

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ЧАСУ

Анатолий Маливский

АНТРОПОЛОГИЗАЦИЯ БАЗОВОГО ПРОЕКТА ДЕКАРТА В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Нынешний этап философии характеризуется формированием нового варианта видения истории философской мысли, отличающегося от классического. Прошлое становится объектом внимания не столько историографически – как длинная цепь преходящих ступеней, – сколько как циклическая последовательность исторических этапов, каждый из которых является самоценным. Мотивом обращения к прошлому является не столько восстановление его подлинности, сколько обнаружение и осмысление («пробуждение» – Гегель) скрытых в нем возможностей. В XX веке означенная идея была глубоко и содержательно интерпретирована в Ясперсовской концепции «осевого времени», в которой линейное понимание истории философии подверглось критическому пересмотру. На первый план вышла идея содержательной преемственности отдельных этапов исторического процесса, где роль краеугольного камня по праву принадлежит феномену личности.

Сегодня в контексте антропологизации мировой философской мысли усиливается запрос на разработку антропологической проблематики как по отношению к философскому знанию в целом, так и в связи с отдельными периодами его развития. К числу наиболее темных и дискуссионных этапов относится период Нового времени и, в частности, учение Рене Декарта. Принимая во внимание принадлежность французского мыслителя к числу ключевых фигур истории философии, трудно признать подобное отношение нормальным. Обрисуем вкратце парадоксальность сложившейся ситуации. Как известно, сам мыслитель неоднократно акцентировал роль феномена человека в качестве одного из важнейших предметов философского исследования. Свидетельством чрезвычайной значимости концепции человека как важнейшего предмета философии является то обстоятельство, что Декарт обращается к ней при рассмотрении вопроса об основных целях собственного философского учения: «...чтобы дать роду человеческому законченный свод философии», то есть «чтобы довести это дело до конца, я должен был бы ... отдельно объяснить природу каждого из более частных тел... а именно минералов, растений, животных и особенно человека...» [Декарт, 1989: с. 310; АТ, т. IX, р. 17: 1-6]¹.

© А. Маливский, 2013

¹ Я цитирую произведения Декарта по ФН-вскому изданию [Декарт, 1989; 1994]. Все русские переводы были сверены мною с оригиналами по изданию Адана-Таннери [Descartes, 1996], случаи моего исправления переводов специально оговорены в тексте статьи. В ссылках на

Но учитывая важнейшие импликации проблемы человека в современном мире, напрасным трудом был бы поиск в наследии Декарта того философского произведения, которое раскрывало бы их, по крайней мере, поверхностно. Трактат «Человек», который год назад впервые появился в русском переводе [см. Декарт, 2012], даже частично не оправдывает вышеупомянутые ожидания. На его страницах мы находим описание функций человеческого тела при помощи законов механики. Весь же остальной спектр антропологических вопросов – о природе, истоках, сущностных признаках, призвании и т.д. – остается целиком за пределами рассмотрения. А поскольку их формулировка и систематическое прояснение отсутствует и в других текстах философа, то вопрос об основных ипостасях человека в учении мыслителя и поныне является одним из наиболее сложных и неоднозначных в декартоведении.

До недавних пор в ходе рецепции философии Декарта принято было исходить из неявной предпосылки о нем как экстраверте, который хорошо осознавал глубинные мотивы своего творчества, обстоятельно излагая их на страницах своих произведений. При этом считалось хорошим тоном не подвергать сомнению ни технократическую направленность его поисков, ни универсалистский характер его естественнонаучного рационализма. Собственные высказывания Декарта, казалось бы, однозначно свидетельствуют о технократической направленности его рассуждений. Достаточно вспомнить известные слова из «Рассуждения о методе», провозглашающие принципиальную способность людей радикально изменить свой земной удел и стать «как бы господами и владетелями природы» [Декарт, 1989: с. 286; АТ, т. VI, р. 62: 7-8].

В условиях незавершенности философской системы Декарта и отсутствия ясности по вопросу о месте в ней антропологической составляющей возникает соблазн игнорирования ее специфики и редукции к другим областям знания, пренебрегая при этом интенцией на самопознание и самосозидание. В качестве примера редукционизма может быть упомянута идея редукции антропологии к медицине, имеющая место на страницах современных исследований. Одной из них является статья Анны Битбол-Гесперис, посвященная осмыслению проблем физиологии в наследии Декарта и его «новой антропологии» как одному из ключевых моментов. Излагая собственную позицию, упомянутая исследовательница предложила истолкование смысла и направленности известных снов, приснившихся Декарту в ночь с 10 на 11 ноября 1619 года. Она однозначно связала их с проектом масштабной перестройки существующей системы наук на базе медицины. Основной целью антропологии Декарта А. Битбол-Гесперис считает систематизацию поля медицины, а возможным результатом осуществления декартовского проекта – принципиально новый подход к вопросам человека в медицине. В контексте нашего рассмотрения следует особо отметить, то, что французская исследовательница провозглашает тело человека основным объектом Декартовых изысканий [Bitbol-Hesperies, 2000: р. 368–371].

Но традиционный образ Картезиевой философии предстает перед нами в другом свете и приобретает иной, противоположный смысл, если мы вспомним и продумаем смысл изречения Овидия, избранного Декартом в качестве жизненного кредо: «плохо прожил тот, кто плохо скрывался». Вышеприведенные тезисы теряют изрядную долю своей убедительности и предстают не столько в качестве достовер-

издание Адана-Таннери я указываю аббревиатуру АТ, номер тома, номер страницы и, после двоеточия, номер строки. Я благодарю профессора Олега Хому за предоставленные оригиналы и переводы произведений французских исследователей Декарта. Отрывки из книг Ф. Алье, Ж. Родис-Левис и «Словаря философов» цитируются в переводе О. Хомы.

ных положений, сколько в форме видимости, противоположной реальному положению вещей. Воспринимая тезис об инструментальном разуме как скрывающий, утаивающий реальную суть вещей, мы оказываемся лицом к лицу со странным, обескураживающим антитезисом. Доселе хорошо известный и понятный нам Декарт предстает в окружении тайны и в ореоле неизвестности, констатирует английский переводчик и глубокий исследователь картезианского наследия Джон Коттингэм: «Он в значительной степени непонятый мыслитель» [Cottingham, 2008: p. V]. Этот вывод совпадает с наблюдениями Жан-Люка Мариона, по мнению которого солидные историко-философские исследования картезианской философии едва перевалили за полувековой рубеж [Marion, 2007: p. 10].

Как следует из вышеизложенного, необходимой предпосылкой аутентичного понимания ключевых идей Декарта является редукция устоявшихся техноморфных вариантов истолкования этих идей. Последнее возможно при условии, во-первых, обращение к новейшим декартоведческим исследованиям, во-вторых, к прижизненно опубликованным текстам Картезия и к его мыслям частного характера, не предназначенным для широкой публики.

Цель статьи – обоснование тезиса о нередуцируемости антропологии Декарта к физиологии и медицине с акцентом на конститутивной значимости духовных измерений человеческой природы. Содержательное осуществление цели предполагает последовательную постановку и осмысление ряда исследовательских задач:

- обзор литературы по проблеме места и роли антропологии в структуре философии Декарта;

- анализ литературы с целью выявления существенных сдвигов в методологии *истолкования философского наследия Декарта*;

- нахождение Декартовых текстов, обосновывающих ключевую значимость антропологического проекта Картезия как проекта самосозидания человека.

Важнейшей предпосылкой конструктивного осмысления современных поисков является внимание к специфике культуры Нового времени, пронизанной стремлением к самопознанию и самосозиданию человека как духовного существа.

Место и роль антропологии в философствовании Декарта

Проблема места и роли антропологии в философствовании Нового времени до сих пор остается дискуссионной. Современная литература демонстрирует широкий диапазон подходов к ее истолкованию – от признания ключевой значимости философской антропологии в наследии Декарта до оценки его учения о человеке как существенного препятствия на пути построения современной философской антропологии. Обращаясь к историко-философской литературе, целесообразно сосредоточиться на основных подходах, акцентируя внимание на оценке места и роли антропологии Декарта в его системе.

В обоих случаях исходным моментом является осознание такой специфической черты культуры Нового времени, как потребность в антропологизации философии. В первом случае имеет место фиксация ключевой роли человека как краеугольного камня и базовой ценности нового мировоззрения. Хайдеггер глубоко и справедливо указывает на учение Декарта как исток современной философской антропологии: «Истолковывая человека как *subjectum*, Декарт создает метафизическую предпосылку для будущей антропологии всех видов и направлений. С восхождением антропологий Декарт празднует свой высший триумф» [Хайдеггер, 1993: с. 54]. Но тщетно

было бы искать содержательное развертывание этого глубокого тезиса в текстах Хайдеггера.

Следующая важная мысль немецкого мыслителя, обладающая глубоким смыслом и эвристическим потенциалом в условиях игнорирования антропологической составляющей философии Декарта, – соотнесение им Декарта и Ницше как двух ключевых мыслителей Нового времени, воплощающих ее начало и завершение. Хайдеггер подчеркивает сущностное тождество их учений, которое, несмотря на немалые различия, явно бросается в глаза. Ницше, категорически утверждает Хайдеггер, жестко придерживается ведущего тезиса Декарта и тем самым его метафизики. Желая избежать обвинений в абсурдном отождествлении содержательно различных учений, Хайдеггер акцентирует присутствие в обоих случаях общей задачи, способы решения которой отличаются как начало и завершение: «Мы тоже не считаем, что их учения одинаковы, но в первую очередь утверждаем нечто более существенное: Ницше мыслит *то же самое*, но в ракурсе сущностного исторического завершения. То, что у Декарта представляет собой начало, в метафизике Ницше начинает историю своего завершения». Подчеркивая принципиальное отличие собственной позиции от историографической, несколько ниже Хайдеггер указывает на мнимую парадоксальность развиваемой им концепции истории философии: «... историографически, то есть внешним образом, усматриваемое различие метафизических концепций Декарта и Ницше является ярчайшим признаком их сущностного тождества» [Хайдеггер, 2007: с. 130].

Ключевую роль наследия Декарта в процессе становления антропологии Нового времени признает Стефен Восс, скептически воспринимая сам факт наличия здесь глубокого антропологического учения. Поэтому он дает собственной статье провокационное название «Декарт: конец антропологии». Аргументируя его правомерность, Восс принимает во внимание дуализм Декарта, лежащий в основе «Размышлений о первой философии». Считая более полной и зрелой формой проявления антропологии Декарта тексты «Начал» и «Страстей души», исследователь предлагает оценивать попытку французского философа как обреченную на «провал» (*failure*). Речь идет о невозможности вписать человеческое бытие в ту новую Вселенную, которая обретает зримые черты на страницах его работ [Voss, 1994: p. 273].

Содержательно раскрывая истоки методологических принципов Декарта в ходе созидания антропологии, Восс акцентирует преемственность по отношению к Платону, подчеркивая, что главная тема размышлений французского философа – не целостный человек, а только его душа. Поэтому, делает вывод Восс, Декарту присуще учение о душе как субстанции, отличной от тела [ibid., p. 289]. Анализируя же своеобразие отдельных этапов творчества, автор квалифицирует их как умеренный, схоластический и крайний платонизм [ibid., p. 274].

Восс отстаивает тезис об ограниченности понимания природы человека, изложенного в «Размышлениях», акцентируя существенную трансформацию методологии: «Декарт больше не верит в человека» [ibid., p. 291]. Следствием разрушения упомянутой веры является «антропологическая тишина в “Началах”» [ibid., p. 292].

Приверженность автора истолкованию картезианской концепции человека как платонистической столь сильна, что другие, альтернативные оценки данной антропологии им отвергаются. В частности, тезисы о внимании к «конкретному человеку» и «свободному человеку» оцениваются Воссом как неубедительные, то есть – не предполагающие в качестве обязательного момента осмысление «экзистенции конкретного человека», а поэтому квалифицируются как безосновательные [ibid., p. 299].

На роль весомых и убедительных аргументов в пользу тезиса о смерти антропологии в учении Декарта претендует наблюдение автора об исчезновении самого понятия человека из названия трудов последнего периода – «Описание человеческого тела» и «Страсти души». Поэтому итоговый результат выглядит категоричным и отрицательным – антропологии нет места в учении Декарта: «Человек исчезает из Картезианской Вселенной» [ibid., p. 300].

Истоки отрицания самой возможности антропологии Декарта во многом обусловлены, во-первых, отсутствием внимания к своеобразному антропологическому интересу Декарта в более ранний период, то есть во времена становления его позиции, и, во-вторых, недостаточным вниманием автора к специфике культуры Нового времени, в значительной мере обусловившей размежевание и противопоставление мысли и тела человека.

В новейших обобщающих декартоведческих публикациях основное внимание уделяется осмыслению и прояснению смысла ключевого понятия Картезия – «мыслящая субстанция». К числу неоспоримых истин принадлежит тезис об апологетической интенции философствования Декарта. В ходе содержательного разворачивания метафизических глубин наследия мыслителя, предлагается принять во внимание внутреннюю парадоксальность его позиции, которая становится более явной при условии осмысления его главного вопроса – вопроса о возможности соединения слабой и ограниченной природы человека с актуально всемогущей божественной природой. Однако, представляется целесообразным обратить внимание на нередуцируемость природы человека к мысленной субстанции и возможности дополнить изложенную позицию Декарта осмыслением предложенной им системы смысло-жизненных координат [см. Хома, 2012].

В конце концов, позиция Воссса не является ни единственной, ни доминирующей в современном декартоведении. Прежде, чем рассмотреть позиции, отраженные в текстах последнего времени, имеет смысл сказать несколько слов о богатейшей и наивторитетнейшей (если, конечно, в современном информационном потоке вообще существуют какие-то авторитеты) традиции французских исследований творчества Картезия.

Подходы, подобные Восссову, основываются на весьма одностороннем восприятии многогранного, «аристократического», если позволено будет применить здесь выражение Анри Гуйе, учения автора «Meditationes». Действительно, Декарт отказывается в своем главном метафизическом произведении рассматривать такой предмет исследования, как «человек». Осуществляя знаменитую процедуру исключения неочевидных предметов мысли, Декарт пишет: «Чем же я считал себя раньше? разумеется, человеком. Но что есть человек [Sed quid est homo]? Скажу ли я, что это – живое разумное существо? Нет, ибо тотчас же вслед за этим возникнет вопрос: что это такое – живое существо и что такое разумное? – и так я от одного вопроса соскользну ко множеству еще более трудных; между тем я не располагаю таким досугом, чтобы растрчивать его на подобные тонкости. Я лучше направлю свои усилия на то, что самопроизвольно и естественно [sponte & natura duce] приходило мне до сих пор на ум всякий раз, когда я размышлял о том, что я есмь.» [Декарт, 1994: с. 22; АТ, VII, p. 25: 25-31 – 26: 1-2]

Даже не слишком углубленного анализа достаточно, чтобы заметить: Декарт не отвергает здесь самой возможности познания человека, он лишь отбрасывает схоластическую традицию толкования человека как *animal rationale*. Это несколько

не означает, что автор вообще не собирается в свое время вернуться к данному предмету. Собственно, стилистика «Meditationes» свидетельствует, скорее, об обратном. Декарт постоянно использует эпитет «человеческий»: «человеческая душа» (*anima humana*) – например, в подзаголовке «Медитаций», «человеческий разум» (*ratio humana*), «человеческая пронизательность» (*humano ingenio*), «человеческий ум» (*mens humana*), человеческие аффекты (*humani affectus*), «человеческое тело» (*corpus humanum*), «человеческая жизнь» (*vita humana*) и т.д. В конце-концов, Декарт говорит о человеке, и как о «вещи»², т.е., согласно его терминологии, субстанции³. О человеческой природе он говорит как о «сочетании ума и тела» (*naturam hominis ut ex mente & corpore compositi*) [Декарт, 1994: с. 70; АТ, VII, р. 88: 20-21]. Естественно предположить, что исследователь, целиком «исключивший человека из своей Вселенной», вряд ли пользовался бы подобным лексиконом. Конечно, Декарт указывает на реальное различие между душой (= уму) и телом (= механизму, составленному из «костей и мышц»), т.е. считает их различными субстанциями.

Когда мы говорим о Декарте, необходимо быть точным с его терминологией. «Человек» и «я», по Декарту, суть «реально», субстанциально различные единства, и прежде всего нам известна наша «душа» (т.е. мы сами в собственном смысле), а не наше тело и тем паче, выражаясь сегодняшним языком, наша человеческая идентичность. Мыслит, строго говоря, не «человек», а «ум человека», как и движется не «человек», а «тело человека». Но в том то и вопрос, что этим двум различным субстанциям, согласно Декарту, свойственно составлять (*componere*) именно «человека»: «ум и тело — несовершенные субстанции в сопоставлении с человеком, чьими составными частями они являются [*cum reseruntur ad hominem quem componunt*]; но, рассматриваемые сами по себе, они совершенны» [Декарт, 1994: с. 174; АТ, VII, р. 222: 27-30].

Картезий всячески подчеркивал: «мне кажется, что я как раз делал все, чтобы меня не поняли так, будто человек есть лишь *дух, пользующийся телом* [*hominem esse solum animum utentem corpore*]. Ведь в том же “Шестом размышлении”, в коем я вел речь об отличии ума от тела, я одновременно показал, что первый связан со вторым [более точный перевод «един со вторым». – А.М.] субстанциально [*substantialiter illi esse unitam*]]» [Декарт, 1994: с. 178; АТ, VII, р. 227: 23-25 – 228: 1-3]. И так, Декартов «человек» – не случайное и не внешнее соединение двух субстанций, а субстанциальный союз, следовательно – полноценная «вещь», следовательно, субстанция особого свойства. Указанное Декартом место из VI-й Медитации подчеркивает эту субстанциальность тесного «единства», «союза» [*unio*] души и тела в человеке. К сожалению, существующий русский перевод VI-й Медитации содержит досадную неточность, существенно затеняющую положение дел, поэтому нам следует обратиться к латинскому оригиналу и предложить исправленный вариант перевода: «... *sensus sitis, famis, doloris &c., nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione &* [курсив мой. – А.М.] *quasi permixtione mentis cum corpore exorti* (ощущения жажды, голода, боли и т. п. суть не что иное, как некие смутные

² «Человек есть вещь конечная [более точный перевод: ограниченная. – А.М.]» (*homo sit res limitata*) [Декарт, 1994: с. 67; АТ, VII, р. 84: 5-6].

³ Ср. Ответ на Четвертые возражения: «мы познаем субстанции не сразу, но лишь на основе восприятия неких форм, или атрибутов, кои для своего осуществления должны быть присущи какой-либо вещи; эту вещь, которой они присущи, мы именуем *субстанцией*» [Декарт, 1994: с. 174; АТ, VII, р. 222: 5-9].

модусы мышления, происходящие *от единства* и как бы от смешения ума с телом») [Декарт, 1994: с. 64; АТ, VII, р. 81: 10-14]. Ум «един» с телом и лишь кажется просто с ним «смешанным» – это собственные слова Декарта, которые только и могут служить основой реконструкции «картезианской антропологии». В Ответе на IV-е Возражения Картезий прямо говорит о «субстанциальном союзе-единстве»: «ум объединен с телом субстанциально, – ибо это субстанциальное единство не препятствует образованию ясного и отчетливого понятия отдельно взятого ума как полной вещи (*illam [i.e. mens. – А.М.] esse corpori substantialiter unitam, quia unio illa substantialis non impedit quominus clarus & distinctus solius mentis tanquam rei complete conceptus habeatur*)» [Декарт, 1994: с. 178; АТ, VII, р. 228: 13-16]. На мой взгляд, в качестве перевода для *unio* в данном случае лучше подходит термин «союз» (а не «единство»), поскольку он позволяет подчеркнуть диалектическую т.ск. «неслиянность и нераздельность» ума и тела в Декартовом «человеке».

Не будет большой натяжки в утверждении о том, что современные подходы в декартоведении в значительной степени начинаются с анализа антропологического компонента Декартовой онтологии. Речь идет о фундаментальном труде Фердинанда Алькье «Метафизическое открытие человека у Декарта», где утверждается: «Но Декарт не ограничивался этим человеком-машиной, способным показаться удовлетворительным одному лишь Ламетри. Он не забывает, что целью является плод техники, техника же – произведение человека. Он не игнорировал реальности того самого конкретного человека, которого больше не стремился познать, но которым продолжал быть сам и который оставался истинным субъектом самой науки. И как, с помощью объективного познания, он освободился от онтологической иллюзии биологических философий, так же, с помощью метафизической очевидности, освободился он и от механистического искушения, казалось бы в какой-то момент его сорвавшего уверенностью в технике» [Alquié, 2000: р. 343].

Важным итогом изысканий в области Декартового учения о человеке стала книга Женеьевы Родис-Левис «Картезианская антропология» [Rodis-Lewis, 1990], объединившая соответствующие статьи этой известной исследовательницы, увидевшие свет с 1955 по 1990 гг. Основной проблематикой книги является отражение таких сугубо человеческих феноменов, как язык и чувства, в картезианстве. Отдавая должное значимости медицины для Декартова проекта преобразования наук, Ж. Родис-Левис указывает также на ограниченность механистических моделей, субстанциальное единство Декартова человека, не сводящееся к простому взаимоналожению исходных субстанций.

Поскольку чувственность, по Декарту, является сугубо человеческим проявлением (она – прямой продукт союза души и тела) и оказывает влияние на всякое «я», все его мысли, включая и наиболее возвышенные, то именно здесь открывается возможность для реконструкции подлинного антропологического компонента картезианской философии во всей его сложности и многоаспектности.

Эта историко-философская тенденция нашла свое естественное отражение в относительно недавнем «Словаре философов», предназначенном в значительной степени для учащихся французских лицеев, а потому содержащем наиболее «респектабельные» современные подходы к дискуссионным философским вопросам. Весьма показательной, в этом плане, является предложенная «Словарем» трактовка Декартового понятия «человек»: «Декарт трактует человека в трех аспектах, соответствующих трем первичным понятиям: Трактат о человеке (1633) изучает его в

качестве автомата и, т.о., механически объясняет все его телесные функции; метафизические произведения исследуют Я как мысль, радикально отличную и независимую от тела; наконец, в аспекте субстанциального союза, Декарт рассматривает человека (или *личность*) как состоящего из души и тела. Одна лишь природа этого союза позволяет понять, что человек не является “акцидентальным существом”. Схоластическому определению человека как “разумного живого существа” Декарт предпочитает, таким образом, тройной процесс исследования, оставляющий человеческой природе нечто загадочное: естественный разум не может уяснить, *почему* Бог соединил душу с ее телом.» [Buzon, Kambouchner, 2002: p. 39]

Эти положения современных французских исследователей весьма схожи со взглядами их коллег в других странах.

Существенные сдвиги в методологии истолкования

Предпосылкой более глубокого постижения антропологии как одной из ключевых составляющих философии Декарта, а также – особенностей ее рецепции современной историко-философской мыслью служит внимательное отношение к существенным методологическим сдвигам.

Тезис о принципиальной нередуцируемости природы человека, то есть о ее сущностном отличии от природы животных, принадлежит к числу ключевых моментов в позиции Андреа Христофиду. Осознание базовой роли установки на свободное бытие человека позволяет нам понять тезис автора о том, что, в контексте доминирования редукционистской установки, человек является единственным видом, способным, как автономное разумное существо, подняться над физикализмом, функционализмом, научным предвидением и объяснением [Christofidou, 2009: p. 652]. Первоочередной задачей Декарта является анализ и осмысление форм субстанционального единства ума и тела. Конститутивным условием аутентичного понимания позиции Декарта является внимание к свободе как краеугольному камню человеческого бытия, а наиболее высокий уровень свободы выглядит как самообладание (Self-Mastery). Было бы заблуждением считать, предупреждает исследователь, что возможны простые решения проблемы свободы человека как единства ума и тела на базе установки редукционизма, т.е. в форме подчинения страстей и инстинктов, их изоляции или запрета, поскольку это означало бы отрицание своеобразия самой человеческой природы. «Самообладание, поэтому, достижимо посредством умеренности и трансформации страстей и инстинктов..., приведения этих страстей и инстинктов в гармонию с истиной и благом, проявляющуюся с помощью рефлексивной силы разума» [ibid., p. 641].

Касаясь понимания Декартом проблемы предназначения человека во Вселенной, Джон Коттингэм акцентирует недостаточность внимания к науке как средству вмешательства в процессы природы и подчеркивает целесообразность сосредоточения на духовных измерениях человеческого бытия. Согласно Коттингэму, «... размышляя над условиями благой жизни, он [Декарт. – А.М.] приходит к выводу о том, что ее реализация предполагает не агрессивное воздействие на внешние условия нашего существования, но культивирование моральной чистоты» [Cottingham, 2008: p. 316].

Весомым аргументом в пользу тезиса о принципиальной ограниченности редукционистской установки является пересмотр устоявшихся оценок роли и значимости наследия Декарта в истории философии, осознание узости и отсутствия эвристических возможностей линейной концепции истории философии, лежавшей в основе

еще учения Гегеля. Масштабы и глубина происходящих переоценок становятся более явными, если мы усомнимся в непогрешимости азбучного для философов многих поколений положения Гегеля о Декарте как отце современной философии. Авторы идеи пересмотра отстаивают тезис о ключевой, непреходящей значимости картезианского наследия для истории философии и философствования в целом. Ричард Дэвис, подводя итоги собственного осмысления проблемы ценностей у Декарта, восстает против Гегеля, доказывая, что сегодня Декарт – нечто большее, чем «отец» современной философии. Картезий – воплощение философствования как такового, его судьба и предназначение. Для передачи этой гаммы смыслов он использует шотландское слово *weird* [Davies, 2002: p. 291–292]. В 2008 году к тезису о надвременном значении Декарта возвращается Джон Коттингэм, пытаясь ответить на вопрос, «чем именно наше современное мировоззрение обязано Декарту?» Он приходит к необходимости отказа от формулы Гегеля как устаревшей: «Рутинное коленопреклонение перед “отцом современной философии” не помогает нам даже в малейшей степени ответить на этот вопрос» [Cottingham, 2008: p. 75]. Излагая собственное видение, он сравнивает Декарта с двуликим Янусом, одновременно обращенным и к прошлому, и к будущему философствования [ibid., p. 48].

Антропологический проект в структуре философии Декарта

Внимательное отношение к отмеченным выше методологическим сдвигам в современных декартоведческих исследованиях в значительной степени, во-первых, ослабляет давление традиций и авторитетов и, во-вторых, придает больше уверенности и свободы тому современному исследователю, который осмелится взглянуть свежим и непредубежденным взглядом на проблему направленности базового картезианского проекта.

Как уже упоминалось выше, присущее Декарту целостное видение структурных компонентов философии должно было по самому своему замыслу увенчиваться учением о природе человека. Но, как указывал сам Картезий в четвертой части «Первоначал», полностью завершить трактат в тот момент он не мог ввиду отсутствия двух последних частей, посвященных «природе растений и животных» и «природе человека» [Декарт, 1989: с. 407; АТ, т. VIII, р. 315: 6–10]. Одним из условий реставрации целостного видения структуры философского знания является обращение к тем высказываниям и сентенциям мыслителя, в которых он излагал свое видение природы человека.

Здесь понятия «проект» понимается как форма самоопределения человека, то есть выражение того потенциального варианта дальнейшего разворачивания процесса, который оценивается мыслителем как оптимальный и потому предпочитаемый всем остальным. Традиционно в исследовательской литературе, посвященной анализу философского наследия Декарта, понятие «проект» употребляется в значении грандиозного плана кардинального преобразования мира. При этом индивидуально-личностные моменты и измерения проекта воспринимаются как несущественные и не заслуживающие внимания.

При условии же более детального знакомства с текстами мыслителя легко убедиться в наличии и ключевой значимости для него установки на самопознание и самосозидание. Именно внимание к ней свидетельствует о начале становления Декарта как самобытного философа. Отсчет правомерно вести с момента осознания им неудовлетворительности сложившегося положения вещей и острой потребности

в лично-сти окрашенном проекте: в ноябре 1619 года мыслитель осознал проблематичность и онтологическую неопределенность оснований собственно человеческого бытия. Иначе говоря, перед ним предстала острейшая экзистенциальная проблема самостоятельного выбора предельных оснований существования как личности: «По какому жизненному пути я последую»?... [Декарт, 1989: с. 574; АТ, т. X, р. 216: 24].

Если воспринимать вышеприведенные высказывания мыслителя как выражение его глубинных интенций, то при поверхностном взгляде на тексты Декарта последующего десятилетия трудно отделаться от впечатления его полного отхода от личностной интенции философствования и сосредоточенности на проблемах гносеологии и методологии науки.

Однако частная переписка Декарта предоставляет достаточные основания для гипотезы о том, что именно антропологическая направленность мысли была доминантной в период работы над «Правилами». Излагая мотивы отказа от завершения данного текста, Декарт впервые употребляет понятие (не сам термин!) проект как «новый проект», недвусмысленно акцентируя его антропологическую интенцию: «Но о чем я забочусь больше всего – и верю, что это самое важное, – так это о том, чтобы узнать, чем мне необходимо руководствоваться в жизни...» – содержательно раскрывает Декарт глубинные мотивы своих напряженных поисков в одном из писем к Мерсенну от 15 апреля 1630 года [Декарт, 1989: с. 587; АТ, т. I, р. 137: 22-25].

Проясняя вопрос о возможных основаниях возникновения «нового проекта» на страницах «Правил», допустимо вести речь об открытии Декартом принципиально нового типа каузальности, существенно отличной от естественнонаучной. В качестве ее примера выступает содержательная корреляция понятий о Боге и душе: «Существует также много вещей, зачастую с необходимостью связанных между собой, которые причисляются к случайным большинством людей, не замечающих связи между ними; таково положение: «Я существую, следовательно, Бог существует»...» [Декарт, 1989: с. 121; АТ, т. X, р. 421: 26-29].

Анализируя вопрос, как и почему Декарт отказался от представления о самодостаточности науки, следует обратить внимание на тот вариант разъяснения вопроса, который опирается на серьезные текстологические исследования западных ученых. Согласно их мнению, до 1628 года интерес Декарта был сосредоточен исключительно на проблемах науки, становление же его философской позиции тесно связано с утратой привлекательности науки как «*mathesis universalis*» и радикальной переориентации на метафизику, где ключевая роль принадлежит понятию Бога. Тщательное изучение текстов вполне позволяет принять за начало становления метафизического учения Декарта 1628 год, когда был задуман так и не законченный, а впоследствии утерянный «Трактат о божестве» [см. Хома, 2012: с. 26]. Однако изложенное мнение не столько исключает, сколько предполагает прояснение собственной позиции Декарта по вопросу о содержании и способе существования системы смысложизненных координат.

Как дальнейшее содержательное воплощение «нового проекта» Декарта может быть рассмотрено «Рассуждение о методе». Красноречивым аргументом в пользу правомерности данного тезиса является первое название этого труда: «Проект всеобщей науки, которая способна поднять человеческую природу на более высокий уровень совершенства», о чем философ упоминает в письме к Мерсенну в марте 1636, пока не переведенном на русский [АТ, т. I, р. 339: 19-20].

Дальнейшее содержательное разворачивание Декартом своей позиции по вопросу об условиях возможности и предельных основаниях существования человека проявляется в критическом отношении к представлениям об универсальности естественнонаучного разума. Представляется целесообразным обратить внимание на содержательную родственность его подхода идеям Канта об изучении природы и пределов человеческого познания. «Но здесь поистине не может быть ничего полезнее, чем изучать, что такое человеческое познание и как далеко оно простирается» [Декарт, 1989: с. 104; АТ, т. X, р. 327: 27-28].

Итак, результатом проведенного выше исследования является вывод о ключевой роли антропологического учения в задуманной Декартом философской системе. Рассуждения о человеке и его природе так или иначе присутствуют во всех философских текстах Декарта. Однако, если бы ему удалось прожить еще некоторое время и создать свою «Этику» (в оригинале *la Morale*) [Декарт, 1989: с. 309; АТ, т. IX.2, р. 14: 27-31], вполне возможно, Декартова антропология предстала бы явной составляющей, более того – вершиной, всего учения и ее не приходилось бы реконструировать, доказывая само ее право на существование. Впрочем, произведенный обзор источников позволяет недвусмысленно убедиться в авторитетности нередукционистских направлений современного декартоведения. Редукционистские варианты истолкования Декартова антропологического проекта во многом объясняются как незавершенностью учения Картезия, так и характером соответствующей эпохи. В статье я попытался лишь вчерне сформулировать проблему содержания и направленности Декартовой антропологии, дальнейшее осмысление которой предполагает прояснение должностного аспекта человеческой природы (то есть содержания смысложизненных координат), а также анализ проблемы аутентичной формы изложения метафизики Декарта и способов рецепции его наследия представителями экзистенциально-антропологической линии философствования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Декарт Р.* Сочинения: В 2-х тт. – М.: Мысль, 1989. – Т.1. – 654 с.
Декарт Р. Сочинения: В 2-х тт. – М.: Мысль, 1994. – Т.2. – 633 с.
Декарт Р. Человек. / пер. с франц. Б.М. Скуратов, сост., ред., посл. и прим. Т.А. Дмитриев. – М.: Практика, 2012. – 128 с.
Хома О. Декарт і Паскаль: шлях до філософії на тлі «Grand Siècle» // Філософська думка. – 2012. – № 6. – С. 19–38.
Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 41–62.
Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Ницше. – С-Пб.: Владимир Даль, 2007. – т. I. – С. 27–224.
Alquié F. La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. – Paris: PUF, 2000⁶. – 384 p.
Bitbol-Hesperies A. Cartesian physiology// Descartes' Natural Philosophy/ ed. by Stephen Gaukroger, John Schuster, John Sutton. – London: Routledge, 2000. – P. 349–382.
Buzon F. de, Kambouchner D. Descartes // Vocabulaire des philosophes; vol. II: Philosophie classique et moderne (XVII–XVIII siècle). – Paris: Ellipses, 2002. – P. 13–75.
Christofidou A. Descartes on Freedom, Truth and Goodness // Nous. – 2009. – № 43: 4. – P. 633–655.
Cottingham J. Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy. – Oxford: Oxford UP, 2008. – 332 p.
Davies R. Descartes: Belief, skepticism and virtue. – London: Routledge, 2002. – 371 p.

- Descartes R.* Œuvres complètes in 11 vol. – Paris: Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1996.
- Marion J.-L.* Descartes: état de la question // *Descartes / sous la dir. de J.-L. Marion.* – Paris: Bayard, 2007. – P. 7–22.
- Rodis-Lewis G.* L'anthropologie cartésienne. – Paris : PUF, 1990. – 297 p.
- Voss S.* *The End of Anthropology // Reason, Will and Sensation / ed. John Cottingham.* – Oxford: Clarendon Press, 1994. – P. 273–306.

Стаття одержана редакцією 1.12.2012

Anatolii Malivskiy

Anthropologization of Descartes' basic project in contemporary history of philosophy

The author of the paper believes that the unfinished character of Descartes' philosophical doctrine makes possible underestimation and distorted reception of the basic intention of his meditation concentrated on the problem of human being. This results in spreading the position of technomorphism regarding the doctrine in general and, particularly, the reduction of Descartes' anthropological project to physiology and medicine. Today's research literature demonstrates significant shifts in the methodology of the history of philosophy. This makes possible deeper understanding of Descartes' purpose concerning the creation of a holistic philosophical system, which had to be crowned by anthropology, concentrated on the Self-Mastery of human being as a spiritual entity.

Anatolii Malivskiy, PhD in philosophy, Associate professor of the Department of Philosophy and Sociology of Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan.

Анатолій Маливський, к. філос. н., доцент кафедри філософії і соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В.Лазаряна.

Анатолій Маливський, к. філос. н., доцент кафедри філософії і соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В.Лазаряна.
