

ИСТОРИЯ ИДЕЙ И УЧЕНИЙ

О.А. Коваль

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ СТРАСТЕЙ В РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКЕ РЕНЕ ДЕКАРТА

Аннотация. Самой сложной проблемой в рационалистской философии Декарта является проблема сочетаемости двух разнородных субстанций – мышления и протяжения – в единой душевно-телесной конституции человека. Её решение, предложенное Декартом, мало удовлетворяло уже его современников, а впоследствии и вовсе стало главным доводом в пользу опровержения всей картезианской системы в целом. Однако в данной статье предпринимается попытка показать, что намеченная французским мыслителем тактика толкования страсти как выражения единства плоти и духа оказывается не только вполне оправданной, но и крайне актуальной, особенно в контексте широко обсуждаемой и дискутируемой проблематики, связанной с вопросами телесности.

Для осуществления заявленной задачи потребовалось реконструировать антропологию Декарта, позиционируемую им в качестве ведущей философской дисциплины. Это определило применяемую комплексную историко-философскую и философско-культурологическую методологию, включающую в себя наряду со стандартными подходами научного исследования герменевтические и структуралистские техники анализа текста. Концепт страсти, рассмотренный в качестве центрального понятия антропологического учения Декарта, позволяет существенно дополнить традиционное субъективистское понимание человека как мыслящей субстанции и, вновь совместив разведённые в его *cogito* сознание и тело, вернуться к изначальному психофизическому единству человеческого бытия. В антропологической перспективе декартовская тактика разделения субстанций предстаёт не основополагающим метафизическим принципом, а вспомогательным методологическим приёмом логически-дискурсивного проектирования реальности.

Ключевые слова: страсть, тело, сознание, мышление, протяжение, Рене Декарт, психофизическая проблема, антропология, субстанция, дуализм.

Abstract. The most complicated problem in Descartes's metaphysics is the problem of combination of two diverse substances – thinking and extension – in one and indivisible person's constitution. A solution of this problem proposed by Descartes was not satisfied his contemporaries and even became the main argument in favour of disclaimer all Cartesian system. The article attempts to show that Descartes' interpretation of passions as the unity of mind and body turns out reasonable and very actual interpretation for modern philosophy, especially in connection with widely debated discussions which take place around the problem of body. To carry out the declared task, it was required to reconstruct an anthropology of Descartes which was positioned by him as the leading philosophical discipline. That is why a complex historico-philosophical and culturological methodology – including along with standard approaches of scientific research hermeneutics and structuralistic techniques of textual analysis – is applied in the article. The concept of passion considered as the principal moment of the Descartes' anthropology allows us to supplement his traditional idealistic understanding of the person as the thinking substance and – connecting together body and consciousness which were divorced in *ego cogito* – to return to initial psychophysical unity of human being. Cartesian tactics of substantial division anthropologically appears not as the fundamental metaphysical principle, but as the supplementary methodological way of logical and discursive projecting of reality.

Key words: mind-body problem, René Descartes, extension, thinking, consciousness, body, passions, anthropology, substance, dualism.

Теме страстей в истории мысли всегда уделялось много внимания, однако особое звучание она приобрела в философии Нового времени. Возможно, потому, что стремле-

ние непредвзято описать чувственные порывы и влечения, свидетельствующее о признании данного феномена естественным проявлением человеческой психики, разительно контрастировало

со средневековым низведением страстей к чему-то греховному и постыдному. Конечно, и в XVII в. эта тема имела в качестве обязательного момента этическое преломление, но здесь моралистика ставилась не во главу угла, а выступала следствием или решением, предлагаемым мыслителями той эпохи как выход из ситуации поглощённости страстью, как свод предписаний по владению собой. Рене Декарт в своей метафизике рассматривает страсть в физиологическом, в психологическом и в нравственном смысле, но в отличие от Спинозы, Гоббса, Локка, Лейбница, Мальбранша, тоже освещавших эмотивно-аффективную сторону человеческой природы в рамках собственных концепций, проблема страстей занимает у него исключительное положение, поскольку оказывается ключом ко всей его системе в целом. Определив Я как вещь мыслящую и противопоставив её телесности, получив таким образом две самостоятельных, независимых друг от друга субстанций, Декарт столкнулся с необходимостью их сочетания в единстве человеческого организма. В противном случае сам факт существования человека, обладающего в равной мере и телом, и сознанием, грозил подорвать всю стройность и величественность теории французского рационалиста, не просто оказавшего влияние на какое-то конкретное течение мысли, но задавшего совершенно иное направление дальнейшему развитию западной науки и философии.

Правда, последняя книга Декарта, «Страсти души» (1649), содержащая, по мнению её автора, развёрнутую демонстрацию совмещения соматического и ментального измерений природной конституций человека, вызвала больше вопросов, чем ответов, и продолжает вызывать до сих пор [см.: 1–9]. Цель данной статьи – разобраться в причинах того, почему Декарт считал своё решение психофизической проблемы оптимальным. Ведь несостоятельность гипотезы, локализирующей в механизме человеческого тела орган, где якобы происходит взаимодействие двух субстанций, в остальном не имеющих между собой ничего общего, и чрезмерность аргументации анатомического толка, приводимой Декартом в поддержку подобного допущения, побудила ещё его современников – причём как сторонников, так и противников картезианской доктрины – искать другие варианты решения этой фундаментальной проблемы. (Для Мальбранша и Спинозы собственная версия разгадки психофизического ребуса Декарта послужила отправной точкой для выстраивания персональных учений: вмешательство Бога, синхронизирующего деятельность души и тела, – краеугольный камень Мальбраншева окказионализма; что касается Спи-

нозы, то у него мышление и протяжение, теряя свою субстанциальную автономность, оборачиваются модусами единой субстанции и – через её посредничество – оказываются зеркальными отражениями друг друга. Главный же оппонент Декарта, Лейбниц, для учреждения изначального параллелизма духовного и телесного планов существования в качестве альтернативы декартовскому проекту вводит идею «предустановленной гармонии». А Гоббс, положивший начало материалистической традиции в толковании генезиса сознания, разрушает гордиев узел Декартовой проблемы, сводя ментальные процессы человека к эффектам его телесного строения.) Примечательно уже то, что произведению, призванному подкрепить возводимое Декартом в течение всей жизни строение метафизики, которая, по замыслу философа, должна предоставить надёжную почву любому истинному знанию, автор даёт довольно странное название, не подразумевающее, что имплицитно речь может идти о вещах столь глобальных, как обоснование наук. И даже если сузить задачу до объяснения гармоничного сосуществования в индивидуе мышления и протяжения, слово «страсти», вынесенное в заглавие этого труда, на первый взгляд, кажется не вполне подходящим. Ведь страсти представляются предметом гораздо менее важным, чем хотя бы та же телесная организация, не говоря уже о terra incognita сознания. Что, собственно, Декарт имеет в виду под страстью? Какую роль он отводит ей в деле координации духа и плоти? Почему считает возможным усмирение страстей? Ответы на эти вопросы способны прояснить как статус и значение страстей для декартовской антропологии, так и общую картину самой этой антропологии [подробней см.: 10, с. 341–377; 11], что является принципиальным моментом для первой метафизической системы, сделавшей ставку на субъективность.

Используя традиционное определение страсти как претерпевания, Декарт переворачивает привычную схему восприятия души в виде активного начала. Ещё прежде, чем дать собственную дефиницию страсти, он вводит как нечто само собой разумеющееся положение, которое в свете категорического разведения двух субстанций выглядит парадоксально и, само нуждаясь в разъяснении, казалось бы, не может выступать аксиомой будущего доказательства. Однако выступает: «мы не замечаем ничего более непосредственно действующего на нашу душу, чем тело, с которым душа связана; поэтому мы должны считать так: то, что для души является претерпеванием действия, для тел есть вообще действие» [12, с. 482]. Учитывая, что агентом, оказывающим на душу влияние, становится

именно тело, которое, согласно доминирующему со времён Платона мнению, всегда нуждалось в руководстве и безропотно подчинялось любым велениям духовной инстанции, нельзя не отдать должное смелости Декарта, который – вопреки превознесению его cogito – находит необходимым изменить общепринятый порядок субординации. Эта инверсия не только реабилитирует в правах плоть, но и способствует тому, чтобы извечный мезальянс тела и духа перерос во взаимовыгодное сотрудничество двух уважающих друг друга партнёров, а в идеале – в полноценный союз. Преобладание в человеке чего-то одного – будь то удовлетворение чувственных желаний в ущерб душевным потребностям или наоборот: пренебрежение телесными нуждами ради завоеваний духа, – сказывается на качестве жизни: «Конечно, у души могут быть свои особые удовольствия; но что касается тех, которые у неё общи с телом, то они зависят исключительно от страстей. Поэтому те люди, кого особенно волнуют страсти, могут насладиться жизнью в наибольшей мере» [12, с. 572].

Итак, страсть есть то, что берёт начало в теле, а завершение получает в душе. Правда, подобное завершение не является всего лишь пассивным восприятием сигнала, получаемого от тела, а представляет собой ответную реакцию души на акцию плоти. Данная реакция включает в себя элементы как рефлексии, так и рефлекса. Страсть не лишена безусловности рефлекса, и при этом, будучи движением души, сопровождается пониманием. Подобно чувству голода или ощущению боли, которые также обязательно должны быть осознаны, чтобы быть воспринятыми, страсть требует содействия души. Но в то же время она отличается от произвольного автоматизма рефлекса, поскольку не ограничивается однократным актом: рефлекс – лишь начальный этап цикла, запускающий механизм страсти. С другой стороны, страсть ускользает от рефлексии; попытки достичь ясного и отчётливого представления о собственной одержимости обречены на неудачу, поскольку «страсти относятся к числу тех восприятий, которые вследствие тесной связи души с телом становятся смутными и тёмными» [12, с. 494]. Принцип очевидности, декларируемый Декартом как основа любого истинного знания, не приложим к страстям. Они противятся тем рациональным операциям, которые, отталкиваясь от врождённых идей и руководствуясь интуицией ума, позволяют выстраивать безупречные логические конструкции. Впрочем, среди врождённых идей, изначально присущих сознанию в качестве общезначимых истин, определяющих всё, что встречается в мире, есть одна, которая объясняет и невозможность ин-

теллектуального схватывания феномена страсти, и то обстоятельство, почему Декарт не считает нужным доказывать взаимосвязь души и тела.

В письме от 21 мая 1643 г. к принцессе Елизавете, переписка с которой – ввиду обсуждаемых в ней вопросов – и вдохновила философа на сочинение трактата «Страсти души» [см.: 13–16], Декарт пишет: «я считаю, что в нас имеются некоторые первичные понятия, являющиеся как бы оригиналами, по образу которых мы формируем все наши другие познания. Таких понятий очень мало, так как помимо самых общих понятий – бытия, числа, длительности и т.д., подходящих ко всему, что мы можем постичь, – кроме этих понятий мы имеем, в частности, для тела только понятие протяжённости, из которого следуют понятия фигуры и движения, а для души – лишь понятие мысли, включающее в себя восприятия разума и наклонности воли. Наконец, для души и тела одновременно мы имеем лишь понятие их единства. От него зависит понятие силы, которою душа движет тело и тело воздействует на душу, являясь причиной чувств и страстей» [17, с. 490–491]. Если вещественный универсум во всём его разнообразии – от наималейшей корпускулы до астрономического тела – имеет предпосылкой своего понимания врождённую идею протяжённости, а концепт «мышление» отвечает за ментальные процессы любой степени разумности (кроме людей, ангелов и Бога, под эту категорию подпадают и гипотетические существа, которых Декарт не исключает, приводя в пример в качестве вероятных обладателей сознания, неизвестных человечеству), то зачем Декарту выделять в особую категорию идею третьего рода – понятие психофизического единства? Ведь, на первый взгляд, эта идея не включает в себя ничего такого, чего бы не содержалось в идеях протяжённости и мышления. Но раз Декарт вводит отдельное понятие для общности тела и души, то, стало быть, он вкладывает в него определённый смысл. Судя по всему, оно призвано обозначать сугубо человеческую природу – уникальное и неповторимое сочетание интеллигенции и материальности, представляющее собой единство не как сумму этих признаков, а как целостность, как их исходную нераздельность.

Конечно, несомненность собственного существования удостоверяет именно его cogito, но не потому, что оно видится Декартом действительно отделённым от тела, а потому, что в том и состоит функция сознания, чтобы осознавать. То, что открытым им принцип субъективности является первой очевидностью, логически предвещающей и истинность Бога, и подлинность внешнего мира, бесспорно, но такая самоидентификация достигается путём

абстрагирования, другими словами, предполагает искусственную ситуацию разрыва изначально единого сущего. Когда в «Метафизических размышлениях» Декарт производит свой знаменитый эксперимент, то венчающая его дефиниция Я, или души, не ограничивается чисто когнитивными состояниями, а содержит моменты, свидетельствующие о неискоренимости телесного начала из переживания личности: «Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое – вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами» [18, с. 24]. Если два первых предиката – сомнение и понимание – ещё можно отнести к строго интеллигибельным актам, то уже утверждение и отрицание требуют содействия воли, а желание и нежелание, воображение и тем более чувство ясно указывают на причастность физической конституции. Вовлечённость тела в сугубо душевные процессы оказывается настолько органичной и естественной, что Декарту не приходит в голову аргументировать возможность соединения души и тела ввиду актуальности их постоянной совместности, актуальности, обнаруживающей себя в каждом «здесь и сейчас» человека с той же очевидностью, с какой его *cogito* предстаёт в опыте самосознания.

Собственная телесность, от которой Декарт отрешается в ходе процедуры методического сомнения, предпринимаемого с целью установить аподиктическую истину, остаётся для него такой же божественной данностью, как и ментальность, а обладание телом настолько же достоверно, насколько и присутствие души. Причём достоверность эта регистрируется рефлексией лишь постфактум, а первично ощущается внутри тела – именно как переживание взаимного влияния и претерпевания: «Из всего, чему учит меня природа, нет ничего более явного, нежели наличие у меня тела, которому приходится худо, когда я испытываю боль, которое нуждается в пище и питье, когда я страдаю от голода и жажды, и т.д.; а потому я не могу сомневаться в том, что в моём теле заложено нечто истинное». И дальше: «Природа учит меня также, что я не только присутствую в своём теле, как моряк присутствует на корабле, но этими чувствами – боли, голода, жажды и т.п. – я теснейшим образом сопряжён с моим телом и как бы с ним смешан, образуя с ним, таким образом, некое единство. Ведь в противном случае, когда тело моё страдало бы, я, представляющий собой не что иное, как мыслящую вещь, не ощущал бы от этого боль, но воспринимал бы такое повреждение чистым интеллектом, подобно тому как моряк видит поломки на судне; а когда тело нуждалось бы в пище или

в питье, я ясно понимал бы это, а не испытывал бы лишь смутные ощущения голода и жажды. Ибо, конечно, ощущения жажды, голода, боли и т.п. суть не что иное, как некие смутные модусы мышления, происходящие как бы от смешения моего ума с телом» [18, с. 64–65]. Описываемая «смутность», возникающая из-за участия тела, характерна и для тех страдательных состояний души, которые Декарт именует страстями. Схожесть страстей и телесных желаний обусловлена их одинаковым соматическим протеканием. Иногда Декарт причисляет и те, и другие к «внутренним чувствам», противопоставляя их пяти привычным «внешним» чувствам: осязанию, слуху, вкусу, зрению и обонянию. «Первое из внутренних чувств включает голод, жажду и прочие естественные влечения; оно вызывается в душе движениями нервов желудка, глотки и прочих частей, предназначенных для удовлетворения естественных потребностей, вследствие которых мы испытываем такого рода влечение. Второе же внутреннее чувство зависит преимущественно от тонкого нерва, идущего к сердцу, а также от нервов диафрагмы и других внутренних частей; в чувство это входят радость, печаль, любовь, гнев и все прочие страсти» [19, с. 408–409].

Охваченный страстью человек не в силах отдавать себе полный отчёт в производимых им действиях, к которым его побуждает страсть: хорошо, если между тем, к чему его влечёт тело, и тем, что диктует ему разум, существует согласие, как то и предназначено природой [12, с. 539]; но вполне может статься, что тело под влиянием страсти творит нечто, во что сознание отказывается верить (оттого преступления, совершённые в состоянии аффекта, квалифицируются в судебной практике как менее тяжкие, что влечёт за собой смягчения наказания). И коль скоро все наши поступки так или иначе опосредованы страстями, проследить их работу, понять само их устройство и функционирование – принципиально важная задача не только с точки зрения науки, но и в плане практическом. Неслучайно учение о страстях, по замыслу Декарта, должно было предварять его этическую концепцию. Чтобы кратко её обрисовать, достаточно будет сказать, что декартовская этика является одновременно эвдемонической, стоицистской [см.: 10, с. 209–221, 260–267, 329–333, 371–373] и рационалистической, поскольку предполагает возможность достижения счастья ещё в земной жизни, выработку твёрдого характера, способного вынести любые невзгоды, и «воспитание страстей», т.е. приобретение умения подчинять их требованиям разума [подробнее см.: 20, 21]. Однако несмотря на настоятельность изучения страстей, их познание оказывается крайне затруднительным, ибо исполь-

зую подход, применяемый к физическим телам, – а у Декарта это механика, – неизбежно соскальзывают в область биологии, а прибегая к методам, пригодным для исследования души – их философ вырабатывает в своей метафизике, – идеализируют, если не игнорируют, телесные процессы человеческого организма. И в том, и в другом случае общая картина феномена страстей получается однобокой, и выхода из этого затруднения не видно.

Декарт знает об этой сложности и всё же решается рассуждать о природе страстей. Поэтому его трактат изобилует описаниями физиологической симптоматики совершенно естественных для человека состояний, к примеру, радости или страха. Но избираемая философом техника соотнесения конкретных телесных проявлений с определёнными душевными волнениями позволяет Декарту, с одной стороны, научить тому, как следует поступать в тех или иных ситуациях, чтобы обратить страсти себе на пользу и избежать вреда, а, с другой, – сохранить позицию стороннего наблюдателя, не впадая в морализаторство и дидактизм. Поскольку страсти, воплощающие собой единство тела и духа, познаются каждым индивидуально, их систематизация и не может иметь иной формы. В одном из писем принцессе Елизавете, в ответ на её просьбу разъяснить возможность исследования душевно-телесного симбиоза, Декарт делает неожиданное признание для учёного и философа-рационалиста. Приведём его рассуждение полностью: «...я прежде всего отмечаю большую разницу между этими тремя родами понятий (между понятием протяжения, относящимся к телам, понятием мышления, характеризующим душу, и понятием их союза, касающегося непосредственно страстей – *О.К.*). Душа познаётся лишь чистым разумением (*entendement*). Тела, т.е. протяжённость, фигуры и движения, могут также познаваться только разумением, но гораздо лучше – разумением с помощью воображения. И наконец, вещи, принадлежащие единству души и тела, одним только разумением познаются очень смутно; не познаются они также разумением с помощью воображения. С полной ясностью они познаются чувствами. Отсюда следует, что того, кто никогда не философствует, а пользуется лишь своими чувствами, совсем не обуревают сомнения, движет ли душа тело или тело воздействует на душу; он рассматривает и то и другое как нечто одно, т.е. просто представляет себе их единство, так как представлять себе единство двух вещей – это значит представлять себе их как одно целое. Метафизические мысли, упражняющие чистый разум, служат нам для образования понятия обычной души, а изучение математики, упражняющее главным

образом воображение путём рассмотрения фигур и движений, причает нас образовывать весьма отчётливые понятия тела. И наконец, только жизненный опыт, обыденные разговоры и воздержание от размышлений над вещами, упражняющими воображение, а также от их изучения позволяют постигать единство души и тела» [17, с. 492–493]. Чувства, которые Декарт считал недостаточным и ненадёжным источником знания даже для естествоиспытателя, не говоря уже о метафизике, чей предмет – душа – чужд всякой эмпирике, оказываются вдруг единственным приемлемым средством для того, кто хочет изучить самого себя. Причём более всего преуспеет в этом вовсе не профессиональный мыслитель, а человек, доверяющий своему телу не меньше, чем своему духу. Ведь жизнь, которая всегда, в каждый момент времени, пока длится, представляет собой пресловутое единство, не поддаётся рассудочному анализу и не укладывается в логические схемы. У неё свои законы, и чтобы понять их, требуется не только освоить, но и освоиться со страстной стороной своей натуры.

Основных страстей Декарт выделяет шесть: удивление, желание, любовь и ненависть, радость и печаль. Все остальные страсти – зависть, ревность, сочувствие, мужество, страх, раскаяние, гнев, весёлость, благожелательность, гордость, отвращение, стыд, надежда, беспечность, негодование, отчаяние и т.д. – являются либо сочетаниями, либо подвидами основных. Конечно, сегодня трудно распознать в удивлении страсть. Но для Декарта удивление есть та исходная движущая сила, которая пробуждает в человеке любопытство и жажду знаний и которой, в конечном итоге, человечество обязано существованием культуры и цивилизации. Ещё одной фундаментальной детерминантой человеческого поведения выступает желание; оно предопределяет всякое действие, поскольку его нацеленность на будущее благо мотивирует и поддерживает любые начинания индивида, как конструктивные, так и деструктивные (в качестве побудительного импульса желание присутствует во всех страстях, включая базовые). Любовь и ненависть, подпитываемые желанием (в первом случае – желанием слиться с предметом обожания, во втором – желанием полностью отделиться от того, к чему испытывают отвращение), составляют антагонистическую пару самых знаковых человеческих влечений. Любовь во всех её многочисленных проявлениях сулит принести своим осуществлением наивысшее наслаждение, но в то же время, оставаясь неудовлетворённой, причиняет неизбежное страдание. Ненависть, правда, «не имеет столько видов, потому что нет столько различных ви-

дов зла, которого добровольно избегают, сколько есть видов добра, с которым желают быть связанными» [12, с. 517]. Так при характеристике любви и ненависти у Декарта появляются этический и прагматический критерии, которые сохраняют значимость и для последней пары страстей. Хотя радость и её противоположность, печаль, вовсе не ассоциируются со страстью, тем не менее в философии Декарта им отводится роль, которую Мартин Хайдеггер приписывал экзистенциалу «настроенность» [22, с. 134–145], т.е. радость и печаль – не просто психические состояния, но онтологическая предрасположенность человека воспринимать окружающий мир, первичная форма открытия реальности, предшествующая какой бы то ни было рефлексии и делающая её возможной. Категории, замыкающие список основных страстей, тем самым оказываются у Декарта исходными: «печаль и радость суть две страсти, которые применяются первыми. Ибо душа получает непосредственное предупреждение о том, что вредно для тела, только благодаря испытываемому ею чувству боли, вызывающему в ней сначала страсть печали, а затем страсть ненависти к тому, что причиняет боль, и, наконец, желание избавиться от этой боли. Равным образом душа получает непосредственное предупреждение о том, что полезно телу, только благодаря своего рода щекотке, которая, возбуждая в ней радость, порождает любовь к тому, что она считает причиной радости, а также и желание приобрести то, что может продлить эту радость или вызвать затем подобную ей» [12, с. 539].

Такая трактовка показывает, что представление Декарта о шести главных волнениях души не совпадает с привычным для нас пониманием страсти как сильного чувства или эмоционального влечения: его интересует не столько конкретное выражение аффективных состояний, сколько сам способ осуществления страстей. Удивление, желание, любовь, ненависть, радость и печаль – не случайные порывы, а витальные силы, с помощью которых душа одушевляет тело и тело воплощает душу. Движение, каким душа движет тело, а тело инициирует активность души, не имеет ничего общего ни с пространственным перемещением предметов, ни с «ходом» чисто интеллектуальных операций, поскольку представляет собой принцип взаимодействия *res cogitans* и *res extensa*. Интуитивно уловив этот принцип, Декарт подчиняет ему всё своё повествование. Его формулировка гласит: «Между нашей душой и нашим телом существует такая связь, что если мы однажды соединили какое-то телесное действие с какой-то мыслью, то в дальнейшем, если появляется одно, необходимо

появляется и другое; причём не всегда одно и то же действие соединяется с одной и той же мыслью» [12, с. 538]. Иными словами, некоторая соматическая процессуальность, впервые возникая в опыте человека, вызывает определённый отклик в душе, и когда в другой раз тело испытывает аналогичное состояние, сознание реагирует на него тем же душевным переживанием, что и прежде, хотя никакой каузальной зависимости в подобных взаимоотношениях не предполагается. Это значит, что корреляция между физическими сигналами, посылаемыми телом сознанию, и ответными действиями души, диктующими телу то или иное поведение, оказывается своего рода привычкой, а не природной закономерностью, и, стало быть, при известном волевом усилии поддаётся корректировке. Отсюда берёт начало декартовская идея о возможности обуздания страстей с помощью разума и воли, мыслимая как интеллектуальное вмешательство в ставший естественным ход протекания страсти и попытка наладить иные отношения между физическим субъектом и духовным.

Поскольку любое теоретическое знание касательно взаимодействия души и тела ввиду формальности разделения всегда единого живого организма обнаруживает свою недостаточность, Декарт демонстрирует открытый им принцип, ощущаемый каждым лишь на личном опыте, историей из собственного прошлого: «К примеру, когда я был ребёнком, я любил девочку, мою сверстницу, которая немного косила; из-за этого впечатление, возникшее в моём мозгу при виде косящих глаз, присоединилось к впечатлению, вызывающему в нём любовную страсть, таким образом, что ещё долгое время спустя при виде людей, страдающих косоглазием, я испытывал бóльшую склонность любить их, нежели кого-то другого, – единственно по причине этого их недостатка; вдобавок я не отдавал себе отчёта в этой причине. Напротив, после того как я поразмыслил над этим и признал косоглазие недостатком, оно меня больше не волновало» (из письма к Шаню от 6 июня 1647 г.) [17, с. 558]. (Декарта нередко обвиняют в том, что, желая признавать аристотелевского разделения души и приписывая ей исключительно разумность, он тем самым устраняет какие бы то ни было бессознательные элементы из сферы *res cogitans*. Однако теория страстей реабилитирует его в данном вопросе даже с точки зрения психоанализа, поскольку также объясняет формирование сознания первыми детскими впечатлениями.) Когда человек учится на своих ошибках, это как раз и означает, что он постепенно овладевает навыком управления своими страстями. Не усмирения страстей,

а тем паче избавления от них добивается Декарт, призывая обращаться к разуму. Он понимает, что доминирование разума разрушило бы общую игру тела и духа с не меньшей вероятностью, чем потакание одним лишь чувственным влечениям, но он верит, что разуму вполне по силам перенаправить мощную энергию, присущую страстям, в созидательное русло. Декарт не мыслит себе человека, лишённого страстей, если это действительно живой человек, а не абстрактная модель.

Выводя его *cogito* как единственную достоверную истину или, используя образное выражение самого Декарта, как тот Архимедов рычаг, с помощью которого можно перевернуть весь мир, французский рационалист вовсе не намеревался оспаривать факт психофизического единства человеческой реальности: разведение сознания и тела, позволяющее разграничить области метафизики и физики (отвоевав тем самым последней необходимую автономию), представляет собой операцию в высшей степени условную, предпринимаемую с целью показать качественную разницу ментальных и соматических процессов. Осознать эту разницу при ежеминутно ощущаемой подлинности слияния плоти и духа, а равно и обратное: не отрекаться от своей целостности, подменяя её мыслительными конструктами, – крайне сложно, но принципиально важно, когда дело касается философии человека. В уже цитированном письме Елизавете, восхищаясь её пониманием ключевых моментов своего дуалистического учения, Декарт открыто указывает на этот антропологический парадокс: «Ибо я не мог вообразить, что человеческий дух способен представить в одно и то же время с достаточной чёткостью и различие между душой и телом, и их единство, так как в этом случае их необ-

ходимо было бы рассматривать как нечто единое и в то же время как нечто раздвоенное, что самопротиворечиво» [17, с. 494]. Речь здесь идёт о такого рода единстве, в котором различные субстанции не просто кое-как уживаются друг с другом, но активно взаимодействуют, образуя гармоничный микрокосм. Подобное «понятие единства ... каждый и без философствования испытывает в себе самом, а именно, что он есть единая личность, обладающая одновременно и телом и мыслью, и они таковы, что мысль может приводить тело в движение и чувствовать, что с ним происходит» [17, с. 494].

Так называемая физиологическая психология Декарта, рассмотренная в заданной перспективе, оборачивается апологией человеку не как чисто мыслящей субстанции, а как существу страстному. Страсть, объединяющая в себе потребности плоти и запросы духа, оказывается у Декарта сферой реализации человеческой сущности, тем и отличающейся от всякого иного создания в мире, что представляет собой уникальное сочетание вещей, казалось бы, несочетаемых. Причём, несмотря на все достижения Декарта в области феноменологии сознания, телу человека в его антропологии отводится не подчинительная роль обременительной оболочки души, но законный статус полноправного субъекта, принижение которого чревато разрушением целостности, тогда как разумное внимание к телу способно превратить жизнь в источник радости и – что гораздо важнее – самого человека – в нравственное существо. Ведь, говоря словами Макса Шелера, «человека делает человеком не тело, но то, что он с этим телом делает. Однако тело человека является человеческим телом лишь постольку, поскольку человек может с ним “управляться” лучше, чем с другим телом» [23, с. 195].

Список литературы:

1. Schmitter A.M. Representation, Self-Representation, and the Passions in Descartes // *The Review of Metaphysics*. 1994. Vol. 48/2. P. 331-357.
2. Williston B. Akrasia and the Passions in Descartes // *The British Journal for the History of Philosophy*. 1999. Vol. 7/1. P. 33-55.
3. Rethy R. The Teaching of Nature and the Nature of Man in Descartes' "Passions de l'Ame" // *The Review of Metaphysics*. 2000. Vol. 53/3. P. 657-683.
4. Almog J. What am I? Descartes and the mind-body problem. Oxford, B.: Oxford Univ. Press, 2002.
5. Shapiro L. Descartes Passions of the Soul and the Union of Mind and Body // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 2003. Bd. 85, Heft 3. S. 211-248.
6. Greenberg S. Descartes on the Passions. Function, Representation, and Motivation // *Noûs*. 2007. Vol. 41/4. P. 714-734.
7. Schmidt A. "Quasi permixtum". Die Einheit von Körper und Geist bei Rene Descartes // *Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie*. Hrsg. von C. Nielsen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007. S. 35-51.
8. Hoffman P. The Union and Interaction of Mind and Body // *A companion to Descartes* / Ed. by J. Broughton and J. Carriero. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2008. P. 390-403.
9. Marion J.-L. Der Leib oder die Gegebenheit des Selbst // *Gelebter Leib – verkörpertes Leben: neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit*. Hrsg. von M. Staudigl. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012. S. 21-42.
10. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времён Возрождения и Реформации. 2-е изд. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.
11. Oeing-Hanhoff L. Der Mensch in der Philosophie Descartes // *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*. Hrsg. von H. Rombach. Freiburg i. Br., München: Alber, 1966. S. 375-409.

12. Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 481-572.
13. Трофимова В.С. Женский голос в картезианстве XVII века: принцесса Елизавета Богемская // Вестник истории и философии КГУ. Серия «Философия». 2008. № 2. С. 25-30.
14. Yandell D. What Descartes really told Elisabeth: Mind-body union as a primitive notion // British Journal for the History of Philosophy. 1997. Vol. 5/2. P. 249-273.
15. Nye A. The Princess and the Philosopher: Letters of Elizabeth of the Palatine to Rene Descartes. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999.
16. Élisabeth de Bohème face à Descartes: Deux Philosophes? Actes du Colloque International. Lyon, 21-22 mai 2010. Dir. M.-F. Pellegrin et D. Kolesnik-Antoine. P.: Vrin, 2012.
17. Декарт Р. Из переписки 1643–1649 гг. // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 489-588.
18. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказываются существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 3-417.
19. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 297-422.
20. Cottingham J. Cartesian Ethics: Reason and the Passions // Revue Internationale de Philosophie 1. 1996. Vol. 50/195. P. 193-216.
21. Passion and virtue in Descartes / Ed. by B. Williston and A. Gombay. Amherst, N.Y.: Humanity, 2003.
22. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997.
23. Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.
24. Буллингтон Дж. Феноменологический подход к выражению психосоматического тела. Глава 2. Живое тело (перевод Е.Г. Рудневой) // Психология и психотехника. 2013. № 5. С. 492-505. (DOI: 10.7256/2070-8955.2013.5.8741)
25. Зонтаг С. Антрополог как герой (перевод В.С. Кулагиной-Ярцевой) // Филология: научные исследования. 2014. № 2. С. 131-138. (DOI: 10.7256/2305-6177.2014.2.12135)

References (transliterated):

1. Schmitter A.M. Representation, Self-Representation, and the Passions in Descartes // The Review of Metaphysics. 1994. Vol. 48/2. P. 331-357.
2. Williston B. Akrasia and the Passions in Descartes // The British Journal for the History of Philosophy. 1999. Vol. 7/1. P. 33-55.
3. Rethy R. The Teaching of Nature and the Nature of Man in Descartes' "Passions de l'Âme" // The Review of Metaphysics. 2000. Vol. 53/3. P. 657-683.
4. Almog J. What am I? Descartes and the mind-body problem. Oxford, B.: Oxford Univ. Press, 2002.
5. Shapiro L. Descartes Passions of the Soul and the Union of Mind and Body // Archiv für Geschichte der Philosophie. 2003. Bd. 85, Heft 3. S. 211-248.
6. Greenberg S. Descartes on the Passions. Function, Representation, and Motivation // Noûs. 2007. Vol. 41/4. P. 714-734.
7. Schmidt A. "Quasi permixtum". Die Einheit von Körper und Geist bei Rene Descartes // Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie. Hrsg. von C. Nielsen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007. S. 35-51.
8. Hoffman P. The Union and Interaction of Mind and Body // A companion to Descartes / Ed. by J. Broughton and J. Carriero. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2008. P. 390-403.
9. Marion J.-L. Der Leib oder die Gegebenheit des Selbst // Gelebter Leib – verkörpertes Leben: neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit. Hrsg. von M. Staudigl. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012. S. 21-42.
10. Dil'tei V. Vozzrenie na mir i issledovanie cheloveka so vremen Vozrozhdeniya i Reformatsii. 2-e izd. M., SPb.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2013.
11. Oeing-Hanhoff L. Der Mensch in der Philosophie Descartes // Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Hrsg. von H. Rombach. Freiburg i. Br., München: Alber, 1966. S. 375-409.
12. Dekart R. Strasti dushi // Dekart R. Soch.: v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1989. S. 481-572.
13. Trofimova V.S. Zhenskii golos v kartezianstve XVII veka: printsessa Elizaveta Bogemskaya // Vestnik istorii i filosofii KGU. Seriya «Filosofiya». 2008. № 2. S. 25-30.
14. Yandell D. What Descartes really told Elisabeth: Mind-body union as a primitive notion // British Journal for the History of Philosophy. 1997. Vol. 5/2. P. 249-273.
15. Nye A. The Princess and the Philosopher: Letters of Elizabeth of the Palatine to Rene Descartes. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999.
16. Élisabeth de Bohème face à Descartes: Deux Philosophes? Actes du Colloque International. Lyon, 21-22 mai 2010. Dir. M.-F. Pellegrin et D. Kolesnik-Antoine. P.: Vrin, 2012.
17. Dekart R. Iz perepiski 1643–1649 gg. // Dekart R. Soch.: v 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1994. S. 489-588.
18. Dekart R. Razmyshleniya o pervoi filosofii, v koikh dokazyvaetsya sushchestvovanie Boga i razlichie mezhdou chelovecheskoi dushoi i telom // Dekart R. Soch.: v 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1994. S. 3-417.
19. Dekart R. Pervonachala filosofii // Dekart R. Soch.: v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1989. S. 297-422.
20. Cottingham J. Cartesian Ethics: Reason and the Passions // Revue Internationale de Philosophie 1. 1996. Vol. 50/195. P. 193-216.
21. Passion and virtue in Descartes / Ed. by B. Williston and A. Gombay. Amherst, N.Y.: Humanity, 2003.
22. Khaidegger M. Bytie i vremya. M.: Ad marginem, 1997.
23. Sheler M. Filosofskie fragmenty iz rukopisnogo naslediya. M.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2007.
24. Bullington Dzh. Fenomenologicheskii podkhod k vyrazheniyu psikhosomaticheskogo tela. Glava 2. Zhivoe telo (perevod E.G. Rudnevoy) // Psikhologiya i psikhotehnika. 2013. № 5. S. 492-505. (DOI: 10.7256/2070-8955.2013.5.8741)
25. Zontag S. Antropolog kak geroi (perevod V.S. Kulaginoi-Yartsevoi) // Filologiya: nauchnye issledovaniya. 2014. № 2. S. 131-138. (DOI: 10.7256/2305-6177.2014.2.12135)