязнь… Но в спектре негативных характеристик были непременны религиозно-онтологические и аксиологические оценки. Антропологическая дихотомия всегда означала установление иерархии: два полюса человека, его духовная и телесная природы противопоставлялись как высокое и низкое, лучшее и худшее, достойное и недостойное, ценное и менее ценное… Имманентной чертой традиции была религиозно-онтологическая, аксиологическая и, как правило, этическая девальвация тела. В философии это порождало и питало тенденцию к спиритуализму, пониманию философии как философии духа, итинерария духа, устремляющегося прочь от плоти. И именно у Плотина, в его обращенном к духу призыве «бегства в дорогое отечество», спиритуалистический пафос и порыв достигают наибольшей силы. Возвращаясь же к Картезию, мы видим, что сходства, действительно, закончились. Почти ничего из описанного у него нет, но зато есть совсем иные черты. Главным и первоочередным образом, дихотомия Декарта несет эпистемологическое содержание. Философ не отвергает и онтологического аспекта: как выше мы говорили, его «гносеологический панентеизм» находит законы чистого разума непосредственно Божественными, тогда как за другим полюсом дихотомии, конечно, не утверждается подобных свойств. Тем самым, дихотомия имеет и иерархический характер. Но и то, и другое, и онтологичность, и иерархичность, для Декарта – достаточно побочные черты. У него нет никакой тенденции усиливать, акцентировать иерархичность, нет девальвации и принижения тела, тем паче, гнушения, презрения. Суть дихотомии – Картезий прав – вполне ясна и проста: из двух ее полюсов, познающим орудием служит исключительно один, дух, и всякое его смешение с другим полюсом, телом, – помеха великой миссии познания, независимо от того, хорош или плох сам по себе этот другой полюс. В Ответах на Вторые Возражения философ говорит, что те, кто утверждает причастность тела к мышлению «достаточно часто испытывали от него [тела] помехи в своих действиях, и это [их позиция] подобно тому, как если бы некто, с детства имевший оковы на ногах, решил, что эти оковы – часть его тела, и они ему необходимы, чтобы ходить»[87]. Пожалуй, это – самый «анти-телесный» пассаж у Декарта, и его стиль с классическим образом оков вполне отвечает дискурсу старого спиритуалистического дуализма. Но смысл его, тем не менее, отнюдь не тот, что в традиции, он –

[86] *С. С. Хоружий.* О старом и новом. СПб., 2000. С. 391.

[87] *R. Descartes.* Méditations. Loc. cit. P. 369.

чисто гносеологичен. Дурно не тело, а лишь чинимые им помехи познанию: ничего иного мы не прочтем нигде у Декарта.

Но надо пойти и еще дальше. Великая миссия познания, требуя отсечения всего телесного от *орудий* познания, одновременно ставит это же телесное, протяженное в центр как *предмет* познания. Разум должен быть строго отделен, очищен от всех влияний тела и мира – чтобы посвятить себя совершенному познанию тела и мира. В ряде мест Декарт эксплицирует тот порядок осуществления миссии познания, которому следует его Метод: Установление существования Я, как Первофакта – Установление существования Бога – Познание мира. Очевидно, что в данном порядке две первые задачи для него выступают как вполне обозримые, и их выполнение целиком достигается в его главных текстах; последняя же задача мыслится безграничной. Но еще более существенно другое: в рамках миссии, взятой в целом, две первые задачи неизбежно видятся как подготовительные по отношению к третьей, служащие созданию для нее базы и предпосылок. И это впечатление не обманывает. Сколь бы ни была значительна Philosophia prima, созданная Декартом, но в его эпистеме она имеет лишь ограниченные задачи, предназначаясь быть прологом, преддверием к главному и безграничному делу разума – всестороннему познанию мира, ведущему к пользе человека и общества. (Принцип пользы, полезности также занимает видное место в эпистеме). Сильней всего этот мотив звучит в разговоре с Бурманом: «Не надо особо погружаться в метафизические предметы… достаточно получить о них общее представление и запомнить выводы, иначе дух слишком удаляется от чувственных и физических предметов, а именно их рассмотрение всего желательней для людей, ибо в нем они бы в изобилии нашли то, что полезно для их жизни»[88].

Без натяжки можно сказать, что Декарту предносилась картина познания как технического прогресса, служащего источником улучшения нравов, общества и человека: картина, составляющая идеал новоевропейской цивилизации. И едва ли мы ошибемся, сказав, что эта ориентация, а точней, переориентация разума и познания – самое революционное в его учении. Мы постоянно говорили, что новизну его мысли составляет гносеологический или эпистемологический поворот, перевод метафизической проблематики в эпистемологический ракурс, или дискурс. Сейчас, однако, можно заметить, что для истории мысли было не новым, а достаточно традиционным выражать назначение разума и человека на языке познания; и исполнение этого назначения весьма часто – к примеру, во всей платонической традиции – описывалось как идеальное познание-созерцание. Кардинальное отличие Декарта – именно в направленности, в целях познания! На поверку, у него происходит полный переворот, инверсия освященной веками иерархии познания: всегда и незыблемо считалось, что разум восходит от «низких истин» эмпирии – к «вечным истинам», от наблюдения обычных окружающих явлений – к созерцанию «вещей Божественных», что бы под ними ни понималось. Но разум Картезия следует обратным путем: занявшись ненадолго «вопросом о Боге» (дабы получить от Бога водительские права), он переходит, как к самому главному и серьезному, к изучению явлений. Плотин стыдился тела, в своей философии не желал входить в связанные с ним темы, даже в ущерб полноте анализа[89], и страстно звал дух к «бегству в дорогое отечество», к Единому. Декарт же пишет подробный трактат о теле и не призывает разум ни к какому бегству, ни к какому созерцанию «вещей Божественных». Так ближайшее соседство – тоже реальное, не измышленное нами! – сочетается с полной противоположностью, причем почти в том же самом: в трактовке исповедуемого обоими гениями глубокого антропологического дуализма. История мысли – поучительное занятие… Конечно, Декарт не отрицает существования «вещей Божественных», но он устраняет их из горизонта позна-

[88] *Id.* Entretien avec Burman. Loc. cit. P. 1381.

[89] См. примеры в нашей книге: *С. С. Хоружий.* Цит. соч. С. 393–394.

ния – а по существу, и сознания, передав в ведение теологии, а от последней тщательно отгородившись, устроив для нее своего рода splendid isolation или почетное гетто. В результате, признание их существования оказывается простой словесной условностью, не влияющей на программу деятельности разума – и поворот разума в установку, всецело обращенную к миру, достигает успешного довершения. Этот поворот есть подлинная, коренная секуляризация мысли – поистине, коперниканский переворот! – и я убежден, что, по всей справедливости, сакраментальная формула должна быть переадресована от Канта Картезию.

Сказанное не может не иметь и прямо относящегося к нам, антропологического значения. Войдя глубже в картезианское отношение к «протяженному», к телу и миру, представив идейный контекст этого отношения, мы видим, что все это не заставляет изменять начальные общие оценки: конституируя телесность человека, с одной стороны, и его мышление, с другой стороны, как полюсы резкой бинарной оппозиции, декартова речь о человеке неоспоримо принадлежит руслу дуалистической антропологии. Но в этом русле она представляет собой радикально новое, революционное явление: она основывает гносеологизированный и секуляризованный антропологический дуализм Нового Времени. В терминах антропологии, его кардинальное отличие заключается в отказе от *стратегии или парадигмы мета-антропологического восхождения-трансцендирования.* Об этой парадигме мы еще будем много говорить ниже, даже дадим ей, на декартов манер, «геометрическую дефиницию», однако сейчас удовлетворимся предварительной характеристикой, связывающей ее со старинным языком «восхождения». Парадигма не ограничена рамками дуализма, она описывает некоторую стратегию человека, независимо от того, мыслится ли его природа цельной или рассеченной. Сама же стратегия заключается в осуществлении устремления («восхождения») Человека к Инобытию, онтологически Иному, с финалом, мыслимым как претворение в Иное, или что то же, трансцендирование, актуальная онтологическая трансформация. Реализация стратегии – онтологический и мета-антропологический процесс, который проходит человек, либо, в дуалистических концепциях, некая выделенная, избранная часть его природы, «душа». Явно или неявно, данная парадигма всегда была «подлежащим» не только христианского, но и значительно шире, религиозного мироотношения как такового. Коперниканский переворот Декарта выводит разум из этой парадигмы. В декартовой эпистеме разум не совершает онтологического трансцендирования; он изначально божествен в достаточной для себя мере и таковым остается. При этом, он может и должен усовершаться, очищая себя; и установка «очищения» есть совпадающий элемент с парадигмой восхождения. Но смысл установки уже другой: очищение декартова разума – не онтологическая, а сугубо эпистемологическая процедура, которая в дальнейшем будет осмыслена Кантом как формирование «трансцендентального» разума, или же некое *сугубо когнитивное* трансцендирование. (Как мы уже не раз видели, сдвиг или модуляция дискурса из онтологии в эпистемологию – типичная черта в соотношении учения Декарта с предшествующей мыслью). – Т. о., принятие, усвоение новой эпистемы несло с собою отход европейской мысли от базовой парадигмы онтологического трансцендирования. На языке антропологической модели, которую мы будем развивать в этой книге, это означает, что *начали изменяться отношения Человека с его Границей.* Подобные изменения – самые крупные из всех, какие возможны в ситуации Человека. Mein Liebchen, was willst du mehr?

С. *Зона связи*. Выше мы уже неоднократно затрагивали смешанные явления, в конституции которых принимают участие оба полюса дихотомии, и сознание, и тело. Сейчас нам предстоит дать сводное обозрение их сферы, и начать следует с того, какова же природа связи этих полюсов, их соединенности в человеке. Этот вопрос мы тоже затрагивали, заметив, что у Декарта нет его рассмотрения, хотя в его учении он встает как серьезная проблема: *Что такое соединение и соединенность пространственного и непространствен-*

ного, отсутствующего в пространстве? Такая лакуна симптоматична, поскольку в системе понятий Декарта имелась лишь одна возможность «ясного и отчетливого» ответа на вопрос: допущение, что элемент непространственный есть действие, а пространственный – действующий агент; а это отвечало бы отвергнутому Декартом положению «тело мыслит». Но, избегая острия проблемы, философ все же пытается дать некие формулы или образы для характеристики природы связи. В Ответах на Шестые Возражения он вводит различие между «единством природы» и «единством состава (composition)», понимая под вторым единство двух разных элементов сложного целого; и утверждает, что мыслящее и протяженное «обладают лишь единством состава, в том смысле, что они сочетаются в одном человеке, как кости и плоть в одном животном»[90]. В Ответах на Возражения Арно найдем также тезис, что «дух субстанциально соединен с телом, [однако] это субстанциальное соединение не мешает тому, чтобы можно было иметь ясное и отчетливое понятие духа как полного в себе предмета»[91]. Вводимое здесь понятие субстанциального соединения (union) двух всецело различных субстанций не слишком ясно, но по контексту можно предположить, что имеется в виду включенность обеих субстанций в «сущность человека», и в этом случае «субстанциальное соединение» имеет тот же смысл, что и «единство состава». Не однажды Декарт указывает, что связь духа и тела в его учении рисуется иначе, чем в платонизме (современники сразу же начали сближать новую дуалистическую концепцию с древней). По Картезию, эта связь тесней, она не соответствует платоническим образам души, использующей тело лишь как пристанище: «Я не просто помещаюсь в теле, как кормчий на судне, но я связан с ним теснейше, слит так, что составляю с ним одно целое. Иначе, когда мое тело поранено, я бы не ощущал боли… но замечал бы рану лишь пониманием, как кормчий замечает поломку в судне»[92]. На этой цитате стоит немного остановиться. Платон не счел бы ее состоятельным возражением против его представлений о связи духа и тела: ощущения, о которых говорит Картезий, не принадлежат духу в платоновском понимании, для платоника и рана, и боль от раны – дела тела, и никакой тесной связи двух полюсов эта боль не доказывает. Не увидим и мы сегодня в этом доводе оснований считать, что какая-либо из двух позиций истиннее другой: несостоятелен любой дуализм, какую бы бинарную оппозицию он ни устраивал из человека. Но мы заметим, что из приведенных слов ясно выступает действительное открытие Декарта: в отличие от Платона, он включил в дух данные чувств, включил все, что мы знаем сегодня как *содержания сознания;* и то, что получилось, назвал «Я». Это означает, что Декарт, в самом точном смысле, открыл сознание; тогда как Платон еще сознания не открыл.

В целом, однако, смешанные явления – та сфера, где философу менее всего удается воплотить свою эпистему. Их описание далеко от строгого следования Методу, когда прежде всего полагаются немногие Первые Принципы, и затем все утверждения «ясно и отчетливо» выводятся из них, и только из них, по сформулированным правилам. Применяемая здесь эпистемология, равно как и метафизика, почти не выходит за рамки старого аристотелизма; а, в основном, Картезий здесь вынуждается быть попросту эмпириком. Хуже того: эмпирического материала постоянно недостает, и тогда описание дополняется примысливанием, которое у Декарта, увы, гораздо чаще представляет собой неумеренную фантазию, чем обоснованную научную интуицию. Аристотелев подход выдвигается с самого начала: классификация смешанных явлений, структурирование всей области их производится на основе классической оппозиции Стагирита, *действие – претерпевание.* Новая наука не будет так подходить к описанию явлений, но мы видим, что к старому школьному подходу тут толкает сама декартова дихотомия: требуется описать явления, которые определены как явления

[90] *R. Descartes.* Méditations. Loc. cit. P. 528.

[91] Ib. P. 447.

[92] Ib. P. 326.

встречи, соединения двух природ; и наиболее общим принципом кажется разделять такие явления по тому, какая из участвующих природ служит действующей, и какая – претерпевающей.

Действие души – воления (volontés), и к смешанным явлениям принадлежит один их определенный вид: «Есть два вида волений. Один суть действия души, в ней же и завершающиеся, как то, воление любить Бога или вообще приложить мысль к некоторому нематериальному предмету; другие же суть действия, завершающиеся в теле, как то, воление прогуляться, при котором ноги двигаются и начинают ходьбу»[93]. К волениям, входящим в круг смешанных явлений, Декарт относит и воображение, хотя с оговоркой, указывающей на долю произвола в таком решении, поскольку в структуру воображения входит восприятие, элемент пассивный: «Когда душа воображает… ее восприятия зависят, главным образом, от воления, создающего апперципируемые вещи, и потому [эти явления] рассматриваются скорее как действия, нежели как страсти»[94]. Что касается претерпеваний души, то они имеют такие же два вида: душа может претерпевать воздействия со стороны себя самой, либо со стороны тела. Оба вида объемлются термином «восприятия» (perceptions). Кроме того, в согласии с изначальным аристотелевским смыслом понятия, все претерпевания как таковые могут обозначаться и термином «страсти» (passions): «Можно называть страстями вообще все виды наших восприятий и познания, поскольку часто не душа делает их такими, каковы они суть, и она всегда получает их от вещей, ими представляемых»[95]. Декарт, однако, предпочитает дать термину более узкое значение, выделяющее такие претерпевания души, в которых роль тела в некоем смысле минимизирована или опосредована; для них он всегда использует сочетание двух слов, «страсти души», а не просто «страсти». «Восприятия, относимые нами только к душе, суть те, действие которых ощущается непосредственно в самой душе и для которых не известно никакой ближайшей [имеется в виду, телесной] причины: таковы чувства (sentiments) радости, гнева и подобные им, которые возбуждаются в нас иногда предметами, затрагивающими наши нервы, а иногда также иными причинами… Только этот род восприятий я называю страстями души»[96]. Из всей сферы смешанных явлений, именно на «страстях души» Декарт сосредотачивает главное внимание, посвящая им особый трактат. Нам в ретроспективе ясна тенденция, сквозящая в этом выделении: мысль философа пробивается к тому, чтобы нащупать и выделить, очертить некую область, которая в позднейшей психологии будет областью «душевных явлений».

Понятно, однако, что «страсти души» не исчерпывают всех претерпеваний души, связанных с телом. Общим термином для всей области этих претерпеваний служат «чувства» (sens): Декарт принимает широкое значение термина, следуя за языком, который в большинстве европейских наречий, включая русское, именует «чувствами» и внешние перцепции, и душевные эмоции, и потребности (как мы помним, две последние категории у Декарта носят название «внутренних чувств»). Перечисление всего содержимого этой области найдем в «Началах»: «Есть определенные вещи, которые мы ощущаем в нас и которые нельзя отнести ни только к душе, ни только к телу, а можно отнести лишь к их тесному соединению: таковы чувства жажды, голода, эмоции и страсти души, которые зависят не только от мысли, как то, эмоция гнева, радости, печали, любви и т. д.; таковы же все чувства – света, цвета, звука, запаха, вкуса, тепла, твердости и все прочие качества, относящиеся к осязанию»[97]. В совокупности с «волениями, завершающимися в теле», данное перечисление

---

[93] *Id.* Les passions de l'ame. Loc. cit. P. 705.

[94] Ib.

[95] Ib. P. 704.

[96] *Ib.*P. 707–708.

[97] *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 592.

составляет полное описание области смешанных явлений. Представленная классификация этих явлений, как замечает и сам Декарт, далеко не обладает четкостью и однозначностью: в первую очередь, оттого что в сфере феноменов сознания сама оппозиция *действие – претерпевание* зыбка, неоднозначна и часто попросту условна. В очень многих явлениях роль души может описываться двояко, как в терминах действия, так и в терминах претерпевания: «Хотя для души хотеть (волить, vouloir) чего-то является действием, можно также сказать, что здесь у нее страсть воспринять то, чего она хочет. Здесь восприятие и воление суть одно и то же, и выбирается имя, отвечающее более благородному, так что обычно тут говорят не о страсти, а о действии»[98]. От полной условности классификацию ограждают, однако, некоторые актуальные отличия волений души от ее страстей: «Воления… целиком во власти души, и тело может лишь косвенно изменять их, страсти же [в широком смысле любых претерпеваний], напротив, всецело зависят от порождающих их действий, и душа может лишь косвенно их изменять, за вычетом тех, причина которых она сама»[99].

Рассмотрение феномена «страстей души» в общем контексте учения о душе (духе, Я, сознании) – центральная задача психологии Декарта и ее главное содержание. В решении выделить эти явления, положив их в основу особого антропологического раздела, промежуточного между учением о духе и учением о теле, философ достаточно традиционен; начиная с античности, общие представления о человеке, антропологические концепции и учения практически всегда выделяли меж сферами Разума и Тела, Плоти некую промежуточную область. Она долго не могла получить четких границ и даже определенного названия, пока наконец в рамках христианской трихотомии человека за ней не был закреплен аристотелев термин «душа», понимаемый, однако, в значительно измененном и суженном смысле. Учение Декарта – важный, но еще далеко не завершающий этап в этой эволюции души и конституции психологии: «душа» еще сохраняет у него старое значение, однако в понятии «страстей души» и в развитии учения о страстях его мысль, как мы отмечали, уже продвигается к оформлению особой предметной области «душевных явлений». Чтобы оценить это продвижение, следует рассматривать психологию Декарта в сопоставлении с двумя референтными дискурсами, между которыми она располагается в истории предмета: разумеется, с воззрениями современной научной психологии, но также и с позициями древней практической психологии христианской аскезы, в рамках которой было впервые развито учение о страстях.

Трактат о страстях открывается и строится как строгий научный текст, желающий дать систематическое описание-исследование определенной области явлений. Эта область прежде рассматривалась с сугубо ошибочных позиций, и свой подход Декарт представляет всецело новым: «Я должен буду писать так, как если бы рассматриваемые предметы до меня никто не затрагивал»[100]. По правилам своего Метода, он начинает с построения эпистемологической базы: определяется круг объектов и процессов, устанавливаются главнейшие отношения между объектами, указываются главнейшие механизмы, управляющие процессами. Вводятся основные понятия, подлежащие изучению: воления, восприятия, страсти в широком значении, страсти души; устанавливаются взаимосвязи и наиболее общие свойства этих понятий. Далее, вслед за созданием базы ставится и решается первая крупная проблема: построение полной системы страстей души. Решение осуществляется с помощью единого принципа: поскольку «главные и стандартные (ordinaires) причины страстей… предметы, действующие на чувства… следует лишь рассмотреть по порядку, какими различными способами наши чувства способны возбуждаться действующими на них предме-

[98] Id. Les passions de l’ âme. Loc. cit. P. 705.

[99] Ib. P. 715.

[100] Ib. P. 695.

тами»[101]. В итоге, выстраивается обширная номенклатура страстей, которая дополняется их классификацией и наделяется богатой структурой. Главный принцип структуры – выделение шести «первичных» (primitifs) страстей: восхищение, любовь, ненависть, желание, радость, печаль; «все прочие суть комбинации каких-либо из этих шести, либо их разновидности»[102]. Каждая из первичных страстей подвергается отдельному анализу; для первичных страстей, а также и для большинства остальных описывается их внутренний механизм, посредством которого они порождаются и действуют. Отдельно описываются и систематизируются внешние проявления страстей. Легко согласиться, что названные результаты образуют солидный фундамент учения о страстях. Успешно завершив возведение этого фундамента, в заключительной части трактата Декарт переходит к рассмотрению более частных проблем: особенности отдельных страстей, способы и стратегии обращения души со своими страстями, возможности воздействия на них, и др.

Это резюме трактата не стилизовано нами специально под описание современной научной работы: текст Декарта действительно написан так, он подчинен правилам организации научного дискурса, почти в современном понимании этих правил. Тем не менее, резюме еще далеко не дает полного представления о трактате. Мы описали задачи, которые ставит и решает текст: так сказать, уровень замысла. Не описали же мы пока, *как* текст решает эти задачи – т. е. уровень исполнения. И едва мы переходим на этот уровень – за наукообразным фасадом открывается самая причудливая картина. Дело в том, что, желая построить научное учение о страстях, философ начинает применять свой принцип дихотомии души и тела в такой сфере, где он теряет почву реальности и становится измышлением, влекущим на путь грубых фантазий. Дихотомия Декарта была философским (эпистемологическим) открытием, проложившим путь к конституции нужнейших для философии и психологии концептов – Эго, Сознание, Субъект. Но в сфере учения о страстях философ принял ее в качестве естественнонаучного принципа – и на базе этого принципа принялся строить прямолинейные описания того, как именно «душа» эмпирического человеческого существа претерпевает действия «тела», рождая определенные страсти. То была ошибка, которую хорошо выразил некогда Антоша Чехонте: если можно сказать «я друг этого дома», это еще не значит, что можно сказать «я друг этого кирпичного дома»; наука же называет такую ошибку употреблением понятия или приема вне сферы его корректного применения. Далее, чрезмерная вера Декарта в свою дихотомию совокупилась с чрезмерной же верой его в механику – и, увы, весь «научный аппарат» его учения о страстях есть плод сего нездорового совокупления. Незадолго до текста о страстях, в начале 40-х годов, был написан «Трактат о человеке», где Декарт развил механико-физиологическую модель тела-машины: модель затейливого переплетения системы разнообразных трубок, по которым под действием чисто механических сил циркулируют разнообразные жидкости, пары, тонкие и грубые частицы. В учении о страстях философ распространяет эту модель с описания телесных функций на функции сознания. Результат мог быть только плачевным: если в первом случае возникает любопытный и даже, пожалуй, героический пример законченного механистического редукционизма, то во втором редукционизм соединяется с полным вымыслом. В трубочную механику требовалось включить прямые переходники от тела к душе, аналоги перцептивных механизмов в модели тела. Но для эмоций и страстей подобных аналогов не существует, и в модель вводятся чисто фантастические элементы: переходный пункт из одной природы в другую (уже упомянутый conarium, эпифиз, где якобы сосредоточены все функции души), а также особая передаточная среда, «некий весьма тонкий воздух или ветер, именуемый животными духами (esprits animaux)». Эти-то два агента и выполняют всю работу: для каж-

[101] Ib. P. 722–723.

[102] Ib. P. 728.

дой из страстей философ измышляет свой механизм или пожалуй сценарий их совместной деятельности. В итоге же, на месте предполагавшейся научной теории страстей оказывается мыльная опера «Похождения Шишковидной Железы и Животных Духов».

Если механическая модель служит для описания внутреннего механизма страстей, то для построения их системы и установления их взаимосвязей используется по преимуществу другой дискурс, базирующийся не на данном механизме, а на непосредственном наблюдении и обычной логике. Так, восхищение Декарт ставит на первое место, в вершину всей системы страстей, на том основании, что это самая непосредственная из страстей, способная вспыхнуть до всякого познания вещи; надежда, опасение, ревность, уверенность и отчаяние объединяются вместе, в одну группу, оттого что все они выражают разные степени обладания или не-обладания некоторым желаемым благом; и т. д. Как ясно уже из этих примеров, это отнюдь не дискурс, строимый на философских концепциях или научных доказательствах, и ни из каких немногих общих Первоначал, как следовало бы по Методу, декартова система страстей не выводится. Гораздо ближе мы здесь к дискурсу простого морализма, «житейской мудрости», который имел расцвет во Франции и во всей Европе в 17 в. В этом жанре большой простор субъективности, и важное значение приобретает личность философа; лучшие образцы жанра – те, в которых за текстом ощутимы высота духа, пронзительность видения человеческой натуры, особое богатство опыта… Но этих свойств не демонстрирует текст Декарта; пред нами скорее морализм средней руки – и средней души: во всем сквозят умеренность, добропорядочность, осторожность, так что в аспектах личных Декарт тоже кажется близок к Канту (хотя тот несравненно прямодушнее).

Наконец, как мы замечали, следует сопоставить декартов опыт психологии, в качестве ближайших референтных дискурсов, с научной психологией и с аскетикой. Сопоставление с первой уже, по сути, проделано; стоит разве что добавить один момент. При создании новой научной области, одна из главных задач – отыскание, формирование, конституция системы или хотя бы отдельных базовых понятий данной области, выражающих специфическую, несводимую природу ее явлений. Но подход Декарта, принципиально редукционистский, не ставит такой задачи, и это с самого начала ограничивает его возможности на пути к научной психологии. Что же касается аскетики, то сам Декарт не раз отмечает, что в трактовке различных страстей и их отношений его учение отличается от принятого церковного учения о страстях; последнее же, в целом, следует подходу аскетики. При этом, однако, все указываемые им расхождения восходят скорее к терминологии, к исходному пониманию страсти: аскетическое понимание имело практические генезис и основу, оно рождалось из опыта раннехристианского монашества и вовсе не ориентировалось на Аристотеля; более узкое декартово понятие «страстей души» подходило ближе к нему, но также отнюдь не совпадало полностью. Но главные отличия трактовки Декарта от аскетической традиции совсем не в этом, они много глубже. Независимо от терминологии, от дефиниций, сам феномен страстей, вся область их обладали для Декарта совершенно иным смыслом, ибо интегрировались в иную общую антропологическую парадигму. Для аскетики страсти были препятствием на пути восхождения к Богу: восхождения, в котором виделись смысл и назначение человека (и которое в наших терминах значило не что иное как вышеупомянутое «мета-антропологическое восхождение-трансцендирование»). Такой взгляд имплицировал предельно активное отношение к ним, и главным предметом аскетического учения о страстях было их преодоление, а затем искусство избегать самого зарождения их. Но, как мы говорили, мысль Декарта покидает парадигму мета-антропологического восхождения-трансцендирования, – и именно это коренное обстоятельство влечет главные различия двух подходов к страстям. Исчезает стратегия претворения человеческой природы – ergo, исчезает и задача общего преодоления, искоренения страстей в целом, как таковых. Обращение души со страстями, по Декарту, – не борьба, а балансирование, соизмерение, расчетливая коммерция; и финальный

вывод его трактата гласит: «Мы видим, что все они [страсти] по природе благи»[103]. – Различие, на поверку, оказывается кардинальным. В аскезе страсти – религиозный, онтологический и психологический феномен; в деистической секуляризованной парадигме Декарта остается лишь чисто психологический аспект, и при этом этическая оценка явления меняется диаметральным образом.

* * *

Итак, нам представились, по очереди и по отдельности, разделы учения Декарта, относящиеся к человеку. Далее, как предполагалось, мы должны дать характеристику целого, сложив из частей некоторый общий облик человека Картезия. Желая увидеть такой облик, мы должны, прежде всего, поставить вопрос: чем объединяются у Декарта описанные части, Субъект-Сознание, Тело-Машина, Сфера Смешанного? Каковы у него идеи, понятия, установки – вообще, любые «параметры» – которые относятся разом ко всем этим частям и тем самым характеризуют человека-в-целом, человека как определенное единство? Ответ оказывается затруднительным. Вновь обозревая учение, только что подробно описанное, мы как будто нигде не обнаруживаем нужных предметов. Это озадачивает нас и заставляет задать следующий вопрос: а какие собственно предметы должны были обнаружиться? Что должно входить в эти объединяющие, интегральные понятия и параметры, коих мы искали и не нашли? Установить их исчерпывающую систему было бы, пожалуй, еще затруднительней, но в этом и нет нужды; мы можем удовлетвориться главными видами, которые достаточно очевидны. В первую очередь, к характеристикам человека-в-целом принадлежат те антропологические понятия, которые являются и онтологическими, характеризующими сам способ бытия человека: таковы понятия, выражающие фундаментальные предикаты данного онтологического способа (как то, конечность, смертность) или прямо связанные с ними. Они усиленно изучались в экзистенциализме, причем исходной задачей изучения всегда ставилось именно обоснование и удостоверение их онтологической природы, сущностного отличия их от простых психологических категорий. Общеизвестными примерами их служат бытие-к-смерти, забота, тревога и проч. Заметим, что признание их онтологическими, а тем самым, и интегральными характеристиками человека отнюдь не требует принятия той или иной экзистенциалистской доктрины: оно вытекает из их принадлежности основоустройству смертности или иного предиката бытия человека. Мы будем называть этот род понятий *экзистенциальными предикатами.* Далее, в круг интегральных характеристик входят понятия и установки религиозной жизни: всегда и во всех обществах, вплоть до появления глубоко секуляризованных, религиозная сфера была главным и самым явным источником и примером, ареной проявления человека-в-целом. В своем доктринальном выражении религия и религиозность могли быть дуалистичны, спиритуалистичны, могли исключать «плотского человека» из отношения к Инобытию, но в антропологическом аспекте это не меняло дела: самореализация человека в орфическом культе, как и в холистической духовной практике, была его целостной, интегральной активностью; разве что деистическая религиозность, как редуцированная форма, прямо предшествующая секуляризации, может быть исключением из этого правила. И наконец, в число основных видов интегральных проявлений следует включить проявления интерсубъективные, феномены человеческого общения. Как не раз демонстрировала, обосновывала современная философия – убедительнее всего, вероятно, Левинас, хотя в христианской мысли разных эпох также можно указать яркие утверждения этой идеи, – отношение к Другому (другому человеческому лицу, «ближнему» и т. п.) тоже должно рассматриваться как онтологический предикат, оно выступает в антропологической

[103] Ib. P. 794.

структуре не одним из частичных и частных отношений, но как отношение целостное и личностное, конституирующее для человека-в-целом.

Итак, дискурс религиозной жизни, мир интерсубъективности, межчеловеческого общения, экзистенциальные предикаты – все это суть аспекты и измерения человека-в-целом, элементы его основоустройства. (Повторим, список может быть и продолжен, мы не стремимся к полноте). Все эти аспекты и измерения, действительно, практически отсутствуют в дискурсе Декарта, разве что при тщательном разыскании мы найдем какие либо их бледные и умаленные подобия, тени. Так, в «Страстях души» есть и некая трактовка любви. Здесь, в виде исключения, томистская теология созвучна Декарту и помогает ему, ибо она утверждает первичность познания по отношению к любви. (Как мы показывали[104], позиции православной мысли в этом противоположны). Декарт усиленно акцентирует этот примат познания, замечая, в частности, что, когда он соблюден, то никакая любовь не может быть чрезмерной, в том числе и любовь к себе самому. Но и не только познание первичней любви. «Более первична и необходима… ненависть, чем любовь, поскольку важнее отбрасывать вещи, что могут вредить и разрушать, чем приобретать такие, что добавляют какие-либо совершенства, без которых можно просуществовать»[105]. Описываемая здесь человеческая способность, «без которой можно просуществовать», абсолютно не совпадает с той, что признается верховным началом и религиозной, и интерсубъективной сфер. Поэтому имя, сохраняемое за этим ублюдочным конструктом, может лишь ввести в заблуждение: в действительности, в учении Декарта нет любви, как нет в нем и смерти (есть только списание отслужившей машины), нет Бога Авраама, Исаака и Иакова и нет еще многих вещей, отмеченных нами и не отмеченных. Для верной оценки нельзя не взглянуть на откровение Декарта в свете откровения Паскаля. Мы видели, что приобрел Декарт, а следом за ним и все человечество, воплощая откровение новой эпистемологии: приобрели цельную эпистему, перспективу видения и способ познания, максимально ориентированные к целям полезного освоения мира, на современном языке, научно-технического прогресса. Но за эти приобретения, как тоже видим, пришлось расплачиваться утратами; и сегодня вновь человечество усиленно размышляет, является ли плата оправданной.

Возвращаясь же к общему облику «человека Картезия», мы получаем ответ на наш первый вопрос об этом облике. Человек Картезия – кардинально разделенный человек; его разделение – исходная методологическая позиция философа, его разделенность – финальный метафизический и антропологический итог. Разделенности не противостоит ничто, «смешанные явления» – лишь акты встречи двух во всем противоположных природ, над диадой которых не надстраивается никакого интегрирующего дискурса, никакой речи о человеке-в-целом, так что в определенном смысле, человека нет вообще; есть только двоица: Субъект и Телесная Машина. Этот вывод не неожидан, напротив, еще в начале разбора антропологии Декарта мы говорили, что установка рассечения человека господствует в этой антропологии до конца. Тогда, однако, это было лишь недоказанным заявлением; теперь же мы, вполне по Декарту, достигли ясного и отчетливого знания – попутно убедившись, что разделенность означает и существенные антропологические лакуны, зияния в образе человека.

Сказанное может создать впечатление, что описанные свойства декартова субъекта и декартова человека – плоды философского произвола их творца, так что они могут проистекать из частных особенностей мыслей и личности Картезия. Конечно, нельзя полностью отрицать такую зависимость, ибо на каждом творении найдутся следы творца; и все же в целом данное впечатление было бы глубоко неверно. Декартов субъект и декартов человек – плоды европейского философского процесса не в меньшей мере, чем детища гения Декарта.

---

[104] *С. С. Хоружий.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 214–216.

[105] R. Descartes. Les passions de l’ âme. Loc. cit. P. 759.

Вернемся к магистрали развития европейской концепции человека, главные предыдущие этапы которой мы связали с именами Аристотеля и Боэция. Наш основной вывод об этих этапах состоял в выделении ведущей тенденции развития: мы усмотрели ее в процессе философской индивидуации, постепенном становлении концепта самодовлеющего индивидуального совершителя разумных актов. И не столь трудно увидеть, что декартов субъект в его главных, определяющих чертах является необходимым продуктом этого процесса, логическим завершением становления. В основе конституции субъекта, дихотомии Res Cogitans – Res Extensa и всей декартовой метафизики лежит когнитивный акт, в котором философ усматривает фундаментальную связь-импликацию, равно эпистемологическую и онтологическую, Cogito ergo sum. Припомним постановку этого классического акта – и мы увидим, что он ставится, выстраивается Картезием как мысленный эксперимент на себе, заключающийся в отыскании неотчуждаемого ядра себя, или же когнитивный акт, направленный к *установлению предела индивидуации:* установлению локуса, фокуса, очага несомненного сосредоточения самодовлеющей мыследействующей индивидуальности. Если же так, то этот Первоакт, с которого началась философия Декарта, был прямым исполнением исторического задания. Cogito, «мыслящая вещь», субъект – то, что мы называли «первой истиной» Декарта, – возникает именно как предел индивидуации, как последнее основание и неотчуждаемое ядро самодовлеющей мыследействующей индивидуальности. Что же касается «второй истины», дихотомии Res Cogitans – Res Extensa, то, хотя в реконструкции антропологии Декарта именно она выходит на первый план, но логически и эпистемологически, она – не продукт нового независимого когнитивного акта, но лишь аспект, углубление, договаривание первой истины. «Так получается». Прямою целью, заданием, исходившим от философского процесса, было отыскание предела индивидуации – и таким пределом оказался субъект, тогда как тело в этот предел не вошло. Тем самым, в реальности, служившей предметом когнитивного акта, – реальности индивида – была усмотрена дихотомия. Как видим, никакого места для произвола нет, и дихотомия Декарта – отнюдь не плод его субъективных решений и предпочтений (хотя, как мы увидим, обсуждая учение Канта, усовершенствование эпистемологического метода приводит и к изменению характера дихотомии).

Сознание современников приняло «вторую истину», как и первую, с большими сомнениями и возражениями (которые частью отражены в корпусе «Медитаций»). Исключение тела из предела индивидуации, из «неотчуждаемого моего» могло также казаться идущим вразрез с непосредственным самонаблюдением, для которого тело представляется – вспомним Мандельштама – «таким моим», а мысли, идеи – напротив, скорей «ничьими», всеобщим во мне. В этом отношении, пожалуй, современное сознание более готово принять дихотомию. К примеру, вот характерная деталь: визуальный дискурс массовой научной фантастики, где в изобилии предстают существа с самыми невероятными, причудливыми телами и единственным неизменным элементом – сознанием, прямо визуализует логику Декарта: я могу представить свое тело совершенно иным, могу представить, что у меня вовсе нет тела, но никогда не могу представить отсутствие сознания. Муссируемая тема об иных формах разумной жизни, опыт многих современных антропологических практик – все это вкупе склоняет современного человека к декартову выводу: *мое тело – вариантно, но мое сознание – моя судьба*[106].

Однако, признавая оправданность дихотомии, мы в то же время далеко не полностью соглашаемся с ее трактовкою у Картезия. Важнейшее из всех несогласий коренится в следующем: наличие дихотомии само по себе отнюдь не доказывает, что эта дихотомия является

[106] В продолжение этой логики, можно заметить, что новейший «трансгуманизм», антропологический проект, предполагающий превращение человека в компьютерный файл, вполне может рассматриваться как sui generis ультракартезианство, доводящее декартову дихотомию до абсолютного предела: res cogitans здесь целиком сохраняется, меж тем как res extensa столь же целиком подлежит устранению.

последней инстанцией конституции человека и наряду с ней, «над ней», в данной конституции нет никакого объединяющего уровня или дискурса. Вопрос о таком уровне обсуждался выше, и мы убедились, что существует целая сфера различных интегральных проявлений человека, в которых человек выступает как цельность и единство, а не как рассеченный человек Картезия. Важно понять, что существование содержательного дискурса нерассеченного человека не отменяет декартова рассечения, не означает *неистинность* дихотомии, однако означает ее *неполноту,* ее ограниченную валидность как тезиса о человеке. Это объясняется принципиальным различием между эссенциальным и неэссенциальным (деятельностным, энергийным) дискурсами, которое будет играть огромную роль в наших антропологических разработках. Объединяющий дискурс составляют не сущности, а проявления человека, – и потому его существование означает лишь, что в когнитивном Первоакте, в котором Декартом были усмотрены Cogito и дихотомия, равно как и во всех актах рассеченного человека, подобные проявления не обнаруживают себя. Сознание Человека Картезия лишено интегральных проявлений, оно не является религиозным сознанием, не является любящим сознанием, сознанием в опыте бытия-к-смерти и т. д. Но это еще вовсе не значит, что Человек Картезия – ошибка и фикция. Реальный человек очень может быть таким.

Все это обсуждение может рассматриваться как итоговая дискуссия двух базовых черт Человека Картезия в их взаимосвязи: его индивидуализма (Человек Картезия – законченное воплощение принципа индивидуации) и его дуализма, рассеченности. Следующей из таких черт, также требующей итоговых замечаний, является *субстанциальность:* мы помним, что оба полюса своей дихотомии, как «мыслящее», так и «протяженное», Декарт характеризует как субстанции. Для самого философа эта черта не была в числе главных, поскольку не принадлежала к его открытиям и нововведениям; однако она приобрела первостепенную важность в дальнейшей судьбе его концепций. Разбирая конституцию субъекта, мы описали понятие субстанции у Декарта. Если оставить обычный декартов сдвиг к гносеологической трактовке, это понятие можно считать довольно традиционным, близким к обычному аристотелевско-схоластическому руслу. У Боэция, как мы говорили, понятие субстанции использовалось для внедрения индивидуации философского дискурса; однако Картезий, проводя индивидуацию по-своему и радикально, не нуждается в субстанции для этой цели. Нам сейчас незачем дополнительно обсуждать концепцию субстанции как таковую, но весьма важно обсудить факт субстанциальности субъекта. В анализе конституции субъекта мы указали, не входя в доказательства, что этот факт, т. е. наделение «мыслящего» статусом и природой субстанции, есть отдельное решение Декарта, не вытекающее из его других решений и тезисов. Но это обстоятельство весьма существенно для дальнейшего, и в нем следует ясно и отчетливо убедиться.

В очередной раз обращаясь к Первоакту, в котором совершается открытие «вещи мыслящей», пристальней взглянем на эту «вещь», чтобы рассмотреть: что же именно открывается? При этом, в ретроспективе, из нашего времени, мы заранее знаем, что, если когнитивный акт был действительно усмотрением «мыслящей вещи», мышления, то никакой субстанции данный акт открыть не мог, поскольку мышление и сознание имеют природу активности, а не природу субстанции. Поэтому, более точно, цель нового обращения к Первоакту такова: мы хотим проверить, описывает ли Декарт непосредственно усматриваемое в акте как субстанцию? Если это так, то его философское наблюдение уже сразу, имманентно, содержит в себе субстанциализирующее примысливание, и знаменитый Первоакт сегодня, увы, не может быть признан чистым актом (чистым опытом). Если же нет, то наше предварительное заключение было верным, и философ, осуществив и описав чистый, истинный когнитивный акт, затем post factum, в порядке отдельного решения, приписал его продукту субстанциальность. – И мы убеждаемся с удовлетворением, что Первоакт и его автор выдерживают проверку Во всей дескрипции акта, усматриваемое в нем представляется без всякого

примысливания. Это выражается в том, что все непосредственные результаты усмотрения передаются глагольными и отглагольными формами или существительными, означающими действие, а не состояние или сущность; в первую очередь, тут «мыслящее» и «мышление» как действие. Декарт справедливо фиксирует усматриваемые содержания как имеющие природу действия – и ничего кроме действия, никаких сущностей и субстанций, в акте не обнаруживается. И закономерным итогом такого акта оказывается формула *Cogito ergo sum,* которая – обратим внимание и подчеркнем! – тоже говорит исключительно о действии, носит чисто глагольный характер. О субстанциях тут вовсе нет речи, и мы можем повторить наше неоднократное заявление, усилив его и уточнив: Декарт открыл *настоящее* сознание, «без недозволенных вложений».

«Вложение» возникает, однако, быстро. Переходя от дескрипции к дискуссии, интерпретации акта, Декарт немедленно снабжает причастные формы существительным, и перед нами уже «мыслящая вещь». Это совсем невинная операция, во французской речи она не воспринимается как «опредмечивание», потому что la chose – легкое словцо, добавляемое всюду как автоматизм языка, это скорей русская «штуковина», чем «вещь», она нисколько не Gegenstand и даже едва ли Sache, ибо в ней не предполагается никакой Sachlichkeit. И все же этого уже достаточно для субстанциализации. В числе определений субстанции есть тоже очень невинно звучащие, например, такое: «Понятие субстанции означает вещь, которая может существовать сама по себе, без помощи какой-либо другой субстанции»[107]. Дух же явно «существует без помощи» – и без всяких сомнений, без разбирательств, кажущихся ненужными, он наделяется статусом субстанции.

Так происходит субстанциализация сознания и субъекта в философии Декарта. Сегодня мы знаем, что именно это свойство субъекта повлекло в конце концов его смерть после продолжительной и тяжелой болезни. Но мы только что убедились и в том, что мысль Декарта не была изначально и безраздельно только субстанциалистской мыслью. Скорей напротив: именно в своем аутентичном ядре, своих главных, новых идеях и установках она имела иную направленность, иные потенции. Употребляя снова современные формулы, смотря из сегодняшней перспективы, можем сказать и так: мысль Декарта – в частности, и его антропология – несла потенции «преодоления метафизики». Нам следует эксплицировать и оценить эти потенции. Подмеченный выше факт заключается в том, что Эго, сознание, мышление были исходно усмотрены у Декарта в их истинной природе действия – и лишь затем субстанциализированы. Особо заметной дистанции между двумя этапами в дискурсе Декарта нет, возможно, ее не было и в уме философа, и все же для нас здесь принципиальный момент: пусть даже полуусловно, но в мысли Декарта, его учении, улавливается философская альтернатива, теоретическая возможность не сделать сознание субстанцией – и тем придать философии иное, не-субстанциалистское и неэссенциалистское направление.

Что означала такая возможность, была ли она реальна? Ответ на второй вопрос можно дать сразу: возможность была заведомо нереальна. Если бы Декарт – или любой другой западный философ до недавней эпохи – решился придать сознанию и мышлению статус активности, действия, а не субстанции, для него это означало бы попросту необходимость тут же изыскать другую субстанцию, чьею активностью являлись бы мышление и сознание. Если «мыслящее» есть действие, т. е., сказуемое, глагол в грамматике дискурса, оно должно быть отнесено к некоторому подлежащему. И такой путь вовсе не открывает ценных творческих перспектив: ибо той субстанцией, которая осуществляла бы мышление как свое действие, могло быть лишь тело или мозг; так что альтернатива оказывалась на поверку мнимой, рождая лишь старый, отвергнутый Картезием вариант плоского материализма: «тело мыслит». Действительная новая перспектива открывается в единственном случае: если фило-

[107] *Id.* Méditations. Loc. cit. P. 445.

соф, признав мышление деятельностью, вместе с тем, не будет приписывать эту деятельность никакой субстанции, никакой сущности, не будет заключать ее ни в какое подлежащее. Однако прямое и радикальное утверждение мышления как «бессубъектной деятельности» было неведомо европейской философии вплоть до Ницше. Открыто и последовательно оно проводилось не в западной, а только в восточной, прежде всего, буддийской мысли, было позицией буддизма; и только нездоровая фантазия может рисовать появление буддийской концепции сознания в Европе Декарта. Об опытах изучения и разработки данного русла в современной европейской мысли мы еще будем говорить. В большинстве своем, они прямо, а порою и резко, отталкивались от Декарта; но наши замечания позволяют сказать, что субстанциальный субъект, предмет отталкивания для всех новых попыток, – это не столько сам истинный Декарт, сколько непреодоленный аристотелианский атавизм в его мысли.

(Упомянем попутно, что подобных – и немаловажных – атавизмов у Декарта немало, вопреки гордо заявленной им независимости от философской традиции. В целом ряде пунктов его учения проявляется жесткий эссенциализм, несвойственный его живой мысли, несущий явную печать школьно-аристотелевского дискурса. Вразрез с основной линией своей философской интуиции, рисующей сознание в элементе действия, Декарт отрицает всякое движение в сфере сознания: «Движение и дух суть два рода, всецело различные»[108]. Вследствие этого, сознание предстает не только субстанцией, но субстанцией, полностью статичной, что уже совсем отдаляет от реальности. Не подвергается сомнению и полное господство причинно-следственной связи, которая безоговорочно признается универсальным законом и духа, и мира. Стоит указать, впрочем, что в свою эпистему Декарт включает лишь археологическую установку, т. е. отыскание начал, способов происхождения вещей, относя установку телеологическую, глубоко присущую христианской мысли, к области теологии: «Не следует рассматривать, для какой цели Бог создал каждую вещь, но только – каким способом она была, согласно Его желанию, произведена»[109]. Это отсечение целевой причины станет одной из ведущих установок новоевропейского канона познания. В целом же, можно сказать, что за пределами ядра своего учения, системы из нескольких принципов и установок, утверждаемых ревностно и последовательно, Декарт совсем нередко усваивает без возражений и почти без поправок позиции старого аристотелизма: тут можно указать и его нормативную этику, и всю речь о Боге и бессмертии души, и еще многое. Едва ли это могло быть иначе: открыв путь к новому философскому способу, он заведомо не мог быть уже полностью внутри него).

Продвигаясь далее в нашем итоговом обозрении Человека Картезия, надо снова коснуться и той особенности, которую мы подчеркивали много раз: это – гносеологизм декартовой мысли, последовательный перевод декартова дискурса в эпистемологический план. Этот эпистемологический поворот имеет и антропологическое содержание, он тоже – определенная черта человека, поскольку, вместе со всеми сферами, гносеологизация проводится и в антропологии. Каких-либо новых вопросов она, однако, не вызывает сейчас. Как ясно сразу, декартова гносеологизация человека выражается в том, что миссия и назначение человека – познание. Правда, формулу надо уточнить, она некорректна в данной форме: миссия и назначение относятся лишь к субъекту, не переносясь на машину тела, которое лишь отправляет функции и никакой миссии иметь не может. Декартов субъект есть «познающий субъект», и выше мы описали структуру когнитивного акта, в котором совершается его самореализация. Весьма существенно также – в том числе, и для антропологии – как у Декарта трактуется сфера познания, его цель. Как мы выяснили (см. раздел «Тело-машина»), здесь происходит кардинальная «переоценка ценностей», в которой ориентация познания

[108] Ib. P. 406.

[109] *Id.* Principes de la philosophie. Loc. cit. P. 583.

к «вещам божественным» сменяется ориентацией к полезному познанию мира; так что в главном содержании своей миссии субъект мыслится как миропознающий субъект и субъект прогресса. Данная переориентация и переоценка выражают деистический и секуляризованный характер эпистемы Декарта; и этот характер – еще одна базовая черта как эпистемы, так, вместе с ней, и антропологии Декарта: последняя, которую нам осталось затронуть.

Последняя черта – заведомо не самая маловажная; выше мы ее оценили как самую революционную особенность учения Декарта. Но сейчас мы должны увидеть ее в антропологическом аспекте, который не столь очевиден: секуляризация обычно рассматривалась в своих «коллективных» измерениях – исторических, социальных, культурных. Для раскрытия собственно антропологических импликаций внедрения секуляризованной эпистемы наиболее адекватным является язык отношений человека с границей горизонта своего существования (Антропологической Границей). Антропологическая Граница – центральное понятие развиваемой нами концепции человека, «синергийной антропологии» (ранее оно вводилось нами в книге «О старом и новом»). Его подробное обсуждение будет дано в последней главе книги, а здесь нам достаточно понимать его на предварительно-интуитивном уровне, как область (но область в деятельностном, энергийном измерении) всех «граничных» или «предельных» проявлений человека, т. е. таких, в которых начинают претерпевать изменения фундаментальные признаки, предикаты способа существования человека. Феномены религиозной жизни связаны с областью (топикой) «онтологической Антропологической Границы»: проявления, образующие ее, суть результаты устремления человека к Инобытию, онтологическому Иному. Как мы уже говорили выше (именно в связи с обсуждением секуляризации), осуществление устремления к Инобытию есть фундаментальная стратегия Homo Religiosus, которую мы именуем стратегией или парадигмой мета-антропологического восхождения-трансцендирования. Там же было указано, что секуляризация означает отказ от этой стратегии. Но отказ, отбрасывание некоторой стратегии – лишь негативная характеристика антропологических следствий секуляризации; желательно продвинуться дальше. Влечет ли секуляризация появление какой-либо другой доминирующей антропологической стратегии, на место отвергнутой? – Ответ заведомо положителен. При этом, подобно тому как старая, оставляемая стратегия выражала определенный тип отношений человека с Антропологической Границей, так и новая, шедшая ей на смену, также может быть охарактеризована через эти отношения. Новый тип отношений был, однако, своеобразен: его суть заключалась в отсутствии отношений.

Одна из самых избитых культурфилософских тем – это тема о новом мироощущении, родившемся у человека Ренессанса и Нового Времени: о том, что это мироощущение было исполнено пафоса, героического восторга, furore eroico, и пафос этот был связан с распахнувшимся бесконечным простором мира, был *пафосом безграничности.* Сейчас нам нужны, однако, эти трюизмы. Становление секуляризации – период открытия новых и новых горизонтов, которые представлялись безграничными; оно неразрывно сопряжено с ощущением и утверждением безграничности и бесконечности как главных качеств и предикатов мироздания – а отсюда и человеческого существования, поскольку человек – как мы это видели у Декарта – начинает видеть свою суть в развертывании отношений с мирозданием. Бесконечности мироздания естественно и необходимо соответствует бесконечность возрастания миропознающего субъекта в своем полезном познании: бесконечность совершенствования, «прогресса». Мир в декартовых координатах – принципиально бесконечный мир, и продвижение в нем также бесконечно. Граница мироздания отступает и растворяется (в любом из двух смыслов) – и следом за ней, неизбежно растворяется Антропологическая Граница: определяя себя из отношения к безграничному мирозданию, человек, в свою очередь конституируется как «безграничное». Отношения человека с Антропологической Границей более не тематизируются, они отмирают и выпадают из конституции человека. Это и есть искомое

нами выражение антропологической сути секуляризации: в антропологической сфере, *переход в секуляризованную культурно-цивилизационную парадигму означал изъятие, устранение из конституции человека отношения к Антропологической Границе.* В дальнейшем нам предстоит еще немало говорить об антропологии секуляризованной парадигмы, и мы увидим, что эта антропология таит в себе неожиданности: по самой своей природе, «безграничные» антропологические стратегии, выстраиваемые разумом Ренессанса и Просвещения, обречены были уступить власть «фигурам безумия». Но это уже не эпоха Декарта и не его ответственность.

Мы же не без сожаления прощаемся с философом, оставляя с собою для дальнейшего рассмотрения долепленного им Классического Европейского Человека. В последний период европейской мысли и этот человек, и главный автор его, мягко говоря, не были прославляемыми героями, их склоняли и прорабатывали, и волей-неволей нам тоже придется еще вернуться к их грехам и огрехам – очень скоро, в начале очередного раздела. Но сейчас, прощаясь, очень стоит вновь благодарно упомянуть хотя бы самое главное, чем обязано Декарту наше понимание человека. Открытие сознания! Как мы пытались показать, открытие Картезия – не только хулимый всеми «субъект», в его мысли присутствует, и кое-где – начиная с сакраментальной формулы Cogito ergo sum – дает знать о себе также и настоящее, живое сознание, а не опредмеченный фантом. Эпистемологический поворот: и он тоже был положительным, освобождающим поворотом для философии, ее шансом уйти от омертвевшего стереотипа философствования как строительства из субстанциально-эссенциальных кирпичей: шансом «преодоления метафизики». Даже дихотомия человека, которую в ее сути никак не назовешь подарком для антропологии: среди многого, что Декарт сделал с ее помощью, не только установление правил познания, но и отчетливая постановка проблемы идентичности человека. Во Второй Медитации эта ключевая проблема антропологии весьма занимает его, и он, пускай в рамках дихотомии, представляет некоторое ее решение: «Душа не сложносоставна, она… чистая субстанция. Хотя все ее акциденции меняются, она постигает одни вещи, вожделеет других, ощущает третьи и т. д., это всегда та же самая душа; между тем как тело человека не остается тем же, уже оттого что очертания (figure) его отдельных частей меняются»[110]. В итоге, Классический Европейский Человек наделяется идентичностью определенного рода, которую естественно называть субстанциальной идентичностью. И этот ряд приобретений можно было бы продолжать.

Но, разумеется, отдавая дань признательности, мы не можем уйти от исторической истины. Мысль Декарта – восхитительно живая, сильная мысль, и сегодняшний взгляд видит в ней немало возможностей выхода, прорыва к радикальной смене старого способа, к преодолению метафизики. Но почти все эти возможности остались – возможностями. Роль Декарта в философской традиции – не преодоление метафизики, а ее продление, снабжение ее ресурсами на следующую долгую эпоху. Пресловутая «субстанция» осталась невзятой крепостью, рубежом, на котором останавливается декартово обновление традиции. Что можно тут сказать? Очень хотелось бы, чтобы мысль Декарта, открыв сознание, поставив его в центр философского дискурса, представила бы его в его истинном элементе, деятельностном и энергийном, как событие, как происходящее: какой поворот, какой импульс это придало бы всему видению реальности! Но… le plus fort esprit de France ne peut donner quece qu'il a.

[110] *Id.* Méditations. Loc. cit. P. 263.

4. Структура классической модели

Границы и рубежи, членения и периодизации, которые проводятся в реальной истории – будь то история обществ или история мысли – всегда немало условны и конвенциональны, проводимы ради удобства профессоров и студентов. Не отрицая этого, мы все же убеждены, что не удобства ради, а в силу самых неоспоримых предметных факторов мысль Декарта следует считать рубежом в развитии европейской концепции человека. С появлением Человека Картезия процесс создания европейской антропологической модели был, в целом и главном, завершен. Глядя с птичьего полета, мы увидим следующие два – два с половиной столетия как время жизни этой модели в качестве общепринятой и господствующей, в чем-то дорабатываемой (всего более, Кантом), но существенно не меняющейся. Этому способствует, что все это время антропологический дискурс слабо выражен в европейской мысли: как мы говорили, Декарт придал этой мысли антиантропологическую направленность[111], и, вполне удовлетворяясь субъектом, она не вспоминает о человеке. Но история движется, и 20 век стал решающим и последним в судьбе модели; ей не удалось перейти в третье тысячелетие. Уже на грани 20 века ее ситуация начинает претерпевать резкие перемены. Даже те философские опыты, что не отвергают, а скорее развивают ее – сюда мы бы отнесли все русло феноменологии – уже глубоко ее трансформируют. Но главные перемены заключались в росте открытого неприятия, критики самих оснований модели. Начало конца – тотальная, сокрушительная критика Ницше. Затем одно за другим возникают направления, где ставится на первый план именно то, что в модели оставалось слабым местом, лакуной: экзистенциальная проблематика, интерсубъективная (диалогическая) проблематика, по-новому возвращаемая в философию религиозная проблематика; и наконец, падает последний бастион, главное оправдание модели – субъект-объектная парадигма научного познания, которую современная наука, начиная с квантовой механики, уже не признает адекватной своей эпистемологической ситуации. Финал кризиса – постмодернизм и постструктурализм. Констатировав «смерть субъекта» и завершив преодоление метафизики глобальной деконструкцией оснований всего «логоцентрического» философского дискурса, они утверждают «энтропийную» установку абсолютного уравнивания любых стратегий означивания реальности.

Установка сомнительна, но проделанная расчистка почвы полезна. Возникает предельно открытая ситуация поиска новых принципов понимания человека, с учетом всего существующего спектра философских идей, духовных и культурных традиций. Классическая модель не должна нигилистически отбрасываться, ибо другой, столь же глубоко разработанной, нет и, верно, еще долго не будет. Но она должна сегодня рассматриваться в новом, предельно расширенном контексте: в сопоставлении, в конфронтации со всеми возможными антропологическими альтернативами, включая максимально удаленные от нее. Последние, очевидно, принадлежат уже не западной, а восточной мысли – и это значит, что в эпоху глобализации формирование новой модели человека также становится глобальной задачей и должно осуществляться на глобальном материале.

Нам необходимо понять, что же именно, какие содержания, какие черты классической модели ныне оказываются полностью отброшенными; какие, возможно, выживают, сохраняют ценность для будущего. Поэтому описанные кратко последекартовские этапы также важны для нас, и в данном разделе мы рассмотрим их более развернуто. Для начала же представим беглый общий «портрет» модели, какой она рисуется у Декарта, – и убедимся в том,

---

[111] Это наше суждение притязает на справедливость лишь в определенном аспекте, в выделенном проблемном русле; более широкий взгляд легко обнаружит антиантропологические тенденции и прежде Декарта. Так, Мартин Бубер замечает о философии Фомы Аквината: «Антропологический вопрос здесь снова удаляется на покой» *(М. Бубер.* Проблема человека // Он же. Два образа веры. М., 1995. С. 167).

что этот «портрет» можно рассматривать как итог, синтез всей предшествующей европейской мысли о человеке.

Реконструировав в предыдущем разделе Человека Картезия, мы в заключение выделили его базовые, основополагающие черты. Набор их составили: *индивидуированность – дуалистичность – субстанциальность – гносеологизированность (примат когнитивной функции) – секуляризованность.* Мы проанализировали эти черты по отдельности, в простом рядоположении, и теперь требуется увидеть внутренние связи, логическую организацию всего набора – так, чтобы черты сложились в некую связную картину Из обсуждения в Разделе 3 уже явственно выступала выделенная роль черты индивидуированности. Черта эта означает, что Человек Картезия возникает как итог, финал процесса философской индивидуации и представляет собой собственно сам предел индивидуации (Cogito, «мыслящее»), взятый купно с телом, с которым он эмпирически сопряжен, но от которого метафизически всецело отличен. Данное содержание мы будем выражать краткой формулой: *Человек Картезия есть индивид;* определение введенного термина полностью ясно из предыдущей фразы. Мы убедимся сейчас, что индивидуированность является в определенном смысле первичной по отношению к другим чертам, а также играет центральную, объединяющую роль во всем наборе. Действительно, это – первичная черта Человека Картезия, поскольку она, вольно выражаясь, появилась раньше него, служа Декарту если не прямым заданием, то ориентиром, который он имел в поле зрения, полагая основы своего учения; в известной мере, ради этой черты, с нацеленностью на нее и создавался субъект. Мы отметили также, что рассечение человека и невключение тела в состав субъекта возникают у Декарта как один из результатов когнитивного акта усмотрения субъекта: проводимая в этом акте индивидуация направляется к вычленению неотчуждаемого ядра человека, и телесность усматривается как нечто, не обладающее неотчуждаемостью, допускающее отчуждение. В рамках рассуждения Декарта, основоустройства его учения, это заключение основательно, и мы принимаем, что в возникающей антропологической модели, в «портрете» Классического Европейского Человека, его рассеченность вытекает как следствие из его полной индивидуированности. Напомним, однако, что у Декарта дихотомия переносится также с метафизического на эмпирический уровень, и в качестве психосоматического принципа, она уже не выдерживает никакой критики. Это было осознано относительно быстро, и в дальнейшей судьбе модели подобной экстраполяции мы уже не наблюдаем.

В других базовых чертах при ближайшем рассмотрении также обнаруживаются связи со свойством индивидуированности, и благодаря этому они, в свою очередь, могут интерпретироваться как входящие в ее икономию, что то же – как предикаты способа существования индивида. Может показаться, на первый взгляд, что для субстанциальности это не так: при ее обсуждении выше мы специально аргументировали, что придание результату когнитивного акта Декарта («Первоакта») статуса субстанции есть необязательное решение, своего рода «приписка» Декарта. Действительно, субстанциальность «мыслящего» не обнаруживается непосредственно в Первоакте, где усматривается предел индивидуации; но тем не менее, есть другие прочные нити, которые связывают индивида с нею. Две главные из них надо указать обязательно, они существенны в общем «портрете». Нить первая – прямая и очевидная смысловая связь. Характеризуя предел индивидуации как самодовлеющую мыследействующую единицу, мы до сих пор оставляли без внимания важнейший предикат этой единицы, выражаемый первым термином в формуле: предикат «самодовлеемости», означающий автономный, независимый, самостоятельный способ существования. Меж тем, этот-то предикат и связан непосредственно с субстанциальностью. Обсуждая понятие субстанции, мы больше выделяли пока ее смысл как «подлежащего»; но субстанция – не только подлежащее, она есть также «самостоящее», обладающее упомянутым способом самостоятельного существования (соответствующую дефиницию Декарта мы приводим на с. 86, прим. 80). Больше

того, для западного сознания – что, в частности, видно из указанной дефиниции – обладание таким способом существования никак иначе и не мыслилось, кроме как в форме субстанции. В итоге, субстанциализация «мыследейству-ющей единицы» выступала как необходимое средство наделения ее требуемым способом существования. И в этой необходимости проявляется уже вторая из нитей, связующих субстанциальность и индивидуированность: у них – общая укорененность в устоях западного мышления, его определяющих особенностях. Мы квалифицировали субстанциализацию Cogito как «аристотелианский атавизм» Декарта. Эту оценку сейчас надо уточнить и расширить: дело не только в Аристотеле. Как тенденция к индивидуации уловима и прослеживается от самых истоков западного мышления и менталитета, пробиваясь сквозь стихийно-коллективную природу архаического и мифологического сознания, воплощаясь в социальных практиках Рима задолго до полного метафизического выражения и наконец достигая с Декартом философского господства, – так, параллельно с этой тенденцией и обычно в тесном единстве, союзе с ней, уловима и прослеживается другая: тенденция к эссенциальному и субстанциальному представлению содержаний мысли. Эта тенденция играла решающую роль для становления *мышления в понятиях,* оформления философии как дискурса и дисциплины: ибо вела к организации философской мысли в правильные суждения о «предметах мысли», в высказывания с полной структурой, наделенной главным членом, подлежащим. При этом, связь эссенциально-субстанциального мышления с самой основой строения философского дискурса обретает характер полного смыкания благодаря ключевому грамматико-философскому факту: *субстанция и подлежащее суть попросту одно и то же,* одно слово и, в существенном, одно понятие, лишь взятое в разных смысловых планах и сферах функционирования. В отличие от первой, вторая тенденция достигла полного выражения и господства уже у Аристотеля и с тех пор никогда не утрачивала этого господства, вплоть до эпохи коренной критики и деконструкции всего западного метафизического способа. И очевидный вывод отсюда тот, что, возникая в рамках западной философской традиции, и «мыслящее», и индивид («мыслящее», сопряженное с телом) заведомо не могли избежать «заключения в подлежащее», остаться вне эссенциально-субстанциального дискурса. Как выше мы видели, Человек Аристотеля и Человек Боэция прочно и полностью принадлежат этому дискурсу; не менее прочно ему принадлежит и весь путь к индивиду, на всем своем протяжении. Мог ли финал пути быть иным? Субъект Декарта, т. е. субстанциализованная «мыслящая вещь», добавился к тому же семантическому гнезду субстанции и органично влился в него, став главным, еще лучшим именем для подлежащего, чем сама субстанция. Мы же, в итоге, ставим субстанциальность Человека Картезия непосредственно рядом с его первичной чертой, индивидуированностью, признавая обе черты столпами, несущими элементами всей его конструкции.

Две остающиеся «портретные черты», как показывает их обсуждение в Разделе 3, близко связаны меж собой. Но связь их с уже рассмотренными основными чертами также достаточно тесна и довольно прозрачна. Как мы только что подчеркнули, одна из главных движущих пружин процесса философской индивидуации – интуиция автономности, независимости, самодостаточности, рождаемой в этом процессе «мыследействующей единицы», «совершителя разумных актов». И мысль Декарта, его тексты ярко показывают прямую связь этой интуиции с переходом в секуляризованную эпистему: наглядно видно, что данная интуиция служит движущею пружиной также и этого перехода. Тут есть железная логика: если сознание вдохновляется идеей независимости и самодостаточности человека, стремится прежде всего утвердить эту независимость, для него едва ли возможно утверждать с равной силой и противоположный полюс Богочеловеческого отношения: сохранить в полном объеме всю многообразнейшую и тесную, интимную связь-зависимость человека с Богом, какую признает подлинно религиозное (отнюдь не только христианское) миросозерцание. Той сферой, где человек может проявлять себя как независимый мыследействующий агент,

ареной его независимости и самодостаточности служат, прежде всего, отношения с окружающим миром; так что первое действие обсуждаемой идеи состоит в том, что она толкает обратить больше внимания на эти отношения. И здесь, в этой сфере, развертывается поистине цепной, неостановимый процесс: чем дальше, глубже развиваются отношения человека с миром окружающих явлений, тем больше здесь открывается задач и возможностей; тем более важной и обещающей представляется эта сфера; и тем шире и шире оказывается диапазон независимости и самодостаточности человека. И неизбежно формируется убеждение, что именно здесь лежат главные задачи человека, здесь – главное поле его деятельности, его самореализации. Это убеждение уже косвенно затрагивает религиозную сферу, отношения с нею: оно означает *смену приоритетов* в определении целей и задач деятельности человека, сферы его самореализации; и эта смена влечет отодвигание религиозной сферы, икономии отношения человека к Богу. Однако процесс и в данном аспекте неостановим: отодвигание обречено углубляться, достигая предельной степени, фазы развитого деизма (как мы говорили, именно к этой фазе принадлежат теологические позиции Декарта). Следующим порядком, отодвигание переходит в отрицание, что соответствует завершающей фазе полной секуляризации. Антропологическим же содержанием всего процесса является, как мы показывали, формирование «безграничного» секуляризованного человека.

Мы очень бегло описали здесь то, что многократно описывалось во всех подробностях: логику движения европейского сознания из теоцентрической парадигмы Средних Веков в секуляризованную парадигму Ренессанса и Нового Времени. В нашем контексте, она раскрывается как логика, в силу которой тенденция к индивидуации порождает и питает тенденцию к секуляризации. Как было указано, для западной мысли, в ее глазах, независимость и самодостаточность «мыследействующей единицы» обеспечиваются, в первую очередь, субстанциальностью, и тем самым, субстанциальность – тоже в числе факторов, питающих тенденцию к секуляризации. Но здесь есть также более прямая и одновременно более глубокая связь. Конечно, утверждение субстанциальности не мешает тому, что мы называли «реверансом в сторону теологии»: формальным признаниям превосходства Божественного бытия, всяческого несовершенства человека, подчиненности человека и мира Богу и т. д. Однако акцент на обладании собственной субстанцией отодвигает, затушевывает онтологическую недостаточность способа существования человека – и тем неизбежно изменяет характер религиозности, и окраску, и само содержание отношения человека к Богу. Патристика воздерживалась от того, чтобы утверждать некий определенный сущностный статус за тварным падшим бытием, предпочитая характеризовать этот способ бытия привативно, как онтологически неполное, ущербное, и тем самым, поддерживая в отношении человека к Богу исконный лейтмотив тяги, устремления к полноте бытия от собственной бытийной неполноты и ущербности. Напротив, утверждение субстанциальности субъекта явно содействует тому, чтобы этот лейтмотив заглушался и уходил; под его влиянием, бытийная неполнота перестает ощущаться жизненным фактором и становится фактором формальным, теоретическим. Из отношения человека к Богу уходят качества жизненной нужды, истовой потребности, экзистенциальной жажды – и это означает не что иное как переход данного отношения в деистическую парадигму; дальнейший сдвиг в полностью секуляризованную парадигму лишь вопрос времени.

Следом можно сделать еще одно наблюдение. Сказанное напоминает, что икономия отношения человека к Богу главной своей частью, ядром, принадлежит области интегральных проявлений человека (каковы «жизненная нужда», «экзистенциальная жажда» и проч.), и потому в дуалистической модели человека эта икономия, как и вся сфера религиозного, обречены быть сугубо редуцированными. Выше эта особенность уже обсуждалась, и сейчас мы возвращаемся к ней, поскольку она добавляет еще одну связь в нашем наборе «портретных черт»: дуалистическая рассеченность человека также предрасполагает к деистическим

и секуляризованным установкам. На первый взгляд, этому прямо противоречит классический пример дуалистической антропологии неоплатонизма, где утверждение радикальной дуалистичности человека даже не просто совмещается с напряженной мистической Богоустремленностью, но активно ей служит: устремление к Единому – предельное углубление рассеченности человека, вплоть до полного разделения двух взаимно враждебных полюсов его природы. Обращение к этому примеру полезно, оно помогает уточнению понятий и разграничению сфер. Спросим: а что такое в реальности «предельное углубление рассеченности человека»? – и сразу увидим, что это углубление может быть лишь некой весьма холистической антропологической стратегией, тщательным выстраиванием и выдерживанием неких определенных и явно необычных отношений человека с его телом. Конечно, онтологический процесс устремления к Единому предполагается исключительно интеллектуальным, он совершается с «душой» и никак специально не затрагивает тела (не требует, в том числе, и «умерщвления плоти»); и тем не менее, этот онтологический процесс необходимо имеет антропологический аспект, а в этом аспекте он столь же необходимо носит холистический характер. Еще очевидней это скрытое присутствие отнюдь не дуалистической, а холистической антропологии в другой античной разновидности радикального дуализма, у орфиков: ибо орфизм был формой мистериальной религиозности, которая вся, как таковая, носит ярко выраженный холистический характер, вовлекая в свою икономию все уровни человеческого существа и все виды антропологических проявлений. Этот амбивалентный, парадоксальный характер античных форм антропологического дуализма напрямик связан с много обсуждавшейся, поистине хрестоматийной *цельностью античного человека:* античность могла выдвигать сколь угодно резко дуалистические доктрины, но при этом, антропологическая модель, которая воплощалась в ней (в том числе, и адептами подобных доктрин) всегда соответствовала человеку с богатой, полномерной сферой интегральных проявлений: в этом смысле, цельному человеку. Однако дуалистичность Классического Европейского Человека носит уже иной характер: тот репертуар антропологических стратегий, который предполагает новая антропологическая модель, находится в действительном согласии с нею. Выше мы могли в этом убедиться: данный репертуар включает в себя, на первом и главном месте, стратегии субъект-объектного познания явлений, и в таких стратегиях, за что ручается не только Декарт, но весь позднейший органон научного познания, человек актуально выступает как рассеченное, или же точней, усеченное: как «познающий субъект». И эта, новоевропейская форма антропологического дуализма действительно, как мы и сказали, редуцирует – если не ампутирует – сферу интегральных проявлений человека, содействуя появлению человека секуляризованного.

Из всего сказанного уже довольно ясна и сеть связей последней из наших основных черт, «гносеологизированности» Человека Картезия. Наиболее тесной является опять-таки связь с секуляризованностью; обе черты взаимно питают и усиливают друг друга. Мы уже повторяли основные банальности, относящиеся к этой связи: установки секуляризации формируются, главным образом, именно в познавательной деятельности человека и эффективнее всего укрепляются успехами этой деятельности, рождающими впечатление могущества и полновластности человека; так что «гносеологизированность» человека предрасполагает к секуляризации и содействует ей. Обратное также верно: секуляризованность предрасполагает к примату когнитивной функции, поскольку секуляризованный индивид усматривает свое главное дело, поле своей самореализации именно в познании, а точнее, в полезном миропознании, освоении-использовании окружающего мира (если угодно, и в покорении: эта установка уже ясно заявлена у Декарта). Стоит разве что уточнить, что сама когнитивная функция, примат которой здесь утверждается, трактуется у Декарта как установка познания человека и мира (включая, разумеется, мир интеллигибельных истин); она не обращена к Богу, и Богопозна-ние практически отсутствует в системе понятий и во всем дискурсе

Декарта. При этом, к сфере миропознания переходят – конечно, претерпевая редукцию, – некоторые антропологические функции, которые несли Богопознание и устремление к Богу. Так, здесь по-прежнему признаются несовершенство и неполнота человека, желательность его совершенствования; но если в теоцентрической парадигме совершенствование, преодоление несовершенства и неполноты мыслились достигаемыми через устремление к Богу, то совершенствование «познающего субъекта» предполагается полностью осуществимым на путях успешного познания. Далее, важна (хоть тоже банальна и очевидна) связь примата (миро) познания с дуалистической рассеченностью человека. Плод и носитель рассеченности – бесплотный субъект, и как мы постоянно повторяем, – миссия субъекта – познание, он есть «познающий субъект». В этом определении существа и призвания субъекта заключены сразу две импликации, связующие дуалистичность и гносеологизированность человека, как прямая, так и обратная. Ясно, прежде всего, что первое свойство влечет второе: когда в итоге декартова Первоакта усмотрена рассеченность человека и конституирован субъект, немедленно возникает и примат когнитивной функции, коль скоро в ней – назначение субъекта. Обратно, если познание выдвигается в качестве ведущей антропологической установки, на первый план выходит задача совершенной постановки когнитивного акта, и ее выполнение, как показывают тексты Декарта, если и не влечет дихотомию человека с необходимостью, то, во всяком случае, благоприятствует ей и предрасполагает к ней.

* * *

Набросанная система связей и отношений достаточно богата, и наделяясь ею, набор «портретных черт», основоположений антропологической модели, превращается в законченный идейный каркас. Перед нами возникает Классический Европейский Человек в его внутреннем строении, концептуальной структуре. Окидывая его общим взглядом, мы прежде всего констатируем: человек состоялся. Пред нами не рассыпающийся набор разрозненных, взаимно противоречивых свойств, но крепко сколоченный ансамбль, где ни одна черта не является чужеродной и выпадающей: сиречь, полноценная антропологическая модель. Какова же эта модель, что за человек перед нами?

В ансамбле основных черт модели можно выделить два блока: один из них определяет статус, природу человека, тогда как другой – сферу и способ, характер его самореализации. В первый блок входят индивидуированность, дуалистичность, субстанциальность: они образуют основу конституции того новосозданного рода сущего, что есть «индивид», рисуя нам «субъекта» (предел индивидуации, мыследействующую единицу, признаваемую субстанцией), связанного с иной субстанцией, «телом», посредством декартовой дихотомии, т. е. отношения противопоставленности «мыслящего» и «протяженного». Другой блок составляют дуалистичность, гносеологизированность, секуляризованность: они описывают самореализацию индивида в эпистеме субъект-объектного познания, рисуя его как сущее, ставящее познание своей целью и смыслом, специально приспособленное к миссии познания (дуалистичность) и понимающее познание секуляризованно, как бесконечный прогресс полезного освоения-использования мира, несущий также с собою бесконечное совершенствование человека и решение всех его проблем. Как видим, разделение довольно условно и функционально, причем наши блоки перекрываются, поскольку дихотомия человека играет важную роль в обоих выделенных аспектах. Но при всем том, с его помощью облик индивида представляется наглядно и просто.

Система отношений «портретных черт» выявляет также одно поучительное обстоятельство: во всех без исключения чертах мы обнаружили связь с секуляризованностью. Не случайно эту черту мы поставили последней в наборе: все предыдущие ведут к ней, так что она выступает как бы логическим выводом из всей системы, всей внутренней

структуры модели. Данное наблюдение позволяет лучше понять не одни лишь антропологические аспекты секуляризации. Секуляризация – глубочайший рубеж, самая кардинальная трансформация европейской истории, общества, человека, и для ее наступления, несомненно, требовались мощные факторы и весомые предпосылки. Разумеется, эти факторы и предпосылки немало анализировались; и если старая наука ограничивала свой анализ уровнем усредненного, всеобщего (т. е. социоисторическими, идейно-культурными, религиозно-духовными аспектами), то в последние десятилетия внимание уже привлекал и человек. В новейших течениях исторической науки, в постмодернистской культурной антропологии делаются исследования и появляются методики, раскрывающие на конкретном историческом материале – в том числе, и в процессах секуляризации – реакции, установки, структуры сознания человека; но рассмотрения феномена в самом его существе, как определенной трансформации базовой антропологической модели, покуда не достигалось. Поэтому наше наблюдение о том, что все основополагающие черты Человека Картезия, индивида, так или иначе выводят, влекут, предрасполагают к секуляризованности, – отнюдь не лишнее добавление в картину явления. Здесь весьма проясняется его антропологический механизм: мы видим, что, по всей своей внутренней структуре, индивид предопределен к секуляризации, и едва ли она могла не сделаться его судьбою.

Еще наглядней, очевидней в «портрете» выступила и особенность, не раз уже отмечавшаяся, самая общая и самая важная для нас: возникшая антропологическая модель – *анти-антропологична.* Впервые мы констатировали эту особенность, как только были описаны «две истины» Декарта, порождающее ядро его учения. В антропологическом аспекте, «Вторая истина», дихотомия Res Cogitans – Res Extensa, – не что иное как радикальный деконструирующий принцип. Очевидно, что конструктивный философский подход к антропологической проблеме предполагает продумывание антропологического опыта и фонда представлений о человеке, с целью претворения этих представлений в понятие, концепт. Но принцип Декарта концептуализует, наделяет философским статусом и смыслом некие две стороны человека, отсекаемые друг от друга и объявляемые полярной противоположностью друг другу, – и как следствие этого, сам человек лишается философского статуса и смысла. Он делается простой совокупностью, формальной суммой этих своих сторон и, не имея какого-либо самостоятельного, несводимого содержания, которое отсутствовало бы в них и было присуще лишь человеку-в-целом («интегрального» содержания, в наших терминах), – оказывается для философии предметом пустым, несуществующим. В частности, он не способен и послужить основой для концептуализации, формирования концепта. Проблема человека снимается, заменяясь проблемой субъекта (вкупе с проблемами изучения телесной машины и смешанных явлений – проблемами, уже прикладными, скорей физиологическими и психологическими, чем философскими). Эта философская деконструкция закономерно отражается на терминологическом уровне. Когда представление о человеке-в-целом сделано философски пустым, сам термин «человек» делается также пустым и как бы вводящим в заблуждение. Мы говорили, что в дискурсе Декарта уловима тенденция к тому, чтобы, оставив имя «человек» за телесной машиной, не называть вообще никак обессмысленную сумму Я и тела; и философски это было бы честно и правильно. Вполне допустимо сказать, что в учении Декарта, в его картине реальности *нет человека:* ибо нет никакого ясного образа (тем паче понятия) человека как такового, «всего человека», в полноте его содержания, состава и свойств.

Эти выводы, возникающие уже на базе одного лишь ядра, ведущих принципов метафизики Декарта, закрепляются и усиливаются при более полном взгляде на эту метафизику. Рассмотрев ее причастные к антропологии разделы, учение о теле и учение о страстях души, мы нашли, что кардинальные факты сопряжения, соединенности обоих полюсов дихотомии в одном человеческом существе и наличия обширной сферы явлений, связан-

ных с обоими полюсами одновременно, получают весьма неубедительную, несовершенную трактовку, скорее на эмпирическом уровне и с уходом от принципиальных философских вопросов. По сути, сопряжение «мыслящего» и «протяженного» в человеке остается неотрефлектированным, философски темным. Сам же человек предстает, в итоге, как некий плохо обозримый и крайне неестественный, если не сказать абсурдный, конструкт: некое «антропологическое образование», состоящее из очень многообещающего субъекта с разумом как у самого Бога, с ясными целями и безграничными задатками, и из нелепого привеска к нему – физиологического автомата, чуждого всякому смыслу и служащего лишь оковами и помехой в разумной активности субъекта. Как уже сказано, никакого философского концепта этому «образованию» не отвечает; и когда мы используем для него термин «индивид», надо помнить, что у нас данный термин – не концепт, а только обозначение. Наконец, к неестественности добавляется существенная неполнота: как мы тоже выяснили, у этого «антропологического образования» редуцирована, либо ампутирована вся богатая, разнообразная сфера интегральных проявлений человека.

В свете сказанного, Человека Картезия явно нельзя назвать ни совершенным, ни хотя бы удовлетворительным философским решением проблемы человека. В философию был введен субъект, но субъект, как признавал сам Декарт, – не человек. Сам же Человек Картезия, или индивид, как мы сейчас резюмировали, во-первых, не до конца отрефлектирован, концептуализован, так что не вполне «введен в философию», во-вторых, крайне неестественен по своему облику, по конструкции, и в-третьих, антропологически не полон, частичен. Стало быть, и индивид – не очень-то человек; человек же – нечто другое по отношению и к субъекту, и к индивиду. Что же есть это «другое»? Задав этот сам собой встающий вопрос, мы обнаруживаем, однако, что весьма долгий период европейская философия практически не задавалась им, но прочно приняла решение, предложенное Картезием, в качестве основы своих антропологических позиций. К тому были веские причины.

Будучи скверным решением проблемы человека, индивид и субъект в то же время оказались удобным и эффективным решением целого ряда других проблем, большой практической важности для европейской цивилизации. Центральная из них нами уже указывалась и обсуждалась: это, разумеется, проблема научного познания, ради наилучшего решения которой Декартом и создавались основы его учения. Как известно, субъект служит краеугольным камнем того новоевропейского способа познания, на котором базировались все научно-технические революции и без которого немыслимо появление и развитие индустриального общества, – так что поистине, если бы субъекта не было, его бы следовало выдумать. Но когнитивная миссия, как бы она ни была важна, – далеко не единственная миссия субъекта. Уже говоря о Боэции, мы отметили, что тенденция индивидуации, которую мы нашли направляющей и формообразующей для западного менталитета, выражалась не только в философской мысли, но и в общественных практиках (причем здесь ее развитие могло и опережать философское оформление, как это было в Древнем Риме). Эти социальные или социоантропологические практики, подобно сфере познания, представляют собой развертывание, икономию некоторого определенного аспекта или рода активности человека: как, скажем, практики правовые, практики в сфере нравственных отношений, экономических и т. п. В каждой из таких практик центральную роль играет фигура, аналогичная агенту познания в когнитивной сфере, т. е. человек, рассматриваемый в пределах определенной области своих проявлений: участненный до этой области. И отсюда уже понятно, что, когда тенденция индивидуации получила окончательное и образцовое философское выражение в фигуре субъекта, – субъект доставил теоретическую основу для всего репертуара этих практик. Он стал «универсальным подлежащим» для всех видов осуществляемых в них активностей; стал *универсальной моделью человека участненного* (мы говорим, главным образом, о социальных практиках, ибо для многих практик антропологических – скажем, соматических

или психопрактик – субъект как «подлежащее», вообще говоря, негоден). Произошло самое широкое тиражирование субъекта, во всех требуемых вариантах: возникли субъект права, нравственный субъект, субъект производства, потребления… И снова понятно, что это всепроникающее внедрение субъекта в фактуру социального существования надолго закрепило его господство и намного затруднило его критику. Человек-в-целом был вытеснен отовсюду, и создавалось полное впечатление, что если он и есть вообще, то не более, как некое «добавочное совершенство, без которого можно просуществовать», как славно выразился Декарт о любви.

Прочность положения, занятого субъектом и индивидумом в европейской философии, во всем европейском способе мышления, поддерживалась их исторической укорененностью. С самого начала мы представляли мысль Декарта стоящей в магистральном русле европейской философии, к главным чертам которого мы относили тенденцию к индивидуации. Не будет лишним добавить, что эта мысль наследует и ряду других существенных линий в европейской философии, культуре, духовности. Держась ближе к теме о человеке, укажем прежде всего, что Человек Картезия продолжает и выражает антропологические интуиции Ренессанса. Верность Декарта духу и принципам ренессансного миросозерцания несомненна, его текст явственно доносит даже характерный творческий темперамент, который историки культуры привыкли связывать с Ренессансом: темперамент, где соединяются страсть к познанию и абсолютная уверенность в уже открывшейся, уже обладаемой истине, уверенность в своей правоте и неукротимый напор победительного продвижения мысли, и безграничная энтузиастическая вера в человека, а значит – и в себя (или, возможно, в себя, а значит – и в человека). То, как говорит он о своих открытиях, не раз вызывает в памяти слова Бруно: «от этих истин расширяется грудь и сильней бьется сердце!» – и эта явная близость тем значимей, что личные темпераменты неистового ноланца и осторожного, интравертного француза полностью противоположны.

Мысль Ренессанса была более идеологией, нежели философией, ренессансная антропология была декларативна и эклектична. Тем не менее, здесь ясно заявлялись главные установки, и из них выступал как будто довольно определенный образ человека. В нем были хрестоматийные ренессансные мотивы утверждения могущества и «достоинства человека» (по формуле Пико), был пафос безграничных возможностей творческого развертывания человека в познании безграничного мироздания. На языке наших «портретных черт» это значило, что здесь выдвигались, прежде всего, секуляризованность и примат когнитивной функции; конечно, присутствовала тенденция и к индивидуации, ярко выраженная в культе сильной творческой личности. Однако мы не найдем здесь дуалистичности, рассеченности человека; напротив, верным будет сказать, что в ренессансном видении человек представал единством, гармонической цельностью. Установкой Ренессанса был подлинный антропологизм, а не анти-антропологизм; антропология Ренессанса утверждала цельную, холистическую, секуляризованную индивидуальность, безгранично реализующую себя в творческом миропознании. Но эта антропология, повторим, была не столько философской концепцией, сколько красивой заявкой; и как таковая, она видела и учитывала отнюдь не все внутренние связи и следствия утверждаемых ею принципов. Поэтому мысль Декарта, соединявшая верность духу и направлению Ренессанса с философской проработанностью и глубиной, неизбежно должна была внести в эту антропологию некоторые коррекции. Когнитивный Первоакт Декарта показал, что пределом индивидуации и «подлежащим» активности познания служит не гармонический и утопический цельный человек, а «мыслящее», которое было тут же превращено в субстанцию и субъекта и усмотрено как полностью чуждое, иноприродное всему прочему в человеке, «протяженному». В итоге, единство и цельность человека оказались несовместимы с определяющими чертами миропознающей секуляризованной индивидуальности, и эта индивидуальность была конституирована как декартов

индивид, дихотомически рассеченный и антропологически неполный. В этом и состояла декартова философская коррекция: холистический секуляризм Ренессанса в антропологии Декарт перевел в русло антропологии дуалистической. Это же можно сказать и так: ренессансную веру в человека Декарт скорректировал до веры в субъекта; и при такой коррекции антропологизм Ренессанса перешел в анти-антропологизм Нового Времени.

Отчасти сходной представляется и роль Декарта по отношению к другой линии в европейской мысли о человеке. Мы говорим о древней линии дуалистической антропологии, орфической, платонической, неоплатонической, преобладавшей в античности и сохранившей немалое влияние в христианскую эпоху. Соотношение Декарта с этою линией затрагивалось нами не раз и в разных аспектах; сейчас мы хотим лишь резюмировать его общий характер. Справедливо считать, что антропология или анти-антропология Декарта наследует и этой линии, которую мы также характеризовали как анти-антропологию. Но, как и в отношениях с ренессансной традицией, Декарт здесь снова – и продолжатель, и преобразователь. Суть трансформации, совершенной им, мы уже выяснили выше: если прежние дуалистические доктрины сосредоточивались на онтологической проблематике и носили религиозный, а часто и спиритуалистический характер, то Картезий переводит эту старинную, онтологически и спиритуалистски ориентированную анти-антропологию в гносеологизированное и секуляризованное русло, тем самым сообщая ей – опять-таки дух Нового Времени.

Вкупе, эти замечания ретроспективного характера позволяют уже с полным правом повторить нашу оценку места и роли антиантропологической концепции Декарта: Человек Картезия может рассматриваться как итог и синтез предшествующей европейской мысли о человеке, надолго ставший господствующей моделью для мысли последующей. Или то же, короче: *Человек Картезия – не кто иной как Классический Европейский Человек.* Нам предстоит проследить его судьбу, и ближайшая крупная страница в ней —

5. Кантовы антропотопики

В формировании концепции человека, отвечающей последним столетиям европейской истории, центральную роль без колебаний отводят Канту. Это справедливо, но вместе с тем и парадоксально. Справедливость непосредственно очевидна: не только в чистой философии, но и во всем мировоззрении Нового Времени, идеи и представления, связанные с человеком, в большинстве своем или принадлежат Канту, или восходят к нему, или же получили у него свое зрелое оформление. (Понятно, что наше утверждение первопроходческой и основоположной роли Декарта не противоречит этому, однако вносит уточнение: общие контуры и установки европейской антропологической модели относятся именно к тому, что у Канта лишь «получило зрелое оформление», до этого уже появившись у Картезия). Парадоксальность же становится очевидна из нашего анализа антропологических структур европейской мысли. В Разделе 3 мы нашли, что антропологии Декарта присуща определяющая черта, которую мы назвали «антиантропологичностью», передав ее суть как «отсутствие человека в качестве некоторого целостного единства». Сейчас пора описать точней, что же мы понимаем под «антиантропологичностью». Что, в самом деле, означает «отсутствие человека как целостного единства»? Философия, в которой присутствует «человек как целостное единство», не заимствует его готовым откуда-либо, она должна сначала сама же создать его. В свою очередь, это означает, что философия должна тематизировать «человека как целостное единство»: дать философскую постановку проблемы *полного антропологического описания,* представив некие критерии цельности и полноты философской дескрипции человека. При этом, необходимо концептуализовать полномерность, полносоставность человека, а также полноту его охвата в философском дискурсе, т. е. представленность в нем всех основных измерений природы и активности человека. Если подобная тематизация налицо – и только в этом случае! – мы скажем, что философский дискурс конституируется как «философия человека». (Мы оставляем пока в стороне термин «философская антропология», нагруженный долгой историей трактовок и попыток реализации; ниже, при обсуждении мысли Шелера, мы вернемся к нему За термином же «антропология» сохраним обычный широкий, размытый смысл всякого антропологического дискурса, речи о человеке). Если же в речи о человеке нет тематизации человека-в-целом, с предикатами и критериями единства, цельности, полноты, и напротив, присутствуют лакуны или иные факторы, исключающие полноту антропологической дескрипции, так что, в этом смысле, человек-в-целом изгоняется из дискурса, уничтожается, – мы говорим, что данной речи о человеке, данному опыту антропологии в той или иной мере присуще качество антиантропологичности. Стоит здесь подчеркнуть, что «философия человека», как мы определили ее, отнюдь не объявляет априорно человека цельностью и единством, но объявляет его целостность философской проблемой, априори допуская возможность любых решений. Напротив, антиантропологические концепции, согласно нашему определению, строят свой дискурс, априорно исключая конституцию человека как целостного, несводимого единства. И как можно удостовериться, этому определенно удовлетворяют все основные опыты антропологии в европейской мысли, от Платона и до Фуко. Возвращаясь же к антропологии Канта, можно сказать, что парадоксальность ее центральной позиции в новоевропейских антропологических воззрениях заключается именно в ее антиантропологичности, которая сравнительно с учением Декарта еще углубляется и усугубляется. Как мы далее убедимся, в ней действительно нет самой темы о человеке-в-целом. Под антропологическим углом зрения, философия Канта начинается с исследования некоторой выделенной (именно, когнитивной) сферы антропологической реальности, которая рассматривается в качестве главной; затем данное исследование дополняется аналогичными исследованиями некоторых других измерений этой реальности.

Тем самым, как речь о человеке, эта философия строится не в логике постановки и последовательного раскрытия проблемы человека, но скорей в логике поочередного рассмотрения отдельных сфер и постепенного накапливания антропологического материала – так сказать, собирания досье на человека. Касательно же всей совокупности полученного материала Кант не ставит вопроса – и сами мы также не можем заключить, оставаясь в рамках его дискурса, – не содержит ли эта совокупность принципиальных упущений, зияний в философском образе человека: ибо внутренние критерии законченности и полноты философской дескрипции человека не установлены. Специально же антропологическое сочинение Канта, «Антропология в прагматическом отношении» (1798), отделяется им от метафизики и строится в ином дискурсе, эмпирико-описательного характера. Отчасти (но лишь отчасти) эти особенности кантовской мысли о человеке имеет в виду Хайдеггер, когда он в книге «Кант и проблема метафизики» акцентирует «эмпирический характер антропологии Канта».

Здесь также выступает один момент, крайне характерный для мысли Канта и важный для общей оценки его антропологии. Дело в том, что трудно найти философа, который более Канта заботился бы о полноте охвата философского предмета, представленности всех его составляющих и сторон; однако при этом, все до последней детали – предмет, полнота, составляющие предмета, способ их представления… – рассматривается в рамках кантова трансцендентального метода. Предмет получает место в сетке дисциплин, крупную структуру которой образуют Metaphysica generalis (она же онтология и она же трансцендентальная философия) и Metaphysica specialis, куда входят теология, космология, психология. В соответствии с этим местом, для него выстраивается исчерпывающая систематика, включающая и его составляющие, и стороны, и отношения, и проекции; иногда она даже представляется в форме таблицы. Полнота здесь никак не оставляет желать лучшего; и есть всего лишь одна малая заковыка. Она в том, что когда перед глазами нормального, в особенности же, русского человека возникает большая, на страницу «Критики практического разума», «Таблица категорий свободы» с графами по «количеству» и «качеству», «отношению» и «модальности», – вопрос у него встает о совсем иной полноте: *полный ли автор идиот или еще есть надежда? Человек* Канта – то самое существо, что являлось в кошмарах героям русской литературы: существо, которое «хочет по табличке», осуществляет свою свободу (??) по табличке – и собственно, целиком из табличек и состоит. Выраженный в литературе ужас перед таким существом имеет прямое отношение к вопросу о «полноте антропологической дескрипции». То, что питает этот ужас, применительно к философии Канта можно передать так: кантова систематика антропологических понятий может быть полной в некоем своем формальном смысле, может включать реальные характеристики человека и его ситуации, но при этом действительный человек может нисколько не отражаться, не помещаться в ней. Самое важное в нем окажется не в клетках таблиц, а где-то между ними, и в этом, более существенном смысле, антропологическая дескрипция здесь может быть не только не точна, но вопиюще искажена. Сегодня многое из того, что герои литературы прошлого лишь чувствовали, нашло положительное, концептуальное выражение, и мы прочно знаем, что описанная ситуация – не простая возможность: доподлинно, в антропологической реальности, в действиях и поступках человека куда влиятельнее и глубже совершенно другие силы, принципы, связи, нежели те, что стоят у Канта в его таблицах, образуя топики и типики. Человек в самом деле не в их клетках, а между ними, и кантовы сети не улавливают его, они притащили мертвеца. И то, что подобная глубоко антиантропологичная антропология оказалась в центре, в основе классической европейской модели говорит многое о европейской антропологической мысли: мы можем заключить, что качество антиантропологичности присуще всему ее главному руслу и всему пути.

По поводу же антиантропологичности системы Канта надо сделать существенное уточнение. У Канта отнюдь нет утверждения, что его трансцендентальная аналитика, будь

то в «Критике чистого разума», «Критике практического разума» или какой-либо совокупности текстов, доставляет полную трансцендентальную систематику человека как такового, подобно обычным предметам трансцендентальной философии. Человек как таковой не объявляется предметом в орбите трансцендентального метода, его статус в философии Канта сложнее и уникальней, но вместе с тем, и двусмысленней. Как хорошо известно, в конце «Критики чистого разума» сформулированы знаменитые три вопроса (1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. В чем у меня потребность надеяться?), в которых «соединяются все интересы как спекулятивного, так и практического разума». Столь же известно, что во «Введении к Лекциям по логике» три вопроса дополняются четвертым, и весь список получает истолкование несколько иного рода, ориентированное именно к антропологии: «Поле философии… может быть сведено к следующим вопросам: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. В чем у меня потребность надеяться? 4. Что такое человек?.. В основе, все это можно причислять (rechnen) к антропологии, поскольку три первых вопроса сводятся к последнему»[112]. Данные слова Канта указывают определенный способ прочтения его философии – или иначе говоря, они представляют собой метавысказывание: тезис о том, что по отношению к его системе философии, над ней, существует мета-уровень, или мета-дискурс, в рамках которого вся эта система представляется некоторым новым и притом единым образом; и этот мета-дискурс есть «антропология», представляемая как раскрытие вопроса «Что такое человек?» Тем самым, этот мета-тезис Канта является и указанием на то, каково истинное отношение его системы к антропологии. Разумеется, многие ее категории несут антропологический смысл, и в ней есть уровень *непосредственного* антропологического содержания, к которому и относились все наши суждения. Но истинное ее антропологическое содержание раскрывается лишь путем особого прочтения или дешифровки всей системы в целом как антропологии, или иными словами, путем надстраивания мета-дискурса; и это истинное содержание может, вообще говоря, оказаться весьма отличным от непосредственного. Человек как таковой, как предмет вопроса «Что такое человек?» выступает, таким образом, как не столько предмет, сколько «мета-предмет», не столько содержимое, сколько искомое трансцендентальной философии; и в свете этого, наши выводы об антиантропологичности последней могут быть и не вполне справедливы.

С другой стороны, не менее важно то, что антропологический мета-дискурс к трансцендентальной философии отнюдь не был выстроен; Кант лишь заявил о его возможности. Дальнейшая европейская философия не заинтересовалась этим заявлением и не делала попыток реализовать его; вместо этого, она приняла в качестве своей антропологической базы именно «непосредственную» антропологию Канта с ее антиантропологизмом. (Единственным исключением, уже в наше время, явился Хайдеггер, и о его рецепции кантовской антропологии у нас еще будет речь). Соответственно, и для нас нет иного выбора, как в дальнейшем обсуждении всюду иметь в виду лишь «непосредственную» антропологию Канта: единственную реально наличную.

* * *

В исходных установках своего философствования, отправных темах своей мысли Кант легко может показаться не столь радикален и решителен, как Декарт. Картезий сразу и напрямик входит в предмет и проблему – проблему, которую он видит главной и коренной; и движется к решению исключительно путем прямых личных отношений с предметом, не допуская между ним и собою никаких внешних инстанций, будь то свидетельства тради-

[112] *I. Kant.* Einleitung zu Logikvorlesung. Цит. по: M. Heidegger. Kant und das Problem der Metaphysik. Fr. a. M., 1965. S. 187–188.

ции, каноны дисциплины или любые другие направляющие указания. Из всей предшествующей философии для него заслуживают упоминания разве Платон и Аристотель, и то лишь ради заявления, что у них также почерпнуть нечего. Что же до Канта, то, по словам Хайдеггера, он отправлялся от «школьного понятия метафизики» своего времени – понятия, которое «можно передать дефиницией Баумгартена: Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens. Метафизика – наука, содержащая первые принципы человеческого познания»[113]. Он был тесно связан с этою школьной метафизикой, представленной ныне полузабытыми именами: детально в ней разбирался, писал о ней и явно не стал бы отрицать, что немецкая школьная философия и была исходной почвой для его мысли. В противоположность Декарту, здесь перед нами как будто не предметное, а «дисциплинарное» мышление, мышление школьно-схоластического типа, занятое не столько реальностью как таковой, сколько ее вмещением в дисциплинарные рамки и правила, дефиниции и классификации.

Как привычно в философии, истина отстоит далеко от первого впечатления. Действительная картина общего и различного, совпадений и расхождений у двух мыслителей гораздо глубже и поучительней. Прежде всего, на самом общем уровне, их объединяет эпоха (которую они же и создавали): и это уже немало. По убеждению человека Нового Времени и Просвещения, мироздание и человек были разумны и адекватны друг другу: человек наделен разумом, т. е. познающим началом, мироздание – разумным, т. е. познаваемым устройством, и таким образом, вся картина реальности естественно и необходимо представлялась в ключе познания. Способность познания оказывалась в кардинальнейшей роли, на нее возлагались все надежды, и ею определялись целиком и сущность, и ситуация, и миссия человека. И не будет ошибкой сказать, что центральной проблемой, занимавшей мысль Декарта и мысль Канта, была одна и та же проблема: а именно, проблема человеческого познания. Оба мыслителя – в том же русле когнитивно ориентированного философствования, начало которому положил Декарт и к которому, как видно из дефиниции Баумгартена (1743), принадлежала и предкантовская немецкая философия. Но далее следуют достаточно капитальные различия. Проблема познания изначально видится Кантом совершенно иначе: многоаспектней и глубже; и за счет этого, она оказывается у него не только когнитивной проблемой как таковой, но одновременно – проблемой онтологии, проблемой трансцендирования, а также, как мы увидим, и «дисциплинарной» проблемой, проблемой оснований и границ метафизики (откуда и связи со школьной философией предстают в новом свете).

В постановке Канта, средоточием проблемы выступает вопрос, занимавший очень малое место у Декарта: вопрос об основаниях познания, в свою очередь, сразу выводящий к вопросу об основаниях познающего разума. Для Декарта философское исследование когнитивной способности, по последнему счету, функционально. Мы ясно прослеживаем у него прагматическое отношение к акту и процессу познания: они должны приносить полезные плоды и *для этого* их данные должны обладать ясностью и отчетливостью, достоверностью и безошибочностью – возможность чего должны, очевидно, обеспечивать некие основания и предпосылки, которые, в силу данной цепочки причин, также следует выяснить. Но у Канта, для его философского сознания, вопрос об основаниях – не в конце цепочки причин, а напротив, в самом начале. Это – коренной вопрос, который должен быть задан о каждом предмете мысли и в свете которого предмет собственно и становится философским предметом; именно в ответе на этот вопрос развертывается философское продумывание предмета. У Канта он облекается в форму вопроса о внутренней возможности предмета; и в кантовском вопрошании: *«Как возможно…?»,* обращаемом к любому явлению и предмету, сразу

[113] *M. Heidegger.* Kant und das Problem der Metaphysik. 3 Aufl. Fr. a. M., 1965. S. 15.

распознается известная с древности реакция аутентично философского сознания: θαυμάζειν, философское удивление.

Чтобы держаться ближе к терминологии и схеме, уже принятым выше, при обсуждении учения Декарта, мы можем говорить, что ядро и основу критической философии Канта также составляет «конституция когнитивного акта»; но сейчас к этой формуле нужно существенное уточнение. С выдвижением в центр вопроса об основаниях познания, проблемой становится конституция такого когнитивного акта, в котором познание, как говорит Кант, «занимается не предметами, а способом нашего познания предметов»[114]. Это особый род познания: познание, обращающееся на собственные основания, конституирующее и исследующее их посредством специфической активности, которая есть одновременно и постигающее всматривание в них и образование-выстраивание их (Bildung). В разных своих аспектах, оно обозначается целым рядом терминов: познание трансцендентальное, априорное, априорно-синтетическое, онтологическое, чистое; познание бытийного устройства (Seinsverfassung) сущего и т. д. Эти термины отнюдь не синонимы, но все они характеризуют род и способ познания, отчетливо не идентифицированный докантовской философией и принципиально отличный, по Канту, от обычного «познания, занимающегося предметами» и обозначаемого как опытное, эмпирическое, онтическое познание, познание сущего и т. д. При этом, по своему исходному смыслу, чистое познание, представляя основания познания как такового, должно служить фундирующим горизонтом для эмпирического познания – что, очевидно, должна обеспечивать его конституция. Нам нет разумеется, нужды излагать лишний раз эту классическую конституцию; но следует представить те ее понятия и те элементы ее основоустройства, которые необходимы для реконструкции *антропологического дискурса* в критической философии.

Конституция чистого познания («априорного синтеза», «онтологического синтеза» и т. п.), осуществляемая в «Критике чистого разума», – крупномасштабное построение с редкостным, уникальным уровнем эвристики: как пресловутый самолет, который в полете изготовляет и выпускает из себя другой, более совершенный самолет, мысль Канта, двигаясь по сложным путям, одновременно и непрестанно вырабатывает новый, а затем снова еще новый концептуальный аппарат, изменяющий ее собственную природу, – и при этом неуклонно выдерживает направление основного продвижения, безошибочно приближаясь к поставленной изначально цели. Чтобы сжато описать этот уникальный tour de force чистого разума, мы воспользуемся его реконструкцией у Хайдеггера, где специально выделен нужный нам онтологический аспект. Хайдеггер разделяет процесс на следующие пять стадий.

1. Идентификация сущностных элементов чистого познания: по отдельности, вне их связей. Таковыми элементами признаются чистое созерцание и чистое мышление, в свою очередь, представляемое как набор понятий чистого разума (Notions).

2. Предварительное исследование сущностного единства чистого познания. Поскольку конституция равносильна установлению сущностного единства конституируемого, то это, в известном смысле, ключевая стадия; на ней выявляются средства и намечается стратегия решения стоящей проблемы. Выясняется, что орудием и средством осуществления единства, т. е. синтеза чистого созерцания и чистого мышления, может служить *способность воображения* (Einbildungskraft): «Синтез, как мы в дальнейшем увидим, есть простое действие способности воображения, слепой, хотя и неотъемлемой функции души, без которой мы не могли бы иметь нигде и никакого познания, но которую мы лишь редко осознаем»[115]. Само же единство полной сущности чистого познания включает три компоненты: «Первое, что должно быть нам дано для цели познания любых предметов априори, есть *множествен-*

[114] *I. Kant.* Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, 1993. S. 74.

[115] Ib. S. 148.

ность чистого созерцания; *синтез* этой множественности с помощью способности воображения есть второе, однако это еще не дает познания. Понятия, которые доставляют *единство* этому чистому синтезу и состоят попросту в представлении этого необходимо синтетического единства, являются третьим [, что нужно] для познания соответствующего предмета, и имеют основу в разуме»[116]. Ввиду участия здесь «понятий (чистого) разума», к данной стадии принадлежит и аналитика этих понятий, представляющая и исследующая их как «онтологические предикаты», или, что то же, категории (трактовка которых у Канта не совпадает с аристотелевской).

3. Трансцендентальная дедукция. Рассмотрение единства чистого познания на предшествующей стадии еще не было полным осуществлением кантова методологического принципа вопрошания об основаниях. Это единство анализировалось как предположительно существующее, и еще не ставился вопрос о собственных его основаниях, его внутренней возможности. Данный вопрос составляет содержание очередной стадии онтологического синтеза, задачу которой Хайдеггер формулирует так: «В чистом синтезе должны мочь встретиться чистое созерцание и чистое мышление априори. Чем и как должен быть сам чистый синтез, чтобы быть достаточным для заданий подобного единения?.. Прослеживание изначального само-формирования (Sich-bilden) сущностного единства онтологического познания есть смысл и задача того, что Кант называет “трансцендентальной дедукцией категорий”»[117]. (При этом, понятие дедукции Кант употребляет в значении, принятом в сфере права, вместо обычного логико-философского значения). Данная стадия отличается тонкостью и запутанностью; ее трактовка заметно менялась самим Кантом во втором издании «Критики чистого разума» сравнительно с первым. К тому есть весомые причины: именно на этой стадии выявляется, что чистое познание есть в существенном *трансцендирование:* обращенность, исхождение, исступление познающего вовне, от себя, из себя – к сущему; и лишь с появлением концепции трансцендирования в центре, в фокусе онтологического синтеза, получает освещение и оправдание само кантовское определение своего метода, специфического характера его понятий – как «трансцендентального», соотносящего с трансцендированием. Трансцендентальная дедукция должна раскрыть всю в целом структуру чистого синтеза таким образом, чтобы эта структура выступила как основоустройство трансцендирования. Одним из важных результатов ее является уточнение: совершающей силой чистого синтеза служит *трансцендентальная,* или же «чистая продуктивная» способность воображения, поле которой не ограничивается содержаниями, почерпнутыми из опыта. Именно эта способность оказывается тем необходимым посредством, срединной инстанцией в экономии чистого познания, которая может свести вместе, сопрячь чистую апперцепцию и чистое созерцание.

4. Трансцендентальный схематизм. После стратегически ключевой второй стадии и концептуально решающей и центральной третьей, конституция входит в завершающие фазы. Как выяснено на третьей стадии, критическую важность для всей конституции в целом имеет активность трансцендентальной способности воображения, обеспечивающая единство чистого познания и выступающая как конститутивный элемент трансцендирования. Кант находит, однако, что при рассмотрении трансцендентальной дедукции специфический механизм, каким эта способность осуществляет свою единящую и трансцендирующую функцию, еще остается темным; и для изведения этого темного механизма в прозрачность выстраивается очередной круг новых идей и понятий. В трансцендировании как исхождении к сущему, к чувственной реальности, созерцание выступает как восприятие, оно должно облечься в чувственное; то же должно произойти и с другой компонентой чистого познания,

[116] Ib. S. 149. (Курсив Канта).

[117] *M. Heidegger.* Op. cit. S. 68.

апперцепцией: ее содержания, чистые понятия, также должны совершить это исхождение и облечение («очувствливание», Versinnlichung). «Горизонт трансцендирования может формироваться (sich bilden) лишь в очувствливании… трансцендирование формируется в очувствливании чистых понятий… [причем] это очувствливание также должно быть чистым»[118]. Именно это чистое очувствливание чистых понятий, входящее в сущность трансцендирования, Кант выражает понятием «трансцендентальный схематизм», или же схемообразование, совершаемое чистой способностью воображения.

Введение новых терминов не слишком содействует прозрачности; основное продвижение к ней достигается в скрупулезном анализе понятий «схема», «образ», «чистый образ» (связанный с чистым созерцанием, каковое, по Канту, есть время), «схемообразование». Эта аналитика раскрывает двойственную, сопрягающую природу всех специфических понятий стадии схематизма. Само же понятие схемы обнаруживает такую природу сразу в нескольких отношениях. Прежде всего, схема осуществляет связь чистого созерцания с чистым понятием и апперцепцией: она сопоставляется чистому понятию таким путем, что в схемообразовании она одновременно связуется с чистым образом, лежащим в поле чистого созерцания; и, как явствует отсюда, схемообразование именно и есть тот механизм, посредством которого трансцендентальная способность воображения осуществляет свою единящую и трансцендирующую миссию. Далее, схема делает возможным «приложение категорий к явлениям», причем для передачи способа и характера этого приложения Кант вводит еще новое понятие «подчиненности» (Subsumtion), заимствуемое на сей раз из логики, и говорит о «подчиненности эмпирических (вообще, чувственных) созерцаний понятиям чистого разума». И наконец, в качестве почти тавтологической, но отнюдь не лишней, вариации последнего свойства, можно заметить, что, осуществляя посредствующую функцию между явлениями и понятиями чистого разума, кантова схема есть бинарный объект, соединяющий в себе чувственную и интеллигибельную стороны: «Это посредствующее представление должно быть чистым (без всякого эмпирического элемента) и, однако, с одной стороны, интеллектуальным, с другой же чувственным. Таковым представлением и является трансцендентальная схема»[119]. Идея подобного бинарного «умно-чувственного» предмета очень вскоре будет развита Шеллингом в его концепцию символа, а затем станет ядром целой особой ветви «символической» философии и эстетики; и в свете теснейшей включенности кантовой «схемы» в его концепцию трансцендирования, нам открывается здесь нить, связующая трансцендирование у Канта с идеей символа.

Хотя целью всех построений данной стадии было достижение наглядности и прозрачности, однако не только ход рассуждений, но и конечные результаты их оказываются достаточно сложны, не прозрачны; недаром уже в поздние годы жизни сам Кант признавал схематизм «труднейшим пунктом» своего учения. Мы не склонны видеть в этом лишь чисто техническое обстоятельство: не отражается ли тут также и невозможность вполне наглядно и убедительно продемонстрировать природу исследуемых актов как «трансцендирование»? Или иными словами, не отражается ли тут то, что вводимая концепция трансцендирования остается – по крайней мере, в некоторых чертах – принципиально дискуссионной?

5. Полное сущностное определение чистого познания. Трансцендентальный схематизм с его комплексом понятий довершает конституцию чистого познания. Предметом заключительной стадии является уже не новое продвижение, но обозрение-осмысление общего результата, т. е. всех стадий вкупе; или, что то же, полное сущностное определение чистого познания в его основных аспектах. В главнейшем аспекте, чистое познание есть формирование трансцендирования; и Кант на данной стадии формулирует итого-

[118] Ib. S. 87–88.

[119] *I. Kant.* Op. cit. S.214.

вое положение, которое не говоря прямо о трансцендировании, тем не менее, имплицитно доставляет подобное полное определение. Данное положение, которое именуется у Канта «высшим основоположением всех синтетических суждений», гласит: «Условия *возможности опыта* вообще суть одновременно условия *возможности предмета опыта»*[120]. В этой формулировке в центр внимания ставится не затрагивавшийся в ходе конституции аспект проблемы оснований познания: внутренняя возможность познания (опыта) предполагает и возможность для познаваемого выступить предметом познания (опыта). Утверждение может показаться тривиальным или чисто формальным – и однако рассмотрение когнитивного акта под этим углом позволяет более полно выявить сущностную структуру заключенного в акте трансцендирования. В самом деле, если исходные определения трансцендирования характеризовали его со стороны познающего, как «обращенность-к» и «исхождение вовне», как активность экстатического характера, то взгляд со стороны познаваемого, предмета опыта, добавляет сюда, что те же условия, которые обеспечивают это «исхождение-к», одновременно обеспечивают предметное поле, доставляют горизонт исхождения; так что к характеристике трансцендирования как являющегося экстатической активностью, добавляется обладание горизонтом. Следующая формулировка Хайдеггера выражает сказанное несколько полнее и детальней: «Обращающееся к себе предоставление предстояния (Gegenstehenlassen) как таковое образует горизонт предметности вообще. Предваряющее и всегда необходимое в конечном познании исхождение к… (Hinausgehen zu) по этой причине есть постоянное стояние в исшедшести (Hinausstehen) к… (Экстаз). Но эта существенная исшедшесть (Hinausstand) к… именно в своем стоянии образует и доставляет себе – горизонт. Трансцендирование является экстатически-горизонтальным в себе. В этом членении единого в себе трансцендирования и выражается высшее основоположение»[121].

Это выявление «горизонтального», или «горизонтного» аспекта в понятии трансцендирования имеет принципиальное значение для раскрытия онтологического содержания данного понятия и всей эпистемологии Канта. Бытийное устройство (познаваемого) сущего, онтологическое измерение его существования раскрываются, выступают в открытость лишь в некотором горизонте; и Хайдеггер пишет: «Онтологическое познание “образует” трансцендирование, и это образование есть не что иное как держание открытости (Offenhalten) горизонта, в котором первоначально становится узреваемо бытие сущего»[122]. Вслед за дискуссией трансцендирования, онтологическое содержание чистого познания – другой важнейший аспект, которого нельзя обойти в итоговом обозрении конституции. Сам Кант почти не пользуется терминами «онтология» и «онтологический», однако он с полной определенностью проводит отождествление: его учение, или «трансцендентальная философия» есть то же что «онтология» и то же что Metaphysica generalis (воздержание же от «гордого имени онтологии» связано более с деталями отношений трансцендентальной философии с прежней онтологией, которую Кант, впрочем, называет «трансцендентальная философия древних»). Как обозначение способа и горизонта мысли, «трансцендентальное» в дискурсе Канта равнозначно «онтологическому»; и вслед за рецепцией Хайдеггера, мы также будем именовать кантовы «априорный синтез», «трансцендентальное познание» и под. – «онтологическими».

Абсолютно ясно, что вышеописанная конституция нагружена самым существенным, весомым онтологическим содержанием. Sub specie ontologiae, все предприятие «Критики чистого разума» может характеризоваться, по Хайдеггеру, как «обоснование внутренней возможности онтологии». Здесь совершается *открытие и реконструкция внутренней онто-*

[120] *Ib.* S. 232. (Курсив Канта).

[121] *M. Heidegger.* Op. cit. S. 111.

[122] Ib. S. 115.

логии когнитивного акта: последовательно развертываемая демонстрация горизонта онтологического познания, необходимо сопутствующего всякому онтическому (эмпирическому, опытному) познанию. Кант демонстрирует, что «не всякое познание является онтическим, и где таковое осуществляется, оно становится возможно лишь через посредство онтологического»[123]. При этом, не просто демонстрируется существование некой «внутренней онтологии», заключенной в познании, но эта онтология, через свою связь с трансцендированием, получает сущностную дескрипцию в своем характере и типе: именно, «онтология есть не что иное как выразительное раскрытие систематической целокупности (des Ganzen) чистого познания, постольку, поскольку данная целокупность образует трансцендирование»[124]. Ясно также и то, что в контексте европейской метафизики подобный опыт онтологии отличался кардинальной новизной и спецификой. Отличия лежали не в связи с трансцендированием, которая для онтологии всегда была привычна и традиционна, но в принципиально новой трактовке трансцендирования; а также одновременно в том, что и трансцендирование, и сама онтология представали у Канта интегрированными в основоустройство познания сущего (отнюдь не Богопознания) и вне связей с той проблематикой отношения здешнего бытия и инобытия, что от века считалась сферой и делом онтологии. (Если угодно, они могли трактоваться не как часть, а как некоторое необходимое расширение этого основоустройства, но это не меняло сути и не снимало новизны). Трансцендирование оказывалось «экстатически-горизонтальным» исхождением познающего разума вовне, к познаваемому сущему, онтология выступала «раскрытием целокупности чистого познания» – и будучи таким образом включены в икономию когнитивного акта, это уже были новое «когнитивное трансцендирование» и новая «когнитивная онтология».

Какие перемены это несло? Декарт, как мы говорили, придал европейской метафизике новое течение: гносеологизированное, минимизирующее онтологический дискурс и по возможности избегающее его, равно вытесняющее и онтологию, и теологию – «подальше, чтоб не мешали заниматься делом». Немецкая мысль не могла не уступить властному картезианскому импульсу; однако вытеснение онтологии не отвечало ее стойким тенденциям, особенностям ее типа и стиля. В этой логике, «Критика чистого разума» могла бы видеться как реванш онтологизма: полностью воспринимая декартов сдвиг метафизики в когнитивную перспективу, даже углубляя его, она в то же время возвращала центральное положение онтологии, осуществляя *ре-онтологизацию метафизики.* Однако возвращалась в метафизику онтология уже иного, нового типа; и если учесть ее особенности, реванш окажется весьма сомнителен. Связь «когнитивной онтологии», или же онтологического познания, с опытным, эмпирическим познанием у Канта, мягко говоря, не очень проста, что видно даже из нашего беглого описания. Она носит обоюдный характер, включает в себя различные нити взаимозависимости и соподчинения, и рецепция трансцендентальной философии в дальнейшей истории мысли не раз менялась, относя эту философию, в зависимости от разных обстоятельств, то более к гносеологии, то более к онтологии. Неокантианство было сильным, длительным и хорошо аргументированным уклоном к гносеологической интерпретации; но сразу следом за ним Хайдеггер выдвинул свою радикально онтологизированную трактовку, где взгляд на «Критику чистого разума» как на теорию познания объявлялся «коренным искажением» и утверждалось, что «в “Критике чистого разума” впервые обосновывается онтология как базовый раздел метафизики в целом, и впервые онтология выводится к себе самой»[125]. Нас же сейчас не занимает историко-философский аспект как таковой: мы привлекаем историю рецепции лишь с тем, чтобы извлечь из нее – в дополнение к

[123] Ib. S. 22.

[124] Ib. S. 116.

[125] Ib. S. 25.

непосредственному прочтению – некий надежный «общий знаменатель» в оценке существа и значения кантовской онтологии. И на этом пути мы заключаем, что в любом случае нельзя не признать: в рамках кантовского дискурса онтологическое познание, онтология не образуют самодовлеющей и самоценной сферы, они встроены в когнитивную перспективу как в объемлющий контекст и доминирующий дискурс. При всей своей гиперболизации онтологических сторон трансцендентальной философии, Хайдеггер вынужден констатировать: «Если онтологическое познание раскрывает горизонт, то его истина заключается в создании возможностей встретить (Begegnenlassen) сущее в этом горизонте. Кант говорит: онтологическое познание имеет лишь “эмпирическое употребление”, т. е. оно служит тому, чтобы делать возможным конечное познание в смысле опыта обнаруживающего себя сущего»[126]. Коротко говоря: «когнитивная онтология» – онтология, выполняющая служебную функцию в основоустройстве эмпирического познания.

К этому необходимо добавить другой немаловажный момент: онтология прежняя и традиционная, та онтология, которую Декарт лишь отодвигал, но не вступал в спор с нею, – в свете трансцендентального метода подвергается разоблачению, дезавуируется. Кант утверждает: тезисы и положения этой прежней онтологии имеют порочную внутреннюю структуру, являются суждениями недопустимого, некорректного типа, поскольку «притязают доставлять синтетическое знание априори о вещах вообще» или, иначе говоря, быть онтическим знанием априори, которое доступно лишь «бесконечному существу в едином интеллектуальном созерцании». Понятно, что эта аргументация Канта вместе со старой онтологией дезавуирует и ее элементы у Декарта – его идею Бога и доказательство существования Бога: «Путем метафизики достичь от познания *сего* мира к понятию Бога и доказательству Его существования *путем достоверных (sichere) заключений* невозможно»[127]. Понятно также, что подобная аргументация применима – и Кант применяет ее – не только к онтологии, но и к религиозной сфере. Здесь разоблачению и отрицанию подвергаются коренные явления и формы духовной жизни, что всегда составляли и составляют основу икономии Богообщения и Богопознания. Кант указывает, что на их почве развиваются «антропоморфизм, суеверие и фанатизм», «мнимый опыт сверхчувственных созерцаний или тому подобных ощущений» и т. д. Он, вместе с тем, замечает, что в сфере практического разума, нравственной деятельности человека, его отношения с инобытием, Богом носят иной характер, чем в сфере спекулятивного разума, они расширяются и обогащаются. Но он усиленно подчеркивает, что обретаемое здесь «расширение» или «приращение» разума не расширяет понятийного познания, а ограничивается сугубо обеспечением этических оснований: в нем достигается «достаточное удостоверение реальности тех понятий, что служат для выражения возможности высшего блага, но без того, чтобы в этом приращении осуществлялось хоть малейшее расширение познания о теоретических основоположениях»[128]. (К религиозной проблематике у Канта мы еще вернемся не раз, обсуждая его этику, а также черты секуляризованности в его антропологии). В нашем контексте, всю суть кантовской критики религиозной сферы можно свести к отрицанию возможности существования в этой сфере своего особого рода трансцендирования – т. е. того трансцендирования, о котором всегда говорит духовный и мистический опыт, которое принадлежит к глубинной основе этого опыта и которое заведомо и кардинально отлично от «когнитивного трансцендирования», введенного Кантом. – В итоге, позиции трансцендентальной философии таковы, что в согласии с ними, не может существовать ни иного корректного рода онтологии, кроме «когнитивной онтологии», ни иной обоснованной концепции трансцендирования, кроме «когнитивного трансцендирования». И это озна-

[126] Ib. S. 115.

[127] *I.Kant.* Kritik der praktischenVernunft. Hamburg, 1963. S. 159. (Курсив Канта).

[128] Ib. S. 157.

чает такое тотальное утверждение декартова направления, на какое едва ли когда-нибудь рассчитывал сам Декарт.

Сейчас, прежде перехода к антропологии Канта, нам стоит отметить еще некоторые особенности его эпистемологии, сравнительно с эпистемологией Декарта. (Впрочем, разделительная грань в столь гносеологизированном дискурсе почти условна: ведь конституция когнитивного акта – главная часть конституции познающего субъекта, а та, в свою очередь, – главная часть антропологии). В первую очередь, нам интересна степень близости и преемственности: выдвигая в центр метафизики эпистемологию, парадигму познания, выдвигали ли оба классика, в существенном, *ту же* парадигму? Общеизвестный ответ гласит: да, в общем и крупном, ту же – а именно, парадигму субъект-объектного познания. Мы, разумеется, согласны, и лишь добавим немногочисленные детали. Не менее общеизвестно, что кантова парадигма познания в дальнейшей рецепции была признана революционной, и ее внедрение именовано «коперниканским переворотом», основание для каковой формулы видели особенно в одном пассаже из предисловия ко второму изданию главной «Критики». В наших терминах, знаменитый пассаж говорит, что познание следует перевести из натуралистической перспективы («познание, организующее себя в соответствии с предметами»), в субъектную перспективу («предметы должны организовываться в соответствии с нашим познанием»). Утверждение революционности Канта в принципе не противоречит тому, что субъект-объектная парадигма введена была уже у Декарта, ибо введение «субъекта познания» еще далеко не равносильно введению субъектной перспективы: субъект может осуществлять познание и в натуралистической перспективе. Но мы хотим заметить, однако, что у Декарта вполне определенно присутствуют существенные элементы именно субъектной перспективы. В Разделе 3 мы специально выделяли их; как лишь один из примеров, напомним характерный тезис из Пятой Медитации: «Прежде рассмотрения, существуют ли вещи вне меня, я должен рассмотреть их идеи, какими они присутствуют в моей мысли». Поэтому родство двух эпистемологии идет глубже, и, в частности, Декарта по праву следовало бы считать соавтором «коперниканского переворота».

Вместе с тем, мы видим и ряд таких элементов когнитивной парадигмы, которые у Декарта еще отсутствуют, либо лишь бегло намечаются. Самый значительный из них – это, разумеется, онтологическое измерение когнитивного акта, главное открытие Канта и конституирующий источник трансцендентального метода. Его мы обсудили уже. Кроме того, лишь у Канта дескрипция когнитивного акта получает полную отчетливость во втором, объектном полюсе этого акта. Если у Декарта полюс объекта не был еще представлен со всей определенностью, то у Канта он выступает даже более отчетливо, чем первый, субъектный полюс: «Все наши представления связаны посредством разума с каким-либо объектом и, поскольку явления суть не что иное как представления, то разум направляется на нечто как предмет чувственного созерцания, но это нечто является вообще предметом созерцания лишь постольку, поскольку оно есть трансцендентальный объект»[129]. Заметим тут, что субъектный полюс представляется у двух философов весьма по-разному, но об этом различии, особо важном для нас, речь будет ниже, в антропологической части. Вообще, поскольку вся система понятий трансцендентального метода – тесно связанное единство, то все основные эпистемологические концепты Канта несут печать метода, выступают в трансцендентальном освещении. В частности, значительной трансцендентальной спецификой отмечены понятия созерцания и способности воображения, играющие центральную роль в кантовской эпистемологии. Способность воображения, по Канту, – более узкое понятие, одна из частных разновидностей созерцания, определяемая в «Критике чистого разума» как «способность представлять предмет также и без его наличного присутствия (Gegenwart) в созер-

[129] *Id.* Kritik der reinenVernunft. S. 336.

цании»[130]; в другом тексте аналогичная дефиниция еще отчетливей: «Способность воображения (facultas imaginandi) есть способность созерцания также и без наличного присутствия предмета»[131]. Кантовская трактовка этой категории познания абсолютно отлична от трактовки Декарта, видевшего в воображении лишь замутняющую помеху для целенаправленного продвижения познающего разума. По Канту, напротив, роль воображения конструктивна и позитивна; он выделяет целый ряд видов этой способности (чистая, продуктивная, репродуктивная и др.), разбирает ее ценные синтезирующие и созидающие (schaffende) возможности и как мы видели, наделяет трансцендентальную способность воображения ключевой функцией в когнитивном акте: функцией, сводящей воедино апперцепцию и созерцание. Характерно, однако, что место, отводимое воображению в общей структуре познавательных способностей, остается при этом неизменным: тем самым, которое некогда для него нашел Аристотель. В «О душе» Стагирит устанавливает тройственный порядок, помещая воображение, φαντασία между чувственным восприятием, αισθησις и разумным пониманием, νόησις (см. 427b); и этот порядок закрепляется на всю историю мысли. При всех различиях Декарта и Канта, оба классика, следуя за Первым, воспроизводят тройственную эпистемологическую структуру, ставшую универсальной: чувственное восприятие – воображение – апперцепция. Кант именует эту триаду «субъективными источниками познания, на которых базируется возможность опыта вообще».

Что же до созерцания, то система его нагрузок, функций и связей столь обширна, а концептуальная структура столь богата, что есть все основания говорить о присутствии в составе трансцендентальной философии особой «трансцендентальной теории созерцания». Однако для нас нет никаких оснований эту теорию излагать; для нашей темы интересен, пожалуй, всего один ее пункт: ее отношение к зрительной парадигме познания, что даже не с Аристотеля, а с Платона, была магистральным руслом европейской когнитологии, основываясь на оптической аналогии или метафоре, т. е. на представлении деятельности познающего разума по образцу активности зрения. Тут ярко выступают специфические черты кантовского стиля мысли. В контексте философской традиции, позиция Канта отказывается представлять проработку разумом умственного предмета в оптической парадигме, как рассмотрение интеллигибельного предмета, «умное зрение», «интеллектуальное всматривание» и т. д. и т. п. В его терминах, зрительная метафора должна была бы выражаться понятием «интеллектуального созерцания». Он ясно видит всю логику, толкающую к введению этого понятия, не раз подходит к нему вплотную, обсуждает его, признавая, что «нельзя утверждать, что чувственное (Sinnlichkeit) есть единственный возможный вид созерцания»[132]… и – и отказывается его вводить. Это, однако, не порождает лакуны в его построениях. Будучи магистральным, русло оптической парадигмы все же никогда не было единственным, ибо, очевидным образом, проработка интеллигибельного предмета может также вестись по иным принципам, в русле аналитики суждений, или же «аналитической философии», в обобщенном смысле. У Канта же все когнитивные функции, которые несло бы «интеллектуальное созерцание», принимает «понятие» или «мышление», «понятийное мышление» и т. п., так что (чистое) познание «состоит из понятия и созерцания» (причем Кант, не подпадая под влияние платоновского учения об идеях, не сближает свое понятие и понятийное мышление с оптической парадигмой). Первой из названных сфер познания занимается, как известно, трансцендентальная логика, второй – трансцендентальная эстетика; вся трансцендентальная философия представляется как сумма сих двух, а мы сегодня заключаем, что от эпистемологии Канта нити ведут к обоим современным направлениям в теории познания, и

[130] Ib. S. 192.

[131] *Id.* Anthropologic in pragmatischer Hinsicht. Ges. Schriften. Bd. 7. Berlin, 1907. S. 167.

[132] *Id.* Kritik der reinenVernunft. S. 341.

к феноменологии (лежащей в «оптическом» русле), и к аналитической философии (уже в современном смысле). При этом, можно напомнить, что понятие интеллектуального созерцания, от которого Кант упорно уклонялся, было-таки введено его продолжателями еще при его жизни[133], вошло в арсенал классического немецкого идеализма и имело содержательную дальнейшую историю. Но нам для понимания кантовских концепций более существенно увидеть причины отказа от понятия: они связаны с сильной апофатической окрашенностью всей кантовской трактовки интеллигибельного предмета, ноумена. Ноумен, он же пресловутая вещь в себе, для Канта не может быть полноценным содержательным понятием: «Понятие ноумена – просто *граничное понятие* (Grenzbegriff) для того, чтобы ограничить притязания чувственного, и потому имеет лишь негативное употребление. Оно… совпадает с ограничением [области] чувственного, не будучи способно установить нечто положительное, помимо границы (Umfang) этой области»[134]. Кант утверждает также, что интеллектуальное созерцание есть род созерцания, доступный лишь бесконечному существу, составляющий Божественную прерогативу; и в свете этого, не лишены известной почвы мнения, согласно которым подчеркнутое выделение Кантом определенных сфер непознаваемого – и, в частности, концепция вещи в себе – несет отпечаток его пиетистской религиозности.

* * *

Не раз уже подчеркнутая нами «антиантропологичность» европейской философии сказывается, в частности, в том, что у Канта, как и ранее у Декарта, мы не найдем антропологии, которая была бы представлена как таковая и собрана воедино, в готовом отдельном виде. Поэтому всякое изложение их антропологии необходимо носит характер реконструкции. В случае Декарта, принципы этой реконструкции были просты и очевидны: мы констатировали, что к декартовой антропологии следует относить три большие темы его учения: концепцию или конституцию субъекта (хотя и не сведенную воедино, но требующую лишь несложного извлечения), теорию «механического тела» и учение о «смешанных», т. е. духовно-телесных явлениях (протопсихологию). Хотя само учение Декарта, по нашей терминологии (см. начало раздела), и не было «философией человека», однако результат соединения этих частей еще сохранял явную антропоморфность и мог рассматриваться как некоторый (пусть и весьма специфический, редуцированный, etc.) образ человека, как «Человек Картезия». В случае же Канта, ситуация куда менее прозрачна. Предмет диктует правила обращения с ним: реконструкция антропологии Канта должна была бы начинаться с вопроса об основаниях и способе реконструкции, кантовского вопроса: «Как возможно?» Однако мы уже знаем – исходя из указаний самого Канта – что попытка реконструкции кантовской антропологии таким ортодоксально трансцендентальным путем равнозначна, на языке Хайдеггера, «обоснованию метафизики в повторении», а в нашей терминологии, выстраиванию особого мета-дискурса над трансцендентальной философией «Критик». Подобное предприятие заведомо не вместимо в наше обозрение европейской антропологической модели, и мы будем вынуждены следовать, в терминах Канта, скорее эмпирическому, чем трансцендентальному методу: рассматривая трансцендентальную философию как внешний предмет,

[133] Первой попыткой историки признают здесь текст Ф. Гельдерлина «Суждение и бытие» (1795, опубл. 1961; приношу признательность проф. П. Элену (Мюнхен) за указание на эту работу). При этом, у Гельдерлина понятие не только вводится, но и играет решающую роль в трактовке когнитивной проблемы, давая возможность провести идею его «философии объединения» (Vereinigungsphilosophie) об изначальном единстве, в котором снимается противостояние субъекта и объекта (ср.: «В понятии разделения уже заложено понятие взаимной связи субъекта и объекта и необходимое предположение целого, частями которого служат объект и субъект». *F. Hölderlin. Urtheil und Seyn // Id. Sämtl. Werke. München*, 1992. Bd. II. S. 50).

[134] *I. Kant.* Kritik der reinen Vernunft. S. 341

производить дескрипцию его антропологических содержаний, однако и дополнять ее – тем самым, все же поднимаясь над эмпиризмом – анализом природы этих содержаний и их интегрирующим структурированием с новых позиций. Непрозрачность же в том, что кантов дискурс в своих принципах и контурах не имеет уже никакой сообразности человеку, антропоморфности (что, как известно, в Европе считалось философским достоинством), и реконструкция, в известной мере, вынуждена двигаться наугад: в отличие от ситуации с Декартом, мы почти не представляем заранее, каким путем и в какой образ человека сойдутся – да и сойдутся ли? – находимые антропологические элементы.

Нет, однако, сомнения, что главным антропологическим локусом, средоточием антропологического содержания философии Канта служит субъект, и более точно, познающий субъект (именно его мы будем ниже понимать под «субъектом» – пока не пойдет речь о субъекте нравственном). Так было и у Декарта. При общем критическом отношении к предшествующей философии (естественном у мыслителя, стремящегося начать свою философию если и не совсем с чистого листа, как Декарт, но с нового метода), Кант, в целом, принимает исходные позиции его метафизики: «Проблематический идеализм Картезия… разумен и согласуется с обоснованным способом философского мышления»[135]. Преемственная роль Канта по отношению к Картезию особенно прямо выступает как раз в теме субъекта: развитие концепции субъекта у Канта в ее главных чертах осуществляется в ходе критического анализа соответствующей концепции Декарта и декартовой «Первой истины», тезиса Cogito ergo sum. Как заранее ясно, Кант принимает основу и общее направление открытого Декартом подхода к теории познания: а именно, представление когнитивного акта и процесса в субъектной перспективе; но он расходится с ним в методологическом аспекте, поскольку с позиций трансцендентального метода, мысль Декарта заведомо слишком эмпирична, близка к натуралистическому описанию и недостаточно входит в проблематику оснований познания. Первое, что не раз подчеркивает Кант, – *«Я мыслю* есть эмпирический тезис», и он дает свою интерпретацию положения Cogito ergo sum, находя в нем иные основания и иную смысловую структуру: *«Я мыслю* есть эмпирический тезис, и он содержит в себе тезис “Я существую”. Однако я не могу сказать: все, что мыслит, существует… Поэтому мое существование не может быть усмотрено как следствие из тезиса “Я мыслю”, как это утверждает Картезий… но оно тождественно этому тезису… Надо заметить, что когда я называю “Я мыслю” эмпирическим тезисом, я не хочу сказать, что *Я* в этом тезисе есть эмпирическое представление; скорей, оно чисто интеллектуально, поскольку принадлежит к мышлению вообще»[136]. В своем критическом пересмотре декартовой концепции субъекта (Я, духа) и его «Первой истины», Кант совершает их «трансцендентальное претворение», трансформацию в трансцендентальный дискурс, и, как мы уже видим, для этой цели им, прежде всего, проводится строгое разнесение, разведение эмпирического и «чистого» горизонтов; аналогичное разведение требуется и для аналитических и синтетических суждений.

Самые существенные отличия концепции субъекта у Канта – не столько в свойствах субъекта как такового, сколько в особенностях его места и роли в трансцендентальной философии. «Трансцендентальное претворение» субъекта само по себе не совершает с ним никаких разительных превращений. Он сохраняет все старые имена: Я, Душа («Я, как мыслящий, есмь предмет внутреннего чувства и называюсь душой»[137]), он наделяется субстанцией (как и велит Аристотель, кантова «душа есть субстанция. По своему качеству, простая»[138]); что же до новых свойств, то, как любой предмет трансцендентальной философии, он раздваивается

[135] Ib. S. 303–304.

[136] Ib. S. 439–440.

[137] Ib. S. 421.

[138] Ib. S. 423.

на (эмпирическое) явление и (интеллигибельную) вещь в себе, а также приобретает дополнительный аспект «трансцендентального субъекта, который эмпирически нам неведом». Но этот новый аспект не играет особенно активной роли. Главное в другом: через посредство субъекта, как мыслящего и познающего агента, определяются и вводятся в аналитику когнитивного акта все понятия и категории этой аналитики. Разумеется, иначе и быть не может; подобная функция субъекта – никак не специфика трансцендентальной философии. Однако специфика, и самая заметная, – в том, какую роль играет ансамбль этих понятий и категорий, сравнительно с ролью самого субъекта.

«Человеческий разум по своей природе архитектоничен, т. е. он рассматривает все знания как принадлежащие к некой возможной системе»[139]. Мы не сказали бы, что этот тезис Канта бесспорен; но никак нельзя сомневаться в том, что он полностью верен относительно самого философа. Разум Канта в высшей степени, гипертрофированно архитектоничен, и все его «Критики» – бесконечная цепь демонстраций того, как любое понятие может стать поводом и плацдармом для выстраивания очередного комплекса понятий, очередной таблицы, топики, систематики… – причем эти комплексы отнюдь не рядополагаются в простую линию, в список, но, в свою очередь, образуют комплексы комплексов, стройные многомерные конструкции, подлинную архитектуру понятий: Кант мастер в выборе терминов. Мы уже могли видеть образчик этой архитектуры в представленной выше схеме конструкции чистого познания: каждая из ступеней этой конструкции означает появление новой понятийной системы, введение новых методологических и эвристических принципов. Будучи связаны многообразными отношениями, категории и понятия, образующие эту архитектонику чистого разума, составляют между собой sui generis сообщество, республику категорий. Но вот что здесь для нас важно: в этом многообразии связей, определяющих строение и функционирование сообщества категорий – а тем самым и конституцию познания – связь с субъектом, как правило, уже не играет никакой роли! Субъект послужил некогда средством введения категорий. Это не отрицается и не забывается, однако оказывается на поверку третьестепенным: в возникшей архитектонике познания, категории выступают не как *отнесенные* к субъекту, но всего лишь как *принесенные* им; и это формальное происхождение, общее для всех категорий, совершенно не существенно для тех реальных и очень разных функций, какие они несут в познании. De facto, кантовская конституция чистого познания – аналитика и архитектоника самодовлеющего сообщества категорий.

Все это означает, что в кантовой конституции познания совершается низложение, низведение субъекта: он перестает быть конституирующим принципом этой конституции и не является производящим началом дискурса трансцендентальной философии. Для того же, чем он становится здесь, Кант, мастер терминологии, в очередной раз находит отличный термин – транспортное или перевозочное средство (Vehikel)[140]: «Понятие или, если угодно, суждение: *Я мыслю*... есть транспортное средство вообще всех понятий, в том числе, и трансцендентальных… Тезис: *Я мыслю*... содержит форму вообще всякого суждения разума и сопровождает все категории как их транспортное средство»[141]. Кант показывает и механизм этой транспортной функции субъекта: *«Я мыслю*... [есть] положение, выражающее восприятие своей самости (selbst)… Это внутреннее восприятие есть не более чем простая апперцепция: *Я мыслю,* которая делает возможными даже и все трансцендентальные понятия, в

[139] Ib. S. 518.

[140] В качестве продолжения старой темы «Кант и черт» в русской мысли (недавнее ее резюме см. в статье А.В. Ахутина «София и черт», вошедшей в его книгу «Поворотные времена», СПб., 2005), напомним, что в знаменитом русском романе описано превращение субъекта – управдома Николая Ивановича – именно в «перевозочное средство», с выдачею и справки о том. При этом, указанное превращение совершается дьявольскими силами и входит в организацию бала сатаны – аналогом коего и оказывается, таким образом, конституция чистого познания у Канта.

[141] *I. Kant. Op.* cit.S. 420, 426.

которых она именуется (heifit): Я мыслю субстанцию, причину и т. д.»[142]. Еще полней данный механизм раскрывает Хайдеггер, комментируя это место Канта: «Однако *Я мыслю* всегда уже есть “Я мыслю субстанцию”, “Я мыслю причинность”, и соответственно, “в” этих чистых единицах (категориях) оно уже “именуется”: “Я мыслю субстанцию”, “Я мыслю причинность” и т. д. Я есть “транспортное средство” категорий, поскольку оно в своем продвигающемся обращении-к (Sich-Zuwenden-zu)… выводит их туда, откуда они как упорядочивающие представляемые единицы (Einheiten) могут осуществлять единение (einigen). Т. о., чистый разум есть “из себя” представляющее предобразование (Vorbilden) горизонта единства»[143].

Итак, в трансцендентальной философии конституция (чистого) познания переходит из субъектно-центрированной организации, какую она имела у Декарта, в форму систематики самодовлеющего сообщества категорий, трансцендентальных предикатов. Обоснование этой глубокой структурной перестройки у Канта (а следом, и у Хайдеггера) оставляет, в целом, впечатление, что за нею лежат как предметные аргументы (в частности, достаточно основательная критика внутреннего опыта как источника чистого познания), так все же и субъективные мотивы, гипертрофированная «архитектоничность» кантова разума, рождающая тягу к трудноостановимому умножению концептуальных схем и конструкций. Данная перестройка несет и немалые антропологические последствия. Как мы говорили в Разделе 3, уже и организация философии вокруг фигуры субъекта, в корне не совпадающего с человеком, питает антиантропологические тенденции. А когда даже и такая фигура удаляется «на конюшню», и философия превращается в дискурс с бесфигурным типом организации – совершается крупный дальнейший шаг по пути де-антропологизации, расчеловечения философской речи.

Стоит рассмотреть ближе род и степень этого расчеловечения или, иными словами, охарактеризовать способ отсутствия (разъятия, разложения) субъекта в трансцендентальной философии. Предельной степенью является анатомическое разъятие, но как легко видеть, у Канта еще не достигается этой степени. Категории чистого познания суть (трансцендентальные) *предикаты* и как таковые, они характеризуют деятельного, а не умерщвленного субъекта. Это подсказывает другую метафору, другой род разъятия: папка доносов, досье, либо научный дневник наблюдений за подопытным существом – т. е. собрание отчетов о действиях субъекта. Но здесь степень отсутствия, разъятия оказывается, наоборот, недостаточна: если из доносов или научных наблюдений возможно, в принципе, сложить полную картину деятельности субъекта, его «портрет» в деятельностном измерении, то в «папках» трансцендентальной философии находятся не сами действия, а их всяческие проекции, отражения: действия под углом трансцендентальной аналитики или диалектики, паралогизмов, антиномий или идеалов и т. д. и т. п. Сложить из таких отражений фигуру деятельного субъекта – не говоря уж о человеке – невозможно. Если же уточнить этот вывод, он в точности совпадает со сказанным выше: «сложить фигуру человека», т. е. ответить на вопрос «Что такое человек?» в трансцендентальной философии возможно лишь путем выстраивания над этой философией некоторого мета-дискурса.

Однако присутствие человека в философии Канта не ограничивается присутствием-отсутствием познающего субъекта в когнитивной перспективе чистого разума. Безусловно, эта перспектива – средоточие мысли Канта, ее ядро, из которого поверяются все другие разделы его философии; и потому находимое здесь антропологическое содержание надо считать главной и определяющей частью антропологии Канта. Именно оно определяет характер того, что же за «весть о человеке» являет собой кантовский этап Европейской

[142] Ib. S. 421.

[143] *M. Heidegger.* Op. cit. S. 138.

Антропологической Модели. Однако в других разделах кантовой философии – прежде всего, в его этике – речь о человеке бывает даже более явной и более развернутой; и поскольку здесь она более проста, облечена в более доходчивую форму, то эти другие части антропологии Канта, хотя, в конечном счете, и не могли быть решающими для судеб модели, но были известны шире и пользовались большим влиянием.

Если бы мы только что не рассмотрели архитектонику чистого разума, то, разумеется, ожидали бы, что сфера практического разума, т. е. нравственных действий человека, организуется вокруг фигуры протагониста сферы, совершителя этих действий: *нравственного субъекта.* Мы его, действительно, здесь находим: «Человек есть субъект нравственного закона»[144], – пишет Кант; но этот тезис обнаруживается лишь в заключительных разделах «Критики практического разума» и никак не представляет собой ведущего принципа, который определяет способ раскрытия предмета. Способ раскрытия оказывается совсем иным, отнюдь не организованным вокруг фигуры нравственного субъекта, и в этом нет ничего странного или удивительного. Зрелое и окончательное изложение этической концепции Канта появилось в форме второй из его «Критик» в том же 1787 г., что и окончательная вторая редакция «Критики чистого разума». Мы видели, какова участь субъекта в этой главной «Критике», где он был «познающим субъектом», и понимаем, что нет никаких причин, в силу которых нравственный субъект во второй «Критике» мог бы получить какую-либо принципиальную иную участь. Как заранее ясно, мы находим здесь тот же новоизобретенный философский метод: трансцендентальный метод, и ту же постановку проблемы: в форме вопроса об основаниях. В «Критике чистого разума», как мы говорили, Кант отправлялся от обычного, «школьного» представления своего времени о предмете – вскрывал отсутствие в этом представлении рефлексии оснований предмета – и развертывал самое фундаментальное решение проблемы оснований, дополняя дескрипцию предмета новым обосновывающим горизонтом (горизонтом онтологического познания) – так что в этом горизонте, за счет него, и вся картина предмета представлялась совершенно по-новому, в новых координатах, новой систематике и архитектонике понятий. В общем и целом, исследование нравственной сферы у Канта развивается в аналогичной логике.

Роль отправной «школьной» трактовки предмета исполняет общий каркас традиционной этики, эмпирически ориентированной и в общих понятиях, установках восходящей к Аристотелю (ср. краткое обсуждение его этики в Разделе 1). Кантова аналитика этого предметного поля, устанавливая в нем начальные дефиниции и взаимосвязи, выявляет ограничения, налагаемые эмпирической природой его принципов и положений. Кант квалифицирует эти принципы как «материальные» («Я понимаю под материей способности желания тот предмет, реальность которого является желанной»[145]) и показывает их недостаточность для получения всеобщих законов. «Все материальные практические принципы как таковые суть одного и того же рода и подпадают под общий принцип любви к себе (Selbstliebe) или собственного блаженства (Glückseligkeit)… практические предписания, которые на нем [принципе любви к себе] основаны, никогда не могут быть всеобщими»[146]. Но одновременно усматривается и способ продвижения в нужном направлении: «субъективные максимы» могут мыслиться как практические всеобщие законы для воли всякого разумного существа, если они будут рассматриваться «как такие принципы, которые в качестве определяющей основы воления содержат не материю, а лишь одну форму»[147]. С этим направляющим указанием, как на средних стадиях конституции чистого познания, начинает формироваться фонд

[144] *I. Kant.* Kritik der praktischen Vernunft. S. 151.

[145] Ib. S. 23.

[146] Ib. S. 24, 29–30.

[147] Ib. S. 31.

опорных понятий и установок, имеющих в той или иной мере уже отличную природу, способных служить для построения обосновывающего горизонта. Весьма быстро, единой взаимосвязанной группой, здесь возникают центральные концепты кантовской этики: свобода, долг, безусловный «нравственный закон» (он же «категорический императив» и «всеобщий практический закон, который дает человеку чистый разум»); затем к ним постепенно присоединяются «внемлющее почитание» (кантова Achtung, несомненно, есть предикат, включающий в себя «внимать»[148]), «человечность» (Menschheit) и «личность» (Persönlichkeit) в человеке, принцип «человек есть цель в себе». Излишне напоминать определения и свойства элементов этого фонда, но существенно подчеркнуть их статус. На центральных стадиях конституции чистого познания, ключевые концепты этой конституции первоначально возникали (см. выше) как «предположительно существующее», как то, что *пока лишь должно* составить содержание конституируемого обосновывающего горизонта. Точно такой же характер первоначально носят и ключевые концепты нравственной сферы; изменяется лишь характер или окраска долженствования: в сфере практического разума, оно также становится из логического практическим, нравственным. Философ констатирует: есть безусловная практическая необходимость в том, чтобы свобода, долг, нравственный закон были объективной реальностью. Они суть именно, что требуется обосновать. Остается доставить само обоснование.

По классической диалектике основы, обосновывающие начала должны быть независимы по отношению к обосновываемой сфере, должны иметь иную природу. В области чистого познания, обоснованием *гносеологического* акта выступает *онтологическое* (трансцендентальное) познание; вольно выражаясь, Кант открыл, что обосновывающие начала для гносеологии доставляет онтология. Описанный ход конституции нравственной сферы, с его постоянною параллелью конституции познания, уже предвещает, что же произойдет на заключительной и решающей стадии этой конституции: мы должны убедиться, что обосновывающим началом для нравственной сферы выступает «практическая онтология»: религия. Именно эту задачу и выполняет «диалектика чистого практического разума», последний раздел в главной части второй «Критики».

Выполнение задачи происходит классическим кантовским образом: вводится завершающее и верховное понятие всего этического дискурса, «высшее благо» (игравшее эту роль уже в античности и трактуемое у Канта как «безусловная полнота (Totalitat) предмета чистого практического разума», «заданный априори объект нравственно определенного воления») – после чего ставится вопрос: *Как высшее благо практически возможно?* Коль скоро высшее благо объединяет весь «предмет чистого практического разума» и есть притом «не просто объект, а и его понятие», то к нему сходятся все нити и к нему возводятся все понятия; и в силу этого, поставленный вопрос является исчерпывающим вопросом об основаниях нравственной сферы в целом. Развертывание этого финального вопрошания и выводит в религиозное измерение: «Нравственный закон путем понятия высшего блага как объекта и конечной цели чистого практического разума ведет к религии, т. е. к познанию всякого долга как божественного веления (Gebot), не как санкции, т. е. произвольного и для себя самого случайного подчинения чужой воле, но как сущностного закона каждого свободного воления самого по себе, который, однако, должен рассматриваться как веление высшего существа»[149]. Конкретный же механизм подведения религиозной базы заключается в принятии *постулатов чистого практического разума.* Именно они делают «практически возможным» высшее благо; а каковы их содержание и природа, лучше всего излагает сам Кант: «Эти

[148] Трактовка предиката Achtung у Канта весьма любопытна, и представляло бы интерес отдельно рассмотреть ее антропологическое содержание. Хайдеггер находит, в частности, что кантово «почитание конституирует сущность личности как нравственное Я (Selbst)… оно должно представлять собой некоторый род самосознания». *(M. Heidegger.* Op. cit. S. 143).

[149] *I. Kant. Op.* cit. S. 148–149.

постулаты являются не теоретическими догматами, а *предположениями,* необходимыми в практическом отношении, так что они не расширяют спекулятивного познания, но придают объективную реальность идеям спекулятивного разума *во всеобщем* (благодаря своей связи с практическим)… Эти постулаты суть *бессмертие, свобода,* рассматриваемая положительно (как причинность некоего существа, поскольку оно принадлежит интеллигибельному миру) и *существование Бога.* Первый вытекает из практически необходимого условия соизмерения продолжительности с полнотой исполнения нравственного закона; второй – из необходимой предпосылки независимости от чувственного мира и способности определять свою волю по законам интеллигибельного мира, т. е. свободы; третий – из необходимости условия такого интеллигибельного мира быть высшим благом, для чего надо предположить высшее самодовлеющее благо, т. е. существование Бога»[150]. Смысл этой операции постулирования вполне очевиден: Кант говорит, что нравственное осмысление реальности *должно* предположить возможность высшего блага (Постулат 3), а, следовательно, также и его природные условия (Постулат 1) и метафизические условия (Постулат 2). Связь же с нравственным законом, стоящим также в вершине этического дискурса, Кант характеризует так: «Идеи Бога и бессмертия являются не условиями нравственного закона, но только условиями [существования] необходимого объекта для воления, определяемого этим законом»[151].

Конституция нравственной сферы на этом обретает законченность. Что же касается религиозной сферы, введенной в качестве обосновывающего принципа, то она в заключительной части конституции получает содержательное, хотя и очень беглое описание. Возникают понятия святости, благоговения, разумной веры, – даже «Царствия Божия» (отождествляемого с интеллигибельным миром), вводятся некоторые предикаты Бога. Не менее существенны и негативные суждения в этой сфере, т. е. указания на то, чего в ней нет, чем она не может и не должна быть. У Канта их целый ряд, и наиболее существенны три. Во-первых, это уже затронутое выше отграничение от сферы (чистого) познания, которое повторяется не раз: Кант усиленно подчеркивает, что для спекулятивного разума религиозные понятия и идеи «теоретически проблематичны», остаются всегда лишь «трансцендентными и регулятивными» и не доставляют никакого расширения познания. Во-вторых, это полное отрицание традиционного направления «естественной теологии», делающей богословские выводы из рассмотрения устройства и явлений физического мира. И наконец, что особенно для нас важно, это также отрицание всей сферы мистического опыта и шире, аутентично религиозного опыта, не сводимого к нравственному и способного доставлять подлинное, хотя бы и глубоко специфическое, Богопознание и Богообщение. Вкупе, эти отмежевания влекут четкий вывод: единственная сфера и единственное оправданное назначение религии – обоснование этики.

Возникающая трактовка религии опять-таки имеет близкую параллель в сфере чистого познания. В этой сфере весьма аналогичную трактовку получала онтология (и в известной мере, концепция трансцендирования): она также привлекалась в качестве обосновывающего принципа – тем самым, вбиралась в основоустройство соответствующей (когнитивной) сферы – и в заключение, Кант доказывал, что принимаемая ею там форма «когнитивной онтологии» есть единственная корректная и правомочная онтология вообще. Точно таким же образом, кантова этика поглощает религию, редуцируя ее к исполнению обосновывающей функции в своем составе. При этом этический субъект всецело поглощает религиозного, и понятие Бога делается чисто моральным понятием. Ход построений Канта неумолим и не делает исключений: говоря современным сленгом, во второй «Критике» Кант *употребляет* религию, как в первой он *употребил* онтологию, трансцендирование и субъекта. С еще боль-

[150] Ib. S. 152. (Курсив Канта).

[151] Ib. S. 4.

шею резкостью это редуцирующее употребление проводится в «Религии в границах только разума», где, в частности, мы найдем общий категорический тезис: «Как положение, не требующее доказательства, я принимаю следующее: все, что, как полагают, человек может сделать угодного Богу, помимо доброго жизненного пути, есть пустое религиозное заблуждение и мнимое служение Богу»[152]. Однако не безразлично и то, к какой именно служебной функции редуцируется религия. Редуцирующим, сводящим к служебной функции мы нашли и учение о Боге у Декарта (см. Раздел 3), но если у Канта Бог необходим как гарант безусловности нравственного закона, то у Декарта – как гарант безусловности законов и истинности результатов познания. И мы видим, что сдвиг служебной функции из когнитивной сферы в нравственную существенно меняет окраску отношения к Богу, тип религиозности. Тексты двух классиков ясно показывают: если «Бог как гарант познания» – позиция деизма, стремящаяся максимально дистанцировать Бога, то «Бог как гарант нравственности» – позиция пиетизма, способная включать в себя искреннее благочестие и благоговение.

Из других особенностей описанной конституции стоит отметить ее очень высокую постулативность, перегруженность «предположениями, необходимыми в практическом отношении». Подобный характер у Канта носят не только положения, прямо названные постулатами, но, на поверку, и многие другие, например, следующий важный тезис: «Человеческая природа определена стремиться к высшему благу»[153]. По сегодняшнему опыту человека, его знанию о себе, этот тезис уже и не просто утопичен, скорее он лунатичен и смехотворен. Поэтому постулативность кантовой этики, влекущая постулативность и его антропологии, требует внимательного взгляда. Такой взгляд дает поучительные выводы. Первые возникающие впечатления – совсем не философского рода: мы различаем внутренние пружины, пафос, питающий и направляющий мысль Канта, – и мы не можем не воскликнуть: какой редкий, чудесный человек! Как за каждой строкой Декарта сквозит неукротимое стремление к ясному и достоверному знанию, так за строками второй «Критики» проступает нравственный пафос, непоколебимая нравственная основаличности самой высокой пробы. Нравственное основание человека и бытия для Канта – последняя и высшая достоверность, и все его постулаты, явные и неявные, суть выражения этой внутренней, «практической» достоверности. Вся же вторая «Критика» – истовая служба Нравственному Закону. Однако философ Кант, увы, отличный от Канта – нравственного субъекта, учит нас ставить вопросы, и мы не можем здесь не спросить: Но как же возможны вместе «достоверность» и «лунатичность»? И в свете этого вопроса, следом за поучительным *личным* аспектом, открывается не менее поучительный *исторический* аспект.

Сегодня этике Канта два столетия с лишком. Ровно половину этого срока назад, исследователь и издатель Канта Карл Форлендер писал в предисловии к новому изданию второй «Критики»: «Кант стал поистине Ньютоном этики. Он дал морали то, что дал математическому естествознанию автор “Philosophiae naturalis principia mathematica”: такие методические основания, которые лишь одни обещают долговечность и хотя в деталях допускают усовершенствование, но в последних основах не могут быть ни разрушены, ни заменены. Наше время признало это даже в более высокой степени, чем современники философа»[154]. Мы бы несколько умерили данную здесь оценку кантовых свершений: этика Канта все же явно не обладала ни таким размахом и новизной, ни такой окончательной неоспоримостью своих оснований, как физика Ньютона. Ее зависимость от предшествующих концепций куда более значительна, и в своем общем типе она остается традиционной эссенциалистской и аристотелианской этикой, телеологичной и нормативной. Но в целом, конечно, слова Форлендера

[152] *Id.* Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Ges. Schriften. Bd. 6. Berlin 1907. S. 170.

[153] *Id.* Kritik der praktischenVernunft. S. 168.

[154] *K. Vorlander.* Einleitung //I. Kant. Op. cit. S. XLI.

– справедливый баланс исторического пути этой этики за первый век ее жизни. Баланс за следующий век оказался диаметрально противоположным. Сегодня мы едва ли можем считать трансцендентально-религиозные основания кантовой этики более «нерушимыми», чем, скажем, основания этики предустановленной гармонии Лейбница-Панглоса: разрушены и те, и другие целиком. Тем самым, наш вопрос получает ответ, отсылающий к истории: в течение второго века своей жизни, кантовы постулаты стали из «достоверных» – «лунатичными». Но это, разумеется, не весь ответ. Отсюда следует, что сама достоверность постулатов была отнюдь не той, которую утверждал Кант: не абсолютной, а лишь относительной, историчной. Основания кантовой этики (как, впрочем, и всех этик в традиционном русле) оказались несостоятельны в том качестве, на которое они притязали: в качестве оснований нравственных свойств и поведения человека как такового, в его предполагавшейся вневременной сущности и безотносительно к эпохам его истории. И ясно, что истоки этой несостоятельности лежат уже не в этической сфере: они заключаются в некой не ожидавшейся радикальной изменчивости человека, некой антропологической динамике, само существование которой противоречит основам традиционных представлений о человеке, – и для своего понимания они требуют выхода в более широкий антропологический контекст, требуют новой фронтальной постановки проблемы человека.

Подобный выход мы попытаемся наметить в заключительной части этой главы. Сейчас же следует довершить наше обозрение антропологии Канта и прежде всего, характеристику нравственного субъекта, о котором еще надо сказать несколько слов. Поставив религию на службу собственной цели, нравственный субъект чрезвычайно вырастает в своем положении и значении; утверждается безусловный примат этического дискурса в системе ценностей. «Нравственный закон свят»[155], и человек как существо, свободно следующее этому закону, обладает неотчуждаемым достоинством. Существует «нравственная ценность личности, а не только действий» человека, «человечность» (Menschheit) в личности человека следует почитать и беречь… – и вкупе это все значит, что религиозное обоснование этики оказывается далее у Канта обоснованием гуманистического дискурса ценности и достоинства человека. Этот гуманизм Канта – заметная черта его этики и антропологии, причем он утверждается в умеренном, взвешенном варианте, где нет ни крайностей гуманистической риторики Ренессанса с ее богоборческими нотами и непомерным возвеличением человека, ни антиклерикальных мотивов, обычно присущих гуманизму Просвещения, как и вообще большинству видов секуляризованного гуманистического дискурса. С другой стороны, он все же не может быть отнесен к руслу «христианского гуманизма»: при всей расплывчатости этого термина, он, тем не менее, определенно предполагает самостоятельное место и значение религиозной сферы; и отрицание собственных целей и задач этой сферы, не сводимых к этике, твердо свидетельствует, что кантовский гуманизм носит секуляризованный характер.

Дальнейшим развитием гуманистической тематики служит тема о положении человека в мироздании, в природе, выводящая, в свою очередь, к теме культуры. Как известно, концепт природы – предмет особой разработки у Канта, которая основывается на старом аристотелианском принципе тотального телеологизма (и потому развивается в разделе «Критика телеологической способности суждения» в третьей «Критике»). Поскольку же кантов человек, будучи взят как вещь для себя, явление, есть «природное существо», то данная разработка включает важные антропологические аспекты, служащие необходимым дополнением к речи о человеке как «разумном существе» в двух первых «Критиках». В силу телеологического принципа, природа есть «телеологическая система», в которую и входит человек как природное существо. Соответственно, проблема «Человек и природа» принимает форму вопроса: *Какова конечная цель природы в отношении человека?* Кант обнаруживает здесь

[155] *I. Kant. Op.* cit.S. 102.

альтернативу: искомая цель может относиться либо к человеку и человечеству самим по себе, взятым отдельно и изолированно, вне отношений как с внешней, так и внутренней природой, – либо же человеку и человечеству, взятым во взаимосвязи, взаимодействии с природой. Как находит философ, единственной мыслимою целью первого рода является счастье человека, когда он достигает своего удовлетворения при благорасположении природы. Цель же второго рода означает, по Канту, полную сообразованность человека с природой, «пригодность и приспособленность к любым разнообразным целям, для которых природа (внешняя и внутренняя) могла бы употребляться человеком»[156]. Кант делает решительный выбор в пользу второй возможности, с которой он связывает понятие культуры.

«Выработка приспособленности разумного существа вообще для произвольных целей (как следствие его свободы) есть *культура.* Только культура может быть конечной целью, которую есть основание приписать природе в отношении человеческого рода (а не его собственное счастье на земле или попросту [участь] быть совершеннейшим орудием, создавать порядок и освещенность внеразумной природы вне него)»[157]. Без последней части этого тезиса можно было бы решить, что концепция культуры у Канта означает, в первую очередь, техническую и умственную универсальность человека, которая обеспечивает полноту владения обстановкой, способность выполнения любых встающих задач. Несомненно, этот аспект универсальности – универсальной сообразительности, мастеровитости, орудийности – присутствует в кантовском понятии; далее он находит развитие, напр., в идее, которую можно назвать экологической: Кант утверждает, что в деятельности человека «устанавливается известное равновесие между производящими и разрушительными силами природы». Однако последнею частью тезиса Кант подчеркивает, что в сферу культуры входят и отношения с внутренней природой, «натурой» человека. Более того, мысль Канта ориентирована гораздо более гуманитарно, чем мысль Декарта, и в его разработке концепции на первый план выступают именно «внутренние» аспекты.

Кант говорит о культуре нравственного чувства, вкуса, эстетических суждений, развивает идеи окультуривания, культивации способностей и наклонностей человека, нравственных свойств и прочих сторон его натуры. Он также утверждает необходимость «развития человечности», т. е. постепенного «преодоления склонностей, которые больше принадлежат звериному в нас и сильнее всего противятся образованию, движущему нас к нашему высшему определению»[158]. Поскольку же высшее определение человека – следование нравственному закону, то эта концепция культуры (родственная и преемственная античному идеалу «пайдейи») также оказывается в связи с нравственным законом, ставится в подчинение ему – чем вновь подтверждается и закрепляется примат этического дискурса. По логике, которую мы уже прослеживали, укорененность в высших, нравственных началах есть основание для высшего положения в окружающей реальности: так возникает антропоцентрическое решение проблемы положения человека в космосе. При этом, поскольку познание и разум также, конечно, входят в систему ценностей, а в культуре участвуют и познающий субъект, и нравственный субъект, то, по сути, именно субъект культуры (хотя Кант и не вводит такого особого понятия) оказывается вершиною мироздания. «Как единственное существо на земле, чей разум наделен способностью ставить себе цель по своему произволу, он [человек] есть титулованный господин природы[159]… человек есть конечная цель творения… которой телеологически подчинена вся природа в целом»[160]. Как видим, гуманизм Канта

[156] *Id.* Kritik der Urteilskraft. Stuttgart, 1991. S. 426.

[157] Ib. S. 429. (Курсив Канта).

[158] Ib. S. 432.

[159] Ib. S. 428.

[160] Ib. S. 435, 436.

получает здесь заметное углубление, дополняясь достаточно радикальным антропоцентризмом (при сохранении примата этического дискурса).

Своею подавляющей частью все антропологические содержания философии Канта принадлежат двум рассмотренным нами областям: аналитике познающего субъекта и аналитике нравственного субъекта (которые строятся, как мы видели, почти целиком без самих субъектов, в форме систематики предикатов). Поэтому не затронутыми у нас остались лишь несколько пунктов, которые относятся к беглому появлению на страницах Канта еще нескольких субъектов или точнее, элементов еще нескольких бесфигурных, однако субъектных аналитик. Так, в третьей «Критике» и в текстах помимо «Критик» можно найти элементы аналитики социального и политического, в меньшей мере – хозяйственного и правового субъектов. Некоторые из них – как, скажем, кантовские идеи войны и мира, понятие гражданского общества – имели заметное влияние в идейной истории Европы; однако все это, в основном, уже уводит нас в сторону от антропологии. Стоит только упомянуть кантовское понятие «гражданина мира» (Weltbürger), как заключающее в себе, в принципе, антропологически существенную потенцию размыкания сознания индивида во всечеловеческую интерсубъективность. Однако в данном направлении это понятие у Канта не развивается.

* * *

Дальнейшая задача состоит в том, чтобы увидеть представленный опыт антропологии в контексте «европейской антропологической модели», как ее очередной этап. В нашей реконструкции этой модели, ее идейный каркас составляют «пять портретных черт», которые сейчас вновь следует напомнить: *индивидуированность – дуалистичность – субстанциальность – гносеологичность – секуляризованность.* Необходимо проследить судьбу каждой из этих черт в антропологии Канта, понять, сохраняется ли она и какой принимает вид. Встают и более общие вопросы: как изменяются взаимосвязи базовых черт, их относительная роль, важность? Можно ли по-прежнему считать их ансамбль основой, каркасом антропологической модели – или же каркас трансформируется, утрачивая одни черты и приобретая взамен новые? Наконец, приступая к ответам, мы сталкиваемся с еще более общим обстоятельством: независимо от судьбы конкретных черт, имеет место существенное изменение самого типа антропологии – подхода к человеку, способа представления человека. Более точно, мы имеем в виду изменение подхода не к человеку, а к субъекту, поскольку уже в антропологии Декарта непосредственным предметом стал, вместо человека, субъект. На этом этапе из антропологии исчез целостный подход к человеку, речь о человеке-в-целом, и мы отразили этот факт терминологически, приняв, что антропология Декарта обладает качеством «антиантропологичности» и не является «философией человека». Кант делает следующий крупный шаг по пути *структурной деантропологизации,* убирая фигуру субъекта из центра на задворки и придавая дискурсу структуру систематики самоорганизующегося сообщества предикатов. Этот шаг также влечет терминологические последствия: для дискурса с таким бесфигурным типом организации становится непригоден, неправилен термин «модель человека». В самом деле, всякая полноценная модель – действующая модель: такое представление предмета, которое, будучи упрощенным, неполным и т. п., в то же время сохраняет и представляет наглядно (в чем и смысл моделирования) главные принципы и ведущие элементы устройства предмета, причем в их собранности, в действии. Ум Декарта, в отличие от ума Канта, не столько архитектоничный, сколько именно моделирующий ум; и хотя в его антропологии отсутствовал человек-в-целом, но представление человека, тем не менее, было еще моделью: обозримой совокупностью элементов, показываемых в действии, – субъекта, живущего тела и явлений их сопряжения. Однако концептуальная архи-

тектура Канта – не модельное представление; и кантовский этап европейской антропологической модели – уже не модель, а только антропология.

При обсуждении декартова этапа мы не раз подчеркивали ключевую роль свойства *индивидуированности* во всем идейном каркасе модели. Оно принципиально не может утратить эту роль, какие бы перипетии ни проходила модель; ибо именно к нему, к его воплощению, и направлялось создание модели, в нем ее цель и, если угодно, дефиниция: путь европейской антропологической мысли есть путь к индивиду, и затем – путь индивида. Однако на кантовском этапе обеспечение этого свойства уже не требовало новых значительных разработок. Конкретным выражение его в антропологическом дискурсе служит присутствие «предела индивидуации», «самодовлеющей мыследействующей единицы», и организация дискурса в перспективе, определяемой этим пределом. При этом, было бы естественно именовать предел индивидуации – индивидом; но, поскольку в учении Декарта этот предел есть Res cogitans, отсеченный от Res externa, от тела, то мы, сохранив для «мыслящей вещи» имя «(познающий) субъект», определили индивида как «мыслящую вещь» в сопряжении с телом (что и отвечало декартовой концепции человека, «человеку Картезия»). Как мы видели выше, в главных основаниях Кант воспринимает декартову концепцию субъекта (хотя в ряде пунктов активно критикует ее, как обычно критикуют прямых предшественников). Отсюда следует, что и свойство индивидуированности сохраняет у него, в главных чертах, тот же смысл и статус. Удаление фигуры субъекта делает это свойство более имплицитным, однако не изменяет ключевых факторов, составляющих его выражение: конституция чистого познания в форме сообщества предикатов, хотя и не организуется «вокруг фигуры» субъекта, но тем не менее образует субъектную перспективу, а субъект, будь то на первом плане или нет, но присутствует в дискурсе и понимается, безусловно, как предел индивидуации. Больше того, поскольку дихотомия Res cogitans – Res extensa Кантом не принимается (к чему мы вскоре еще вернемся), то исчезает и почва для малоестественного различения между «пределом индивидуации» и индивидом: мы можем считать, что в антропологии Канта понятия «субъект», «индивид» и «предел индивидуации» совпадают между собой.

Следуя в общем русле, открытом мыслью Картезия, Кант поправляет, сглаживает его пионерские лобовые решения, методологически совершенствует их – нередко, весьма принципиально. Одну из главных таких коррекций мы встречаем в свойстве *дуалистичности.* Это свойство характерно для кантовой философии никак не менее, чем для учения Декарта, однако у Канта оно принимает иные формы. Инициировав и последовательно производя перевод философского дискурса в эпистемологический, когнитивный план, Декарт, однако, не проявил достаточной последовательности, строя свое дихотомическое членение реальности: дихотомия Res cogitans – Res extensa утверждается им не в перспективе чистого познания, но в качестве, с одной стороны, эмпирического тезиса (одного из результатов когнитивного Первоакта), а с другой стороны, догматического принципа в духе школьного аристотелизма, отвергаемого им же самим. Попытка проводить это натуралистическое и догматическое понимание дихотомии порождали цепь трудностей и несообразностей, сделав ее, как мы цитировали, «больным местом картезианства» (Вл. Соловьев). Кант заново пересматривает многострадальный Первоакт, на новых методологических основаниях. В призме трансцендентального метода, декартовская дихотомия Res cogitans – Res extensa исчезает, и на месте ее появляется новая дихотомия, уже соответствующая перспективе чистого познания. Эта фундаментальная дихотомия когнитивной перспективы имеет ряд выражений: ее полюсы соотносятся как сфера (чувственного) опыта и сфера (чистого) разума, как уровни эмпирического и чистого познания, как чувственный и интеллигибельный мир. В последнем случае надо иметь в виду, что Кант, как и Декарт, вовсе не склонен возвращаться на почву платонизма, и оба мира рассматриваются именно помещенными в когнитивную перспективу, как ее составные части. Чувственный мир – не просто мир вещей в пространстве,

а мир вещей, доступных чувственному восприятию познающего субъекта, мир, низшей ступени познания: равно как интеллигибельный мир – не мир идей, а мир вещей, доступных чистому разуму того же субъекта, мир высшей ступени познания. Стоит отметить, однако, что, поскольку онтология у Канта также гносеологизируется, то описанная дихотомия является не только гносеологической, но и онтологической, в смысле кантовой «когнитивной онтологии».

В своей новой трансцендентальной форме, дуалистичность становится не столь значима для антропологии. Она делается принадлежностью конституции познания и уже не служит, как у Декарта, непосредственным свойством сущностной структуры, основоустройства человека как такового. Подобная перемена явно к лучшему, поскольку рассеченность декартова человека, как мы многократно убеждались в Разделе 3, создавала искусственные проблемы и ограничивала возможности антропологии Декарта: в частности, именно ею мы объясняли главные лакуны этой антропологии, отсутствие в ней всего спектра интегральных проявлений человека. Снятие тезиса об антропологической рассеченности снимает наиболее резкое различие между (познающим) субъектом и человеком как таковым – что, в свою очередь, позволяет Канту не разбирать, насколько остающееся различие еще существенно. Меж тем, оно становится лишь несколько менее существенно. Кантовская коррекция и переинтерпретация декартовой дихотомии нисколько не означала восстановления цельности человека, но означала лишь твердое помещение этой дихотомии в когнитивную перспективу, из которой она у Декарта «неуклюже высовывалась», но в которой собственно и должна была пребывать изначально. С этой точки зрения, можно сказать, что Кант не отвергает декартова рассечения, но отказывается придавать ему прямой антропологический смысл, вводить в конституцию человека как такового, относя его сугубо к основоустройству познания (судя по беглым замечаниям, он вполне принимает, что субъект в акте познания отсечен от тела, имеет тело внешним предметом). В итоге такой коррекции, философия уже не имплицирует отсутствия интегральных проявлений человека, но и не обретает никакого положительного антропологического содержания; а интегральные проявления, как мы увидим, все равно остаются отсутствующими в кантовской антропологии.

Далее, положение свойства *субстанциальности* в философии и, в частности, антропологии Канта остается во многом тем же, что у Декарта. Для обоих классиков это свойство не служит ареной их собственных нововведений, но остается элементом, наследуемым из старой аристотелианской основы. В начале этого раздела мы постарались раскрыть те логические связи, в силу которых субъект практически не мог не мыслиться субстанциально; мы также приводили кантовское положение о субстанциальности души, имеющее стандартную аристотелевскую форму Связь субстанции с субъектом выступает у Канта само собой разумеющейся, прочной и обоюдной (ср.: «Субстанция, т. е. нечто, что может существовать лишь как субъект, но не как простой предикат»[161]). Разумеется, входя в трансцендентальную архитектуру сообщества категорий, понятие субстанции также получает трансцендентальное препарирование, интегрируясь в свой понятийный комплекс, куда входят акциденции, подлежащее, существование как субсистенция и как присущность, и проч. Главными элементами в смысловой структуре субстанции у Канта служат функции подлежащего и характер устойчивого, пребывающего начала, противопоставляемого всему изменчивому в структуре явления (ср.: «Субстанция, т. е. *пребывающее* (Beharrliche), субстрат всего изменяющегося»[162]). Как ясно отсюда, субстанция оказывается и основой, принципом решения проблемы (само)тождественности. Все это – достаточно традиционная, привычная трактовка

[161] *Id.* Kritik der reinenVernunft. S. 317.

[162] Ib. S. 283. (Курсив Канта).

понятия. Сознание философа явно не связывает с ним никакой особой проблемности и не подозревает о том, что именно в нем – *ген смерти* всей европейской метафизики.

Очередное свойство, *гносеологичность,* сейчас почти не требует обсуждения: ему и был посвящен почти весь наш разбор кантовского этапа. Восприняв линию на эпистемологический поворот философии, с такой энергией и успешностью начатую Декартом, Кант продолжил и завершил этот поворот, придав ему новую глубину и принципиально иную природу: сделав его не поворотом от онтологии, а поворотом самой онтологии, ее внутренней трансформацией, включившей ее в эпистемологический дискурс, в когнитивную перспективу. Тем самым, поворот стал созданием нового универсального философского метода («Критика чистого разума» есть «трактат о методе», по словам Канта); и когда этот метод перед нами, мы ясно видим, что у Декарта, при всем истовом стремлении к методу, имелась еще только его прелюдия. Однако при всем кардинальном развитии, какое здесь получает гносеологизированность философского дискурса, роль данного свойства в антропологии, в образе человека, скорее уменьшается. Развив теорию познания до небывалой основательности и изощренности, Кант при всем том едва ли проникнут пафосом познания; в отличие от Декарта, он не утверждает познание в качестве высшей миссии человека. Взамен этого, весь пафос его отдается этике, нравственному, а не познающему субъекту, и высшую миссию человека он утверждает в служении нравственному закону.

Наконец, о судьбе свойства *секуляризованности* на кантовском этапе основное уже также сказано выше. По определению, данное свойство означает, что отношение человека к Богу, не обязательно устраняясь вообще, лишается, тем не менее, определяющей роли в стратегиях человеческого существования или, иначе говоря, в основоустройстве самореализации человека. Мы описали ту специфическую участь, которая постигает это отношение у Канта: вместе со своей икономией, образующей сферу религии, оно превращается здесь в обосновывающий горизонт этики, причем все аспекты и проявления религии, не вместимые в эту функцию, в основоустройство практического разума, отрицаются как заблуждения. При этом, однако, вместимая и принимаемая часть религиозной сферы относительно широка (как мы говорили, она включает в себя все основные элементы моралистической, пиетистской религиозности), и в существовании человека как нравственного субъекта она не вытесняется на периферию, а наделяется видным, почетным положением. Поэтому не так уж очевидно, что подобная участь должна рассматриваться как некая форма секуляризации; и в данной связи, следует еще раз напомнить и разъяснить наше *антропологическое* понимание последней.

В обычном принятом смысле, секуляризацию понимают как исторический и социокультурный феномен или процесс, суть которого составляет вытеснение религии из центра общественной и культурной жизни, лишение ее статуса регулятивного начала этой жизни и оставление за нею лишь роли одного из факторов частного существования индивида. В антропологическом контексте, это понимание требует, однако, дополнения и углубления, которые мы попытались представить выше (см. Раздел 3 и начало Раздела 4). Аутентичное существо религии как конститутивного принципа «религиозного человека» составляет реализация отношения человека к Инобытию, или же «онтологической Антропологической Границе», и основу этой реализации составляет стратегия или парадигма «мета-антропологического восхождения-трансцендирования». Инобытийная природа цели, а точнее, «трансцели», «телоса» этой стратегии делает последнюю уникальной, выделенной в кругу всех антропологических стратегий: она принципиально не может быть подчиненной, служебной по отношению к какой-либо иной стратегии, ибо инобытийный телос заведомо не может быть достигнут «попутно», «заодно» с достижением некоторой иной, не инобытийной цели, утверждаемой как первичная и главная. И это означает, что наделение религии какою бы то ни было служебной функцией несовместимо с сохранением ею ее описанного (мета-)антро-

пологического существа, ядра. При этом, служебная роль может быть вполне совместима с сохранением множества внешних сторон религии, сохранением, как мы видели, «видного и почетного положения», – но именно о таких ситуациях в русском христианстве говорится: *Бог не в бревнах, а в ребрах*. Религия, исполняющая служебную функцию, вовсе не обязательно есть приватный или маргинальный феномен в фактуре существования, и тем самым, она вовсе не обязательно предполагает секуляризацию в обычном социокультурном смысле. (Подобных примеров множество, и религия по Канту входит в их ряд, вместе, скажем, с культами языческих императоров – что вряд ли понравилось бы философу). Но она обязательно – пустая оболочка религии, и потому – феномен секуляризации в нашем сущностном, антропологическом смысле. (Сказанное, конечно, не значит, с другой стороны, что религия не может или не должна иметь связи с этикой. Должна лишь быть противоположная иерархия целей: конституция отношения этики с *живой* религией предполагает первенство инобытийного телоса. По своему характеру, эта конституция своеобразна: несмотря на иерархию целей, она воплощает не жесткое подчинение одной сферы другой, а их живую, обоюдную связь: установление отношения человека к Богу включает в себя определенные этические условия, предпосылки[163], а, будучи установлено, это отношение, в свою очередь, развивает вместе со своей икономией, в ее составе, и определенную этику. Ниоткуда не следует априори, что это должна быть кантианско-аристотелианская телеологическая и нормативная этика и, будучи представлена в развернутом виде, конституция этико-религиозного отношения имела бы мало общего с «Критикой практического разума»).

Итак, в сфере антропологии возникает свое понятие секуляризации: последняя должна трактоваться здесь как лишение примата – а отсюда, в силу ее специфики, и отмирание – стратегии отношения человека с его онтологической Границей («стратегии мета-антропологического восхождения-трансцендирования»). Это понятие не просто выражает в антропологических терминах обычное социокультурное понятие секуляризации, но и отличается от него по объему: «антропологическая секуляризация» включает и все явления, в которых религия, вне зависимости от своего внешнего, социокультурного положения и статуса, в своем существе редуцируется к некоторой служебной функции. (Это несовпадение объема понятий, вообще говоря, имеет обоюдный характер: мыслимы и такие ситуации, когда религия, будучи вытеснена к приватному и маргинальному статусу, тем не менее, подлинно реализует отношение человека к Инобытию). Тот род секуляризации, который мы обнаружили в учении Декарта, соответствовал обоим понятиям, это была секуляризация и в социокультурном, и в антропологическом смысле. У Канта же мы находим иной род: здесь имеет место «антропологическая секуляризация», которая, вообще говоря, может и не являться «социокультурной секуляризацией». Чтобы полностью раскрыть антропологическое содержание этого свойства, нам следует еще, не ограничиваясь негативным выводом об исчезновении некоторой антропологической стратегии, показать, какой вид принимают в ее отсутствие отношения человека с Антропологической Границей. В случае Декарта мы убедились, что эти отношения, как и сама идея Антропологической Границы, вообще элиминируются, выпадают из конституции человека, как следствие утверждения идей бесконечного мироздания и бесконечного прогресса познания. У Канта они также элиминируются, и субъект также представляется как «безграничное», вследствие открытости – и даже необходимости – для него бесконечного прогресса; однако, в соответствии с приматом этического дискурса, прогресс оказывается нравственным. Обеспечивают же этот прогресс постулаты чистого практического разума и, в первую очередь, постулат бессмертия. «[Поскольку] полное соответствие воли с нравственным законом… требуется как практически необходимое, а достигнуто оно может быть лишь в бесконечно длящемся прогрессе, то из принципов чистого практи-

[163] См. *С. С. Хоружий.* К феноменологии аскезы. С. 229.

ческого разума необходимо вытекает принятие такого бесконечного прогресса… Для разумного, но конечного существа возможен лишь бесконечный прогресс от низших к высшим ступеням морального совершенства… но этот бесконечный прогресс возможен лишь при предположении, что существование и личностность разумного существа продолжаются в бесконечность»[164]. Как видно отсюда, по своему глубочайшему убеждению в «практической необходимости», а *стало быть,* и доступности бессмертия Кант лишь немногим уступает Николаю Федорову.

Стоит подчеркнуть также, что, вопреки внешнему впечатлению, в учении Канта секуляризация принимает, в действительности, гораздо более глубокую и радикальную форму, чем в учении Декарта. Оба учения соотносятся здесь точно так же, как они соотносятся в свойстве гносеологизированности. Декарт осуществляет гносеологизацию философии, уходя от онтологии, отодвигая ее: и он осуществляет секуляризацию, отодвигая Бога и религию так, чтобы освободить от них сферу самореализации человека (т. е. по Декарту, деятельности познания). Стратегия же Канта в обоих случаях куда основательней, необратимей. Он переосмысливает и трансформирует онтологию так, что она уже не конкурирует с гносеологией, а подкрепляет ее, как ее обосновывающий горизонт; и он переосмысливает и редуцирует Бога и религию так, что они уже не конкурируют с секулярной самореализацией человека (по Канту, нравственной деятельностью); но подкрепляют ее, как ее обосновывающий горизонт. В известном смысле, секуляризация достигает здесь полноты, ибо *Кант секуляризовал саму религию:* вместо того, чтобы оттеснять ее еще на сколько-то дюймов, он превратил ее из альтернативы секуляризованному миру в одну из функций его устройства. При этом, достигает полноты, замкнутости и сам этот мир, мир индивида и «гражданина мира»: когда онтология и трансцендирование целиком вобраны в обычное познание, а религия и религиозная жизнь – в этику, – из мира стало некуда и незачем выходить, исступать, стремиться.

Из этого обозрения «пяти портретных черт» видно, что все они продолжают принадлежать к основоустройству, каркасу антропологии Канта, хотя при этом одни из них (индивидуированность, субстанциальность) уже не требовали обширной разработки и не получали особенно большого внимания, тогда как оставшиеся испытали в горниле трансцендентального метода кардинальное претворение и стали предметом новых капитальных концепций и построений. Но сейчас мы уже не скажем, что они исчерпывают этот каркас. Из нашего описания кантовского этапа выступают, по крайней мере, еще две особенности, которые, по их значению для антропологии, необходимо добавить к прежде выделенным. Одна из них – отказ от организации категорий познания «вокруг фигуры» субъекта познания, «конгруентно» этой фигуре, – в пользу совершенно иных принципов организации, при которых субъект исчезает из вида, оставаясь только «транспортным средством». Другая же – беспрецедентное возвышение нравственного субъекта и утверждение этической сферы в качестве высшей сферы самореализации человека. По своей роли в кантовой антропологии, эти особенности, в известной мере, противоположны друг другу. Полная декомпозиция субъекта познания существенно удаляла трансцендентальную философию от речи о человеке, служила крупным добавочным элементом *антиантропологичности.* Нравственный же субъект, хотя и препарировался трансцендентальной философией по тем же антифигуративным принципам, однако производил более человеческое впечатление. К тому было несколько причин. Во-первых, сообщество категорий чистого практического разума не столь обширно и сложноустроено, и оно менее заслоняет, элиминирует самого субъекта. Во-вторых, что еще важней, нравственные категории, включающие и понятия душевной, эмоциональной жизни, кажутся нам не такими отвлеченными, как категории познания, кажутся как бы гово-

[164] *I. Kant.* Kritik der praktischenVernunft. S. 140–141.

рящими прямо о человеке, хотя по концептуальной структуре они могут быть ничуть не менее дистанцированы от фигуры субъекта. И наконец, самым весомым, видимо, было и самое простое обстоятельство: свои этические воззрения Кант излагал в целом ряде текстов, и некоторые из них – напр., «Метафизика нравов», «Антропология в прагматическом отношении» – были написаны почти без трансцендентальной машинерии, в доходчивом и убедительном стиле с небольшими дозами проповеди. Поэтому присутствие в антропологии Канта нравственного субъекта, наделенного не меньшим значением и весом, чем субъект познания, действовало как весьма эффективный противовес многочисленным и глубоким антиантропологичным чертам этой антропологии, и крайне способствовало ее принятию и успеху.

Что же до черт антиантропологичности, которые тоже нужно отметить в итоговом обозрении, то выше говорилось уже достаточно об особенностях структуры и метода, таких как только что упомянутая антифигуративность трансцендентальной систематики. Сейчас осталось сказать о чертах содержания, т. е. о лакунах антропологии Канта. Здесь вновь нам удобно отправляться от картезианского этапа. Специфическая ущербная конституция Человека Картезия, имплицируемая дихотомией духа-сознания и тела-машины, служила изначальным препятствием к появлению понятия человека-в-целом в антропологии Декарта. Ближайшим образом, она мешала учету антропологических проявлений, которые служат выражением всего целостного человеческого существа («интегральные проявления», в нашей терминологии). Мы выделили основные виды подобных проявлений (экзистенциальные предикаты, феномены общения и феномены религиозной жизни) и констатировали, что интегральные проявления, действительно, составляют в антропологии Декарта область лакун. Ситуация на кантовском этапе иная, Кант не принимает картезианской дихотомии, и заведомых препятствий к присутствию интегральных проявлений в его антропологии как будто нет. Конечно, известным препятствием остается сам принцип субъективности философии, ибо любой субъект заведомо участнен и отличен от человека-в-целом. Но субъект Канта не столь драстически участнен, как субъект Декарта, порой Кант использует термины «субъект» и «человек» как взаимозаменяемые, и чисто методологически, расширение кантианского дискурса до речи о человеке-в-целом в некой степени мыслимо. Тем не менее, мы обнаруживаем характерную преемственность: хотя и в силу уже иных причин, иной логики, однако интегральные проявления человека почти полностью отсутствуют также и в антропологии Канта.

Экзистенциальные предикаты, как правило, восходят тем или иным путем к понятиям смерти и любви, двум фундаментальным реальностям человеческого существования. Поэтому о судьбе их в философии Канта достаточно говорит судьба этих фундаментальных понятий. Она очень заслуживает быть отмеченной: как и у Декарта (так что это становится уже стойкой чертой европейской модели), у Канта налицо полное нечувствие и любви, и смерти, их антропологического и онтологического значения. Таких тем нет в его антропологии. Проблема смерти искусственно снимается постулатом бессмертия, а что до любви, то она видится Канту одним из вспомогательных аспектов долга и подчинения. «Любить Бога означает… исполнять его веления охотно, любить ближнего значит: всякий долг по отношению к нему исполнять охотно»[165]. В «Религии в границах только разума» мы найдем сходное определение любви как «любви к закону»; и эти замечательные дефиниции вполне стоят любви по Декарту (т. е. напомним, «совершенства, без которого можно просуществовать»). – Далее, сфера общения, интерсубъективных антропологических проявлений отсутствует вследствие свойства индивидуированности, субъектной структуры философии. Здесь была одна из главных позиций критики «классической европейской модели» в современной

[165] Ib. S. 97.

философии и одна из основных причин «смерти субъекта»: современная мысль, уделяющая огромное внимание интерсубъективной сфере, усиленно развивала критику философии субъекта во всех ее формах, квалифицируя ее как «философию Я», которая неспособна дать адекватное представление феноменов интерсубъективности и должна быть заменена «философией Мы». Таковой философии покуда не появилось, но критическое узрение «интерсубъективной лакуны» в философии субъекта было справедливо и полезно. – Наконец, судьба феноменов религиозной жизни у Канта нам известна: эта сфера подвергается глобальной редукции, частью ампутируясь, а частью включаясь в этику, причем включаемые элементы, переинтерпретируясь, выхолащиваются от своего аутентично религиозного содержания и престают быть интегральными антропологическими проявлениями. В частности, отношение человека к Богу, конститутивное для религиозной сферы, полностью теряет характер личного общения, и вкупе со сказанным выше, мы заключаем, что само представление о личном общении как особом антропологическом феномене (и уж тем более, как о мета-антропологическом) чуждо не только антропологии, а самому философскому сознанию Канта. К названным лакунам, пожалуй, можно добавить и дискурс тела, который, в отличие от учения Декарта, у Канта практически отсутствует (за вычетом темы чувственных восприятий и органов чувств, которая у них обоих отделена от темы телесности, ввиду своей тесной связи с познанием).

Но вся эта лакунарность, как и прочие антиантропологические элементы, лишь незначительно мешали тому, что в широком восприятии речь Канта о человеке оставляла впечатление великого уважения и внимания к человеку и человечеству. Кант одновременно использует оба значения немецкого Menschheit, сближая их, так что даже не всегда ясно, имеет ли в виду философ человеческий род или «человечность», суть человека, которую он видел как самое возвышенное начало, достойное глубокого почитания. Притом, это возвышенное видение человеческой природы далеко не было пустой риторикой, оно воплощалось в самых строгих конструкциях, какие до этого знала мысль. Два рода текстов Канта были удачным сочетанием: корпус «Критик» служил базой доверия к выдвигаемым идеям, тогда как популярные тексты широко доносили эти идеи. Существенно было также то, что идеи Канта заключали в себе не только лесть человеку, но и требовательность к нему; но самое важное, бесспорно, – в чем была эта требовательность.

Евангелие Канта – добропорядочная жизнь под девизом долга, в служении и поклонении долгу. Нет нужды объяснять, какой эпохе и обществу идеально подходило это евангелие. Неумеренность, одержимость Ренессанса, еще ощутимые в Декарте, миновали, и им на смену пришел мир буржуазного уклада и буржуазных добродетелей. Кант – его пророк и учитель. Его антропология, его этика, его политическая философия весьма действенно служили созданию и укреплению устоев этого мира: устоев как общественных, так и индивидуальных, личных. Они давали метафизическую, нравственную, даже религиозную санкцию общественным (предпочтительно, монархическим) началам, и они же давали основу для формирования и воспитания личности буржуазного индивида. Трудно представить более совершенное соответствие мыслителя и эпохи. По выражению сталинских времен, Кант был *социально полезен,* но не в меньшей степени он был и индивидуально полезен. В антропологии Канта буржуазный индивид был обеспечен и «окормлен», по его потребностям, всесторонне: он мог получить в ней способ осознания и понимания себя, объяснение своего положения в природе и мире, метод продвижения в познании, наставление в требованиях нравственности и долга, наконец, last but not least, заверение в своем достоинстве, благородстве, правах… – словом, получить все нужное и желаемое, если еще учесть, что интуиция или идеал полноты человека, еще жившие в Ренессансе, ушли из буржуазного сознания. – В итоге кантовского этапа, европейская антропологическая модель достигла, возможно, апогея в своем развитии. Ее задания, в основном, могли считаться исполненными. Центральная

и ключевая концепция субъекта получила исчерпывающую разработку; отношения с метафизикой, онтологией, религией были выяснены фундаментально и, как можно было полагать, окончательно. И она достигла победы, закрепления и в своем внешнем положении. Она получила признание и влияние в европейской мысли, стала фундаментом ее позиций в антропологии, и могла также притязать на подтвержденность самою жизнью: европейский человек соглашался узнать себя в кантовом субъекте – особенно, в благородном и высокопорядочном субъекте нравственном. Слова «вечность» и «бесконечность» тогда легко стекали с пера; и, вероятно, не только сам философ, но и очень многие его читатели в следующих поколениях, вполне признали бы сложившуюся концепцию человека – вечной.

Однако незаметность ее пороков лишь делала их, в перспективе времени, еще более опасными. Как мы видели, неполнота, лакунарность в характеристике антропологической реальности на Кантовом этапе не уменьшились, а скорей возросли, и порождались они, в основном, самим существом модели, ее субъектностью. Трансцендентальная архитектоника системы понятий лишила модель всякой сообразованности с «деятельной фигурой» и всякой ориентации на нее, так что, как мы заметили, модель едва ли уже могла и называться «моделью человека». Облик человека-в-целом стал полностью недоступен, неразличим, и в этом, действительно, была опасность. Пора объяснить, что наше настойчивое внимание к понятию человека-в-целом, к судьбе этого понятия, порождено совсем не академическим пристрастием к полноте, к учету всех малейших деталей. Не стоит за ним и известный гуманистический культ некой туманной, но непременно прекрасной «полноты человека», или же «полноты и богатства человеческой личности». Дело совсем в другом. Модель, которая не имеет полного образа своего предмета, не знает его полных очертаний, контуров, является эвристически ущербной, и эта ущербность весьма значима практически. Больше того, один из примеров такой практической значимости развертывается сейчас, в наши дни. Когда модель отказывает, требует ревизии или полной замены, только полный образ предмета, т. е. понятие человека-в-целом, может дать наводящие указания для поиска новой модели, стать ориентиром в этих поисках. В противном случае, если такого образа нет – человек не знает, чего он может и чего не может от себя ждать, на что он способен и на что не способен; и он оказывается в дезориентации, в беззащитности от неведомого себе – себя. Антропологическая ситуация сегодня являет именно этот, достаточно противный случай.

Как всегда бывает, post factum мы различаем причины, пускай не все, видим «гены смерти» модели, ставшей несостоятельной. Если человек отказывается заниматься своей Границей, она сама начинает заниматься им. Если сознание отрицает существование у него Границы – тем самым, оно открывает дорогу, предоставляет свободу действия *Бессознательному.* Что может быть ответом на декларируемую «безграничность» человека и его разума, если не безумие? Что может быть ответом на «практически доказанное», навязываемое как долг бессмертие, если не самоубийство? Еще не на этапе Декарта, нет, но на кантовском этапе уже могло быть ясно, что это нехорошо кончится. Но именно кантовский этап стал этапом триумфа. Выдался редкостный период долгой стабильности, когда возможна была успокаивающая вера в предопределенность человеческой природы стремиться к благу, даже к Высшему Благу, и без конца усовершаться на пути этого благого стремления. Шел 19 век, справедливо названный золотым. Европейская антропологическая модель исправно работала, питая его собою. Все было так успешно, что все было непоправимо.

6. Антиантропология классического немецкого идеализма

1.

Неизбежным образом, после деяний Канта развитие европейской антропологии стало на некоторый период движением на гребне успеха. Это движение носило, однако, своеобразный характер: оно отнюдь не было простым следованием в русле Канта, прямым продолжением и развитием его идей. Европейская мысль вступала в бурное, героическое время, которое мы скучно зовем сегодня «периодом классического немецкого идеализма»; и кантова трансцендентальная философия была лишь вступительною, начальной частью открывавшихся пространств мысли. Разумеется, новая система такого масштаба и такой цельности не могла не приобрести своих энтузиастов и приверженцев, ортодоксальных кантианцев, и они вскоре же начали появляться по всей Европе; однако небывалая философская возбужденность германского разума породила тогда же и целую когорту самостоятельных мыслителей крупнейшего ранга. Можно сразу сказать: даже и среди них, на их фоне, философия Канта в части антропологии остается самым значительным и основательным опытом, и европейская модель человека по праву может именоваться моделью Аристотеля – Декарта – Канта. Но при всем том, классический немецкий идеализм, как по отдельности в каждом из крупных своих учений, так и совокупно, как течение мысли, также несет собственные антропологические идеи и доставляет определенное развитие классической европейской модели. Чтобы увидеть, что же представляет собой «антропология классического немецкого идеализма», надо, прежде всего, отметить главные родовые черты этого движения.

Как известно, философия Канта не появилась на свет как плод философского расцвета; напротив, она возникла в пору упадка творческого философствования и сама послужила главнейшим средством, импульсом, стимулом преодоления этого упадка, выхода из него. Но, чтобы понять генезис и природу нового мощного движения, которое быстрым, блестящим взлетом создалось в германской философии после Канта, сразу следом за ним, – недостаточно огульной негативной оценки предшествующей ситуации. Мы уже говорили, что мысль Канта отнюдь не находилась в отношении оппозиции и антагонизма к этой ситуации, но скорей находила в ней содержательную почву. Шедшие следом представители молодой послекантовской философии – Фихте, затем Шеллинг, Гегель и др. – не обладали мирным, взвешенным темпераментом Канта; они несли, в большинстве, боевой и вызывающий дух «Бури и натиска» и будь то в отношении к предшественникам или современникам, стремились подчеркивать, как правило, свои отличия, а не сходства. И все же, в известной мере, предкантова германская философия должна быть признана добротной исходной почвой не для одного Канта, но и для всего широкого русла классического немецкого идеализма. Специфику этого русла, его особую марку во всей европейской философии составляет его собственный философский способ, который доставил, выражаясь его же языком, новую, более высокую ступень спекулятивного разума. Спекулятивное философствование получило здесь новый метод, несказанно обогатило свой понятийный аппарат и выросло в цельный, самодостаточный и всеохватный философский дискурс, который по концептуальной изощренности и богатству не уступал высокой схоластике, а по способу видения философского предмета, умеющему схватить предмет в его динамике, его жизни, был с нею попросту несравним: тут он в самом деле являл собой принципиально иную, высшую ступень философствования. Трудно поспорить, что подобные достижения осуществимы никак не с чистого листа,

а только из подготовленной почвы – из развитой профессиональной традиции, школы. И предкантова немецкая философия, привычно хулимая в учебниках, сумела успешно выполнить роль такой школы.

Конечно, нельзя и незачем спорить с тем, что после Лейбница творческое движение в немецкой философии надолго застыло. Университетская философия сама определяла себя как «школьную метафизику»; ее главные фигуры, такие как Хр. Вольф, Ф. Хр. Баумейстер, А. Г. Баумгартен и др., были формалистами – систематиками; а фигуры меньшего ранга в течение почти всего 18 в. с успехом добивались и добились того, что «профессорская философия» вплоть до наших дней стала синонимом скверной и засушенной философии. Но есть и другая сторона. То, что здесь подвергалось засушиванию, было освоенною неплохо базой классической европейской традиции, с особым вниманием не только к Аристотелю и Лейбницу как Альфе и (на тот момент) Омеге традиции, но также и к Декарту, поворотная роль которого полностью осознавалась. Засушивание не было и сведением к примитиву – явное доказательство чему в том, что начиная великое предприятие своих «Критик», Кант мог опираться на «Метафизику» Баумгартена. «Школьная метафизика» сохраняла – и предоставляла питомцам школы – не столь плохой уровень познаний, эрудиции и концептуальной культуры, меж тем как сама «школа» являла собой профессиональное сообщество с развитой инфраструктурой и активными внутренними контактами; философская переписка, обмен мнениями по актуальным вопросам, профессиональная полемика входили в нормы жизни сообщества.

Благодаря всему этому, новое слово Канта ни в коей мере не оказалось гласом вопиющего в пустыне. Рецепция трансцендентальной философии начинает формироваться немедленно и активно. Разумеется, она не была и не могла быть лишь положительной, восприятие было весьма пестрым; но в самой этой пестроте вновь сказывается здоровый философский организм с богатыми скрытыми ресурсами. Неизбежным образом, часть сообщества обнаруживала догматическое неприятие, выражающее боязнь нового, косность мысли и нравов, и защитную реакцию этой косности. Так себя проявила, например, профессура Тюбингенского университета, где обучался в начале 90-х гг. знаменитый тройственный союз – Шеллинг, Гегель и Гельдерлин. Но на другом полюсе, почти немедленно возникают и поклонники, энтузиасты, пропагандисты нового учения и его творца. Самый, вероятно, восторженный и активный из этих кантианцев первого призыва, иенский профессор К. Л. Рейнгольд в феврале 1790 г. писал Якоби: «Я называю Канта Геркулесом среди мыслителей… Он создает эпоху, он – герой!» Еще более значительным был круг тех, кто пытался дать взвешенную профессиональную оценку, сочетающую признание достоинств с элементами критики. Как заранее ясно, в качестве пункта, вызывающего наибольшие сомнения и критику, сразу же выделилась – чтобы остаться на весь будущий период! – концепция вещи в себе. Содержательные возражения против нее выдвинули Соломон Маймон, известный и красноречивый скептик, Я. С. Бек и др.; и эта критическая линия, закрепясь, продолжилась во всем немецком идеализме. Более общие возражения, затрагивающие сами субъективистские основания эпистемологии Канта, ее «коперниканский переворот», развивал Якоби, пытавшийся противопоставить трансцендентальной философии «систему абсолютной объективности», где обосновывалась – но далеко, увы, не на уровне Канта! – когнитивная установка «неведения», ведущего, в отличие от рационального когнитивного процесса с его частичным и постепенным «знанием из вторых рук», – к «знанию из первых рук», питаемому верой и откровением. Шиллер в «Письмах об эстетическом воспитании» (1795) представил романтическую реакцию на Кантову ригористическую этику долга, требуя примирить нравственность и чувственность, долг и личные склонности. – Все перечисленное показывает, что уже при жизни Канта рецепция его мысли успела сложиться, и довольно основательная, хотя, конечно, еще не ведающая о всем масштабе произведенного Кантом сдвига. Добавим еще, что по класси-

ческим законам школы, *пайдейи,* относительному консерватизму, сдержанной осторожности в среде учителей противостоял живой интерес, тяга к новому в среде обучаемых. Кант читался и дискутировался в возникавших спонтанно студенческих кружках; причем в качестве нового трансцендентальная философия оказывалась в одном ряду с явлениями, которых никак не одобрял благонамеренный ее создатель: с руссоизмом, антиклерикализмом, а иногда и безбожием, антимонархизмом – словом, со всею идейностью Французской Революции… Но самое важное – очень рано, когда еще даже не все основные тексты Канта успели появиться на свет, – идеи трансцендентальной философии начинают творчески развивать.

Первым на этом поприще, неоспоримо, был Фихте. Мы обратимся позднее к его учению, а сейчас лишь укажем, что почти все его основные сочинения появились еще при жизни Канта. Почетная роль первого труда, в котором идеи Канта были подхвачены и пущены в дело дальнейшего философского строительства, принадлежит «Опыту критики всякого откровения» (1792). За ним в середине 90-х гг. следует цикл работ, представляющих систему наукоучения и доставляющих Фихте (вкупе с анонимно выпущенными текстами о свободе мысли и о Французской Революции) громкую известность и славу; она, пожалуй, даже превосходила славу самого Канта за счет приемов ораторской риторики и гораздо более сильного звучания идеи свободы. В 1800 г. выходит «Назначение человека» и, в итоге, к началу 19 столетия первая из послекантовских больших систем классического немецкого идеализма была почти уже полностью создана. Вплотную за Фихте и под его прямым влиянием следует вундеркинд Шеллинг. Познакомившись с Фихте лично в 18 лет, летом 1793 г., он через год, прочтя «О понятии наукоучения», пишет за несколько недель свою первую работу, «О возможности формы философии вообще», достаточно высоко оцениваемую историками мысли. Когда же вскоре, весной 1795 г., появляется следующий текст, «О *Я* как начале философии, или о безусловном в человеческом знании», – «стало ясно – так это увидели тогда, в том числе, и сам Фихте, – что философия, которая у Фихте устремлялась чрез Канта и далее, обрела юного гениального соратника»[166]. Затем тексты быстро становятся более самостоятельны, обнаруживая столь характерное для Шеллинга тяготение к натурфилософии; влияние Фихте начинает убывать, и вскоре за выходом в свет «Системы трансцендентального идеализма» (1800) сменяется периодом дружбы и сотрудничества с Гегелем (1801–1807, до негативных суждений Гегеля о философии Шеллинга во вступлении к «Феноменологии духа»). Тем временем, проблемно-тематический спектр, разброс философской мысли Шеллинга растет, хотя за этим стоят не столько подходы к некоему глобальному проекту (как позднее у Гегеля), сколько нарастающие сомнения и искания. К 1809 г., к появлению «Исследований о сущности человеческой свободы», им созданы философия тождества, философия искусства, натурфилософия; но далее, как известно, следует резкий перелом – и поздняя шеллингова философия, возникающая после долгого перерыва, принадлежит совсем иному философскому способу, который он сам обозначал как «свободная теософия» и который крайне далек от строгого дискурса классического немецкого идеализма, отличаясь размытостью философского зрения и произвольностью гностических импровизаций. Это – диаметральная противоположность пути Гегеля: в том возрасте, когда Шеллингом было написано уже все, на чем зиждется его репутация классика, Гегель еще лишь находился на подступах к своей великой Системе. Возведение Системы, длившееся кропотливо до самой кончины Гегеля в 1831 г., – своего рода грандиозный эпилог, завершающий два героические десятилетия, за которые на рубеже 18 и 19 вв. создано было одно из главнейших, стержневых направлений в истории европейской мысли. Уже юному Шеллингу в начале этих десятилетий философская задача энтузиастически и уверенно рисовалась как дело создания боль-

[166] *H. Fuhrmans.* Schelling im Tübinger Stift, Herbst 1790 – Herbst 1795 // Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen. Fr. a. M., 1975. S. 68.

шого целого, которое имело бы своим основанием систему Канта, до конца развивало заложенные в ней возможности и углубляло бы, а по возможности, и разрешало оставленные ею проблемы. Такое целое было создано, и оно определило собой все философское развитие наступавшего столетия.

Мы с умыслом позволили себе воспроизвести эту более чем известную философскую панораму. Нам необходимо и важно подчеркнуть весь масштаб классического немецкого идеализма как философского феномена, подчеркнуть его огромную цельность, концентрированную творческую энергию – ибо то, что мы далее увидим, говорит о совсем иных, контрастирующих свойствах и сторонах этого феномена. Нам предстоит убедиться – не побоюсь этого сказать – в фактическом банкротстве, провале немецкого идеализма в проблеме человека. Этот уникально влиятельный, уникально насыщенный этап европейской мысли для понимания человека оказался не столько даже пустым, бесплодным, сколько вредным. Это философское обстоятельство – не из очевидных, ибо антропологическая тематика здесь не игнорируется и речь о человеке отнюдь не вытеснена. Рождаясь в эпоху Французской Революции и поддаваясь немалому влиянию созданной ею атмосферы идей, классический немецкий идеализм воспринимает из этой атмосферы новый порыв самоутверждения человека – порыв к идеалам Ренессанса и Просвещения, утверждающим человека как «Человека Безграничного», обладателя высшего достоинства и неотчуждаемых прав, безграничных сил и возможностей развития. С особенной эмоцией и эмфазой эти мотивы звучат у Фихте. Но надо сразу учесть природу дискурса данного направления: ядро этого дискурса составляет созданный им специфический философский строй (заметно разнящийся у разных классиков направления) – особый спекулятивный метод, особый арсенал понятий и логика понятий; и потому *обоснованные философские утверждения в его рамках – лишь те, что введены, претворены в этот «ядерный дискурс»,* выражены на его языке и по его правилам. Однако строгий «ядерный дискурс» никогда не исчерпывает собою всего дискурса; наряду с ним, полный дискурс с неизбежностью включает ту или иную долю обычной, непретворенной речи – описательной, декларативной, риторической и проч., которая образует, так сказать, «бахрому» дискурса, его обрамление, уже не имеющее философской обязательности. Применительно же к антропологии, это означает, что действительные антропологические позиции учений немецкого идеализма выражаются специальной речью соответствующих «ядерных дискурсов», тогда как обычная, прямая речь о человеке – как правило, только необязательная «бахрома», которая может иметь, а может и не иметь философского обоснования. И как раз у Фихте нас встречает разительный контраст между обилием антропологической риторики и бедностью, неопределенностью антропологического содержания, актуально претворенного в «ядерный дискурс».

Отделив «бахрому» и переходя к действительной философской антропологии «ядерного дискурса», мы немедленно обнаружим в нем то качество, которое мы в этих очерках именуем *антиантропологичностью.* Будучи присуще всей линии классической европейской метафизики, оно развивается вместе с ней, разнообразя свои формы и проявления (мы уже видели, что у Декарта и у Канта оно выступает по-разному) и постепенно усиливаясь. В послекантовском немецком идеализме оно достигает, пожалуй, апогея – так что далее, начиная с Кьеркегора, уже возникает обратная реакция, движение антропологического протеста. Первоначально антиантропологичность проявлялась, по преимуществу, в простой форме неполноты охвата феномена человека; и мы заметили и подчеркнули на примере Декарта, что эта неполнота относилась в первую очередь, к специфическим предикатам, характеризующим человека в целом, к «интегральным антропологическим проявлениям», среди которых мы выделили следующие три главных вида: экзистенциальные предикаты, образующие основоустройство конечности; интерсубъективные предикаты, образующие основоустройство межчеловеческого общения (во всей полноте видов этого феномена); и религиозные

предикаты, образующие основоустройство целостной самореализации человека, осуществляемой в актуализации отношения к Инобытию. Уже и эта простая форма не возникает лишь из поверхностных, «вкусовых» предпочтений философов, но связана с коренными свойствами и базовыми структурами их учений, – и в силу этого, никак нельзя устранить антиантропологичность, попросту добавив, введя дополнительно отсутствующие предикаты в эти учения (мы это отмечали и у Декарта, и у Канта).

Еще в большей степени это верно для следующей, более усложненной формы антиантропологичности, которую мы обнаружили в системе Канта. Эта форма сразу и прямо связана с самой природой Кантова философского способа и дискурса. Способ все в большей мере становится законченно, замкнуто спекулятивным, и его категории радикально удаляются от непосредственной антропологической реальности, а его структуры, организуемые спекулятивной логикой, становятся абсолютно не связанными с собственно антропологическими структурами, с концептуальными «очертаниями фигуры человека». В итоге же, антропологическое содержание оказывается в подавляющей мере скрытым, имплицитным. Даже субъект познания, который, хотя и был уже не антропологическим понятием, а продуктом некоторого разложения человека, но все же нес в полном объеме, нерасчлененно, одну из основных антропологических функций, – у Канта подвергается еще дальнейшему расчленению, превращаясь в «перевозочное средство» категорий трансцендентальной аналитики и, тем самым, разлагаясь по всем этим категориям.

Словно Загрей, раздираемый на части в дионисийской мистерии, человек здесь оказывается весь и безостаточно расчленен, рассеян по всем стихиям-систематикам трансцендентального Универсума; причем расчленен не по принципам своей собственной организации, а по иным, чуждым. И как невозможно вновь собрать расчлененного и рассеянного Загрея, так же невозможно взять и сложить из деталей трансцендентальной архитектуры живого цельного человека. Выражаясь математически, трансцендентальный дискурс не рассчитан на решение «обратной задачи» и отнюдь не ставит перед собой таких целей. Что то же самое, в рамках этого дискурса невозможно ответить на вопрос *«Что такое человек?»* – ибо ответ должен был бы заключаться в глобальной переинтерпретации всего философского целого или, иными словами, в выстраивании над ним специального мета-дискурса, который осуществлял бы его антропологическую дешифровку. Как мы говорили, в философии Канта это существенное обстоятельство было признано ее творцом и хотя бы отчасти, бегло отрефлектировано (а продолживший такую рефлексию Хайдеггер выдвинул скромную концепцию, согласно которой недостающим мета-дискурсом, раскрывающим истинный антропологический смысл трансцендентальной философии, не может являться ничто иное кроме хайдеггеровской фундаментальной онтологии – так что «Бытие и время» выступало как необходимое завершение «Критик», явившееся чрез полтора столетия с ответом на их главный и последний вопрос).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.