

Знания о человеке в философии Возрождения и Нового времени: методология додисциплинарности

Для доказательства истины и хорошего рассуждения мы не нуждаемся ни в каких орудиях, кроме истины и хорошего рассуждения

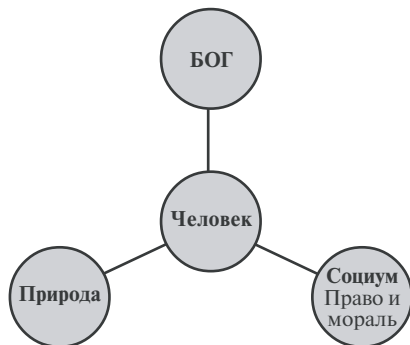
Бenedикт Спиноза

Методы познания того, *что есть человек*, дифференцировались в философии Нового времени, формируя предметные области его изучения. В XIX в. процесс проходит свою «первичную» институализацию, закономерно породив целый ряд наук о человеке *как объекте* научного исследования. Полидисциплинарность сформировала и многопредметность: процесс этот в отношении человека, бурно протекавший с середины XIX столетия, завершился к первым десятилетиям XX в. обретением дисциплинарной независимости как естественных наук о человеке (физиология, нейрофизиология, биология со всеми разделами, касающимися человека и др.), так и социальных (антропология, археология, социология, психология, и др.)¹. Завершение этого этапа включило новый процесс «вторичной», внутрипредметной, дифференциации, с ее последующим институциональным закреплением. «Исследования — это есть то, что позволяет в предмете представлять факты таким образом, чтобы объект у нас был...» — объяснял своим слушателям П.В.Малиновский². Можно констатировать, что на протяжении XX столетия *человек был объектом* разнообразных дисциплинарных научных исследований.

Видимо, методология такого рода исследований повлияла на представление о том, что и в междисциплинарных исследованиях человек может выступать как объект, формирующий особую междисциплинарную предметную область³. Возможно

ли такое исследование? Действительно ли оно будет междисциплинарным? Меняется ли методологическая база таких исследований, или все те методы, которые существовали в классической дисциплинарности, продолжают работать? Наконец, интересно поставить вопрос о том, чем отличается междисциплинарность постклассической науки от додисциплинарных рассуждений о человеке? Можно ли считать, что в них человек представлен в особой антропологической предметности, которая позволяет указать на человека как объект? Вопросы можно было бы продолжать и, полагаю, ответы на эти вопросы не могут быть даны в одной статье. Ограничимся здесь более подробным исследованием *додисциплинарного этапа*⁴ знаний о человеке. Полагаю, что этот этап начинается с раннего Возрождения, рубежа XIII–XIV вв. в среде итальянских поэтов и мыслителей с их критическим отношением к схоластической учености. XVII–XVIII столетия можно рассматривать как завершающие этот период и подготовившие всю необходимую эпистемологическую почву для последующих дисциплинарных исследований человека.

Гипотеза данной работы состоит в том, что додисциплинарно организованное знание (у Малиновского *предыстория* исследования) не формировало предметные области исследования человека как объекта, а исходило из его целостности, скрепляя им три основных вектора размышления (не исследования!): о Природе, о Боге, о Социуме (о морали и праве):



Эта совсем не новая в научной литературе картинка интересна тем, что заставляет поискать причины — метафизические, религиозные или собственно антропологические, — которые удерживали «целостного» человека в центре философских размышлений.

* * *

Эпоху Возрождения давно связали с идеей гуманизма. Не совсем привычно для общепринятых высказываний об этой эпохе В.В.Бибихин утверждает идею непрерывности гуманизма в Европе: «*Не гуманизм составил характерную особенность Ренессанса, а наоборот, Ренессанс придал гуманизму, непрерывно продолжавшемуся в Европе со времен Цицерона, особенную окраску*» (курсив — В.В.Бибихина)⁵. Созидующую силу гуманизма этой эпохи исследователь видит в утверждении античных ценностей проживания человеком своей жизни. Ренессансный гуманизм Петрарки состоит не в том, что он призывает обратиться к древней литературе, изучать филологию, риторiku и стилистику, а в поэтическом слове, утверждающем «ненависть к праздности, трудолюбие, способность к духовным порывам, напряженный труд как пищу души («человек рожден для усилия как птица для полета»)⁶. Данте, замечает ученый, «одновременно художник, проповедник и пророк»⁷. Его отношение к человеку определяется не происхождением, принадлежностью к элите и проч., а тем, насколько обеспечено его благородство личной добродетелью, учеными трудами, справедливостью. Только через эти личные усилия можно раскрыть собственную *природу человека*. Рассуждая в «Монархии» о реализации *специфического свойства* человека, его интеллектуальной способности («возможного интеллекта»), Данте утверждает понятие «человеческого рода». Таким образом, он определяет ту «площадку», где постоянно осуществляется *переход* «потенции» или «интеллектуальной способности» человека *в действие*. Данте пишет: «Так как эта потенция не может быть целиком и сразу переведена в действие в одном человеке или в одном из частных, вышеперечисленных сообществ (*семья, поселение, город,*

королевство. — М.К.), необходимо, чтобы в человеческом роде существовало множество возникающих сил, посредством которых претворялась бы в действие вся эта потенция целиком...»⁸. Важно, что интеллектуальная потенция охватывает не только всеобщие формы, но и частные. Это объясняет, как «размышляющий интеллект путем своего расширения становится интеллектом практическим»⁹.

Для Данте, по всей видимости, нет проблемы обособления человека от рода, его индивидуация не противоречит, но, напротив, предполагает «принадлежность» человеческому сообществу. Бог с «человеком как родом» связан интеллектуальной потенцией, данной Им и положенной в основание мира: «Человеческий род хорош и превосходит, когда он по возможности уподобляется Богу»¹⁰. Таким образом, Данте из своего XIV века определил одну из линий новоевропейской мысли с ее размышлениями над человеком, принадлежащим «человеческому роду» и соединяющим в себе силы интеллекта и действия. Принципиальное отличие ренессансной мысли в этом вопросе — конструирование из самой реальности понятия «человеческого рода», с которым каждый индивид связан через проявляемые в нем, но *его собственные* интеллектуальные силы.

Родовидовые отношения — любимая тема средневековой схоластики. Анализируя средневекового индивида, Бибахин перечисляет роды, которым принадлежит индивид: 1) отвлеченные рассудочные понятия, «которым ничто в бытии не соответствует»; 2) «преходящие частичные овеществления идеи рода, пребывающей в божественном действительном уме; 3) в зависимости от направленности усмотрения и индивид, и вид, и род, и всеобщность можно обнаружить в любой вещи. Из этого следует, что индивид «не был неделимой целостностью в собственном смысле, он состоял из аспектов и функций и в одних своих функциях принадлежал, по-видимому, себе, в других — роду, виду, всеобщности»¹¹. Активность человека, его место, значимость, цель, свойства и прочее определялись Высшим порядком. «Личность принадлежала силам — от Божественной воли и Священного авторитета до влияния планет, гуморов, благословений, проклятий и заговоров, — непроницаемым для ее разума и заявлявшим разнообразные права на нее»¹².

В «Сумме теологии» Фома Аквинский, обсуждая вопрос определения жизни «как некоего действия» (следуя Аристотелю), рассматривает не только «естественные способности» как естественные начала неких действий человека, но и «некие дополнительные начала (т.е. хабитусы)», от которых происходят те роды действий человека, которые доставляют ему удовольствие. От этого рассуждения Фома переходит к определению жизни человека: «Деятельность, которая приносит человеку удовольствие, к которой он склонен, в которой он постоянен и сообразно которой он упорядочивает свою жизнь, называется — как бы в силу некоего подобия — жизнью человека»¹³. По этому основанию различается им жизнь «порочная» и «добродетельная», «созерцательная» и «деятельная», познание же Бога — «жизнь вечная». Видимо, Данте в своем понимании человека отчасти продолжал эти размышления Фомы, при этом соединив с учением о человеке рассуждение об интеллектуальных потенциях, осуществляющихся в действиях.

После Данте в XV—XVI вв. философы, художники и поэты видели человека несколько иначе. Они находили определения человеку как «скрепы мира» (М.Фичино), ставили его в центр Вселенной, давали ему задание самоопределения (Пико дела Мирандола). В «Речи о достоинстве человека» Пико говорил, *устами Творца*: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочитаешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные»¹⁴. Свобода человека — его выбор; но этот выбор становится условием развития знания, художеств, искусств, человеческого социума и самого человека.

Мыслители и художники Ренессанса определяли человека, выявляя его качества, смысл жизни и его назначение через природу, сотворенную Богом, понимая человека как целостное создание, принадлежащее всему «человеческому роду».

Очевидно, что говорить о междисциплинарной проблематике в исследовании человека на этом историческом этапе невозможно. И не только потому, что дисциплинарность науки Нового времени только зарождалась. Если источником знания о человеке в реальном мире для Данте и Петрарки были аристотелевские штудии, построенные на переводе его «Политики», то в XV в. М.Фичино активно переводит платоновские диалоги, занимаясь их подробным комментированием. В то же время Л.Валла увлекает своих читателей идеями Эпикура, а к XVI в. умами интеллектуалов и философов овладевают стоики. Среди гуманистов, возрождающих античные философские школы, стали возможны разногласия в понимании природы человека. Пожалуй, единство во взглядах определялось двумя вещами: антисхоластической критикой и любовью к латинской литературе. Различие же — выбором философских авторитетов среди академиков, перипатетиков, эпикурейцев и стоиков.

Новому пониманию человека способствовало не только увлечение античной философией, но и произведениями античных писателей и поэтов¹⁵. Цитирование латинских авторов широко распространено в диалогах, трактатах и письмах итальянских гуманистов. Это — общее место в культуре Ренессанса. Леонардо Бруни в трактате «О правильном переводе» («De interpretazione recta», 1420 г.) одним из первых пытался создать теорию этого рода деятельности, опираясь на собственный опыт перевода с греческого на латинский язык сочинений Платона, Аристотеля, Плутарха, Ксенофонта, Демосфена. Филологические штудии стали для Ренессанса не только областью особого ученого интереса, но и *методом* в решении разнообразных вопросов, в том числе и тех, что связаны с пониманием человека. Широко известен пример удачной филологической критики Лоренцо Валлой подложности Константинова дара. Однако и в собственных трудах он чрезвычайно внимателен к переводу, терминам и семантическим значениям слов. Так в диалоге «Об истинном и ложном благе», доказывая, что по своей природе

человек должен стремиться к наслаждению как высшему благу, Валла пользуется термином «voluptas». Поддерживая новый перевод «Никомаховой этики» Л. Бруни, он в другой своей работе «Защита» упрекает старых переводчиков, текстами которых пользовались схоласты, подчеркивая, что вместо «voluptas» в них писалось «letitia», но этот последний термин относился ими только к душе, «voluptas» же, как это значит у Аристотеля, охватывает и душу, и тело¹⁶. Признавая терминологическое сходство «voluptas» у Аристотеля и Эпикура, Валла критикует Аристотеля, который все же делит наслаждения на чувственные и душевные и не соглашается с аристотелевской традицией ставить выше деятельность созерцательную, нежели приносящую хвалу и славу. Его аргумент прост и жизнен, как вся оптимистически прочитанная Валлой философия Эпикура. Обращаясь в диалоге к своему оппоненту Катону, Валла говорит: «Кто, скажи на милость, стал бы прилагать труд к изучению грамматики, соблазненный сладостью созерцания?.. Кто стал бы изучать неприкрашенную и грубую диалектику, медицину, твое [Катон], гражданское право, откуда не получают никакого, даже малого удовольствия, а только выгоды?»¹⁷. Последовательно доказывая, что и благо созерцательной жизни относится к наслаждению, Валла присоединяет это доказательство к предпринятым ранее, в которых говорит о наслаждениях, приносимых человеку ремеслами, науками и дисциплинами.

Другим гуманистом, столь же уверенным в «энергичной» аффективности человека, но на почве его стремления к власти как верной гарантии получения удовольствия, был Н. Макиавелли. Однако что для этого философа и политика удовольствие?

О его жизни в небольшом домике под Флоренцией в пору, когда он был удален от политических дел, мы узнаем из письма 1513 г. Весь день он проводит в суете и заботах, в разговорах и безделье (играет в трик-трак с деревенскими обывателями). Но с наступлением вечера в своей комнате, сбросив будничное платье и надев великолепные одежды, Макиавелли беседует с великими мыслителями древности, погружаясь в чтение. Чего же он хочет знать? «Я... расспрашиваю о разумных основаниях их действий, и они мне приветливо отвечают»¹⁸. Почему же так важны для Макиавелли эти вопросы о поступках людей в дале-

ком прошлом? Природа человека, считал автор «Государя», единообразна, практическая сторона жизни делает необходимым сходство людей в прошлом, имперском Риме и греческих Афинах, и настоящем. Ужасы жизни — войны, разбои, злодейство, обман сильных мира сего, предательство и стяжание папского Рима — демонстрируют это единообразие, позволяют находить общие правила поведения, наблюдая за которыми можно понять, что полезно человеку, что приносит удовольствие, что вдохновляет, что заставляет страдать.

Макиавелли во второй главе «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия» выводит политические формы из потребности людей в самосохранении, когда они стали объединяться под предводительством сильных и храбрых. Стоит обратить внимание, что моральные нормы (различение «добра» и «зла» в человеческих поступках) Макиавелли связывал с отношением человека к тому, кто воплощал власть и силу. Закрепление этих норм в законе также опиралось на потребность в сохранении власти государя, включающем назначение наказания. Политическое образование — государство — взяло на себя регулирование аффектов человеческой природы. Но и сам государь подвержен аффектам. Это способствует включению механизма круговращения форм и образов правления государств. Описание хороших и дурных правителей заимствуется Макиавелли у античных авторов, Платона, Аристотеля и, прежде всего, Полибия, но он подчеркивает «стихийность» в чередовании форм правления¹⁹. Таким образом, государственное устройство вытекает из свойств человеческой природы.

В. Дильтей, резюмируя макиавеллиево учение, пишет, что по его теории общество представляет собой «механизм влечений; игра аффектов исчисляема, так как человеческая природа всегда одна и та же, принципы морали и права, религии содержатся только в интеллекте, который выводит основные законы совместной жизни из принципов благоденствия, моральной автономии нет нигде: в таком мире существует лишь *одна подлинно творческая способность*, воля к господству, которая исчисляет этот допускающий исчисление мир по принципам государственной мудрости, исходя из игры аффектов в обществе, и насильственно подчиняет аффекты *привнесенным более сильным аффектам*»²⁰.

Из приведенных фрагментов сочинений гуманистов с очевидностью следует, что человек действительно являлся центрообразующим феноменом мира на заре Нового времени. Было бы неверно полагать, что мыслители той эпохи желали изучать его природу саму по себе. Как мы могли убедиться, человек рассматривался обязательно *в связи* с его политическим местом жизни, наполненным моральными и Божественными установлениями.

«Разработка» человека происходила и в практической области — в искусствах и ремеслах, где художники, всматриваясь в лица своих современников, писали портреты, создавали скульптуру, решая важнейшую для художественной эстетики Ренессанса задачу различения человеческого и Божественного в человеке. Те же процессы приближения к человеку как объекту «действия» происходили в медицине и более всего в анатомии, которой не меньше медиков интересовались художники. Глаз и рука Леонардо да Винчи в многочисленных рисунках фиксировали многообразие частей человеческого тела, голов, ног и рук, глаз, локонов, фрагментов костей и мышц, человеческих самобытств: невероятной длины носов, хохочущих огромных ртов, природных вывихов и приобретенных уродств — следствий ужасов войн и раздоров. Человека этой культуре надо было явить одновременно во всем божественном величии и аффективном безобразии. Совершенно очевидно, что, заявляя гармонию внутри самого человека, этому времени не удалось найти ее в некоем завершенном целом... Скорее удались варианты, приближающие к ней, где множеством решалась проблема единства. Л.М.Баткин, обсуждая проблему личности в Ренессансе, полагает, что она *еще* не созрела в этой культурной эпохе. А вот разнообразие индивидов, их неповторимость — это и есть культурно-антропологический тип ренессансной индивидуальности. Эпоха увидела разнообразие и без устали его воплощала. «Непохожесть каждого индивида на остальных индивидов и есть то, что делает всех индивидов похоже всеобщими»²¹, вполне в гегелевских терминах утверждает исследователь диалектическое противоречие.

Для нас важно зафиксировать следующее. Ренессанс в отношении человека совершил очень важное методологическое открытие. В своих трактатах и стихах, диалогах, речах, драма-

тических и других произведениях ренессансные мыслители исходили из человека, буквально *соединяя им* (или его отдельными качествами, свойствами, душевными или телесными составами — *аффектами*²²) части мира, интересовавшие их как создателей *текстов об этом мире и Его Творце*. Мир, таким образом, выстраивался посредством человека. Собственно текстовый проект мира, порожденный разумом и творческим даром человека — поэта, драматурга, политолога (как сейчас сказали бы о Н.Макиавелли или о великих утопистах Т.Компанелло, Т.Море или Ф.Бэконе) впервые создавался именно в эту культурную эпоху.

Одновременно с этим в делах рук человеческих — рисунках, картинах, скульптуре, медицине, политике — человек в своих разнообразных проявлениях «осуществлял себя» или «его творили», подобно Творцу, посредством «знающих людей»²³. Вспомним Леонардо с его формулой «я знаю способы как...» в известнейшем письме к Лодовико Моро. Эти двойные пути к человеку определили интенцию методологических поисков в Новое время. Теоретический, текстовый, проект и практический, созерцательно-созидательный, художественный и политический, побуждали мыслителей искать возможности для их объединения в том числе, чтобы ответить все на тот же вопрос: *что такое человек и как ему наилучшим способом сохранить себя*.

* * *

«Рассуждения о методе» становятся любимым занятием европейских философов XVII в., причем не только рационалистов, французов и немцев, но и эмпирически ориентированных англосаксов. И у тех, и у других познание является отличительным качеством человеческой природы, имманентно ему, ибо даровано свыше. На эту *дарованность* сегодня, по большей части, не обращают внимания, обращают внимание на правила, условия и средства, позволяющие человеку воспользоваться плодами этого дара. Но как Декарта, Спинозу и Лейбница, так и Гоббса методологические поиски приводили к необходимости доказывать связь человеческого разума с Богом — дарителем разума и гарантом достоверности его продуктов²⁴. Поиски эти

имели в виду прикладную задачу, для решения которой создавалось учение о естественном праве, государстве и вере. Однако создание такого учения требовало глубочайшим образом исчерпать естественную природу человека, изучить в подробностях состояния его души, действия его воли и многообразие его поступков. Методы для подобных исследований, по мнению В. Дильтея, складывались в разных областях знания: в систематизациях идей античных стоиков у голландских филологов; в механике Галилея, в системе права Гуго Гроция; в методах, разрабатываемых математикой²⁵. «Так возникло величайшее достижение антропологии того времени: установление законов, господствующих над причинной связью душевной жизни, вследствие чего отдельные состояния души выводятся из высшего принципа самосохранения, обусловленного внешним миром и реагирующим на него психофизическим существом»²⁶.

Продолжая работы о человеческой природе гуманистов XV–XVI вв., Ф. Бэкон пытался систематизировать в трактате «О достоинстве и приумножении наук» (1605) человеческие желания, различая *естественные*, на основе самосохранения или следования добродетели, и *принятые на основании решения*, под воздействием аффекта или на основании принципов, а также различая в последних принципы, по которым можно провести инвентаризацию аффектов в настоящем и грядущем. Об аффективной природе человека пишет ученик М. Монтеня П. Шаррон в работе «О мудрости» (1601), далее этими вопросами занимаются Р. Декарт, Б. Спиноза, Т. Гоббс. Можно возражать Дильтею, находившему в этих работах влияние римского стоицизма, но нельзя не согласиться с отмеченной им идеей «автономии внутренней жизни» человека²⁷. Таким образом, то разнообразие человеческой природы, которое видели и воплощали мыслители и художники Возрождения, постепенно приобретает характер философского обоснования процесса автономизации человека, на базе которого оформляется пока еще не дисциплинарное различие в его исследованиях, а начальный этап конструирования особого рода объекта – «атомарного человека». Однако, несмотря на всю «механистичность» и «геометричность» методов его построения, а скорее благодаря им, а также *собственному опыту* (Бэкон, Гоббс), философы выхо-

дят за пределы отдельной личности и обосновывают необходимость «создавать государства и познать, что такое естественное право, каковы обязанности граждан, каковы права общества при всяких формах правления...»²⁸. Иными словами, анализ требует синтеза и, наоборот, синтез должен быть дополнен анализом.

Спиноза поднимает еще одну существенную проблему, касающуюся метода. Для него правильный метод познания совпадает с отысканием самой истины: «...правильный метод не состоит в том, чтобы искать признак истины после приобретения идей, но правильный метод есть путь отыскания в должном порядке самой истины, или объективных сущностей вещей, или идей (все это означает одно и то же)»²⁹. Снимая декартовский дуализм, Спиноза утверждает единство человека в его телесно-душевном единстве. Но существенно и другое, единство человеческой природы все время находится в смене пассивных и активных состояний. Это — «атом», под воздействием сил извне готовый соединиться с другими подобными себе.

Спиноза, давая введение к разделу об аффектах в своей «Этике», говорит не только об отдельном человеке, но и об «образе жизни людей», Гоббс, рассуждая об индивиде, как теле и душе, ведет свое построение к «общественному телу», грандиозному Левиафану, «общественному договору» отдельных индивидов. В. Дильтей говорит о «естественной системе наук о духе» в XVII в., в основании которой — понимание человеческой природы, становящееся методологическим принципом естественной системы наук о духе: «...природные задатки, нормы и понятия в нашем мышлении, поэзии, вере и общественной деятельности неизменны и независимы от изменения форм культуры. Они властвуют над всеми народами, действуют во всех областях. На них основана автономия человека. В той мере, в какой человечество осознает эти свои задатки и сделает их путеводной нитью своих действий, в той мере, в какой оно рассматривает всю веру и все существующие институты, исходя из выведенной из этих задатков системы, оно достигнет стадии зрелости и просвещения»³⁰.

Эпоха Просвещения нашла адекватную форму соединения правил познания и их опытного подтверждения, создав «Энциклопедию наук, искусств и ремесел». В ней можно видеть за-

вершение додисциплинарного этапа развития знания, суммирования всех его интенций в один из первых полидисциплинарных проектов, поставленных на службу человеку самым удобным и потому востребованным способом — через словарные статьи. Эту форму вполне можно рассматривать как методологический конструкт, благодаря которому весь «круг знания» объединился вокруг одной цели — человека. Ставя задачу совершенствования разума для жизни среди людей и природы, энциклопедисты понимали необходимость собирания имеющихся знаний для ее выполнения. Существенно отметить, что не намного меньшие по объему, чем тома со статьями (17 томов, 72 тыс. статей), были созданы 2 569 иллюстраций, размещившиеся в 11 томах, утверждая в просветительском проекте наглядность чувственного восприятия. Обучающие, научно-разъясняющие статьи (нарратив+рецепт) и иллюстративный материал по огромному кругу вопросов, предполагали успешное разрешение стоящих перед человеком задач.

Энциклопедисты зафиксировали в своем проекте первые шаги полидисциплинарности, но в середине XVIII в. многообразие знаний еще не оторвалось от жизненно важных для человека вопросов и в достаточно доступной форме могло быть преподано способному и нуждающемуся в образовании человеку. В «Энциклопедии» науки еще соединены под одной обложкой с искусствами и ремеслами. Человек пока еще оптимистически полагает себя основой и адресатом многотомных усилий просветителей. Однако наука как новый социальный институт с убыстряющимся в ближайшие сто лет процессом дифференциации предметных областей не только готова была взять на себя решение человеческих проблем, но и разъять самого человека, «расташив» по разным предметным областям, обеспечивая приращение «позитивного знания». Прогресс в истории стал знаменем времени, но человек превратился в заложника этого процесса, видимо, не сразу заметив это.

Методологической базой всей европейской интеллектуальности до конца эпохи Просвещения являлся *сам человек* с его неизменными природными задатками, аффектациями и рациональными способами их умерения. Разница возрожденческого познавательного проекта с тем, который осуществлялся в

XVII–XVIII вв. принципиальна. Писатели и философы эпохи Возрождения исходили в своих рассуждениях из природного человека в различных формах его реальной жизни, которая могла быть визуально представлена в художественных проектах этой эпохи. Европейская философия XVII–XVIII вв. в соответствии с механистической трактовкой природы определяет и человеческую природу по типу машины. А потому разнообразие на почве единой природы – то, что должно быть преодолено, улучшено. Человек – атомарен, но из атомарности не следует автономность личности. Поэтому за пределами просвещенческого проекта возникает принципиально новая методология, позволившая И.Канту выстроить новую философию о человеке.

Примечания

- ¹ В данном случае речь идет об институализации дисциплинарных исследований. Вообще же дисциплинарность в области знания сложилась в системе университетского европейского образования в эпоху Средних веков. См. об этом: *Огурцов А.П.* Дисциплинарная структура науки. М., 1988.
- ² *Малиновский П.В.* Исследование как профессия. ШКП. ру | Версия для печати | 16.07.2002 г. <http://www.shkp.ru/lib/archive/second/investigations/5>
- ³ См., например: *Марков Б.В.* Человек как предмет междисциплинарных исследований. // Общеуниверситетский научно-методический семинар «Актуальные проблемы современности сквозь призму философии» 29 сент. 2005 г. © 2003 Интернет Центр Новгу и Мультимедиа-Студия «МедиаТерра» . <http://www/mediaterra.ru>
- ⁴ В указанной работе Малиновский дает такое название историческим этапам развития исследования: *праистория, предыстория, собственная история и постистория*. Собственно история исследования как профессии датируется от середины XIX века и до 70-х годов прошлого XX века. Предыстория исследования как профессии – «это итог научных революций XVI–XVIII веков и вся эта эпоха до середины XIX века». Определение, которому следует автор: «*исследование – производство дисциплинарно организованного знания*».
- ⁵ *Бибихин В.В.* Новый ренессанс. М., 1998. С. 275.
- ⁶ Там же. С. 279.
- ⁷ Там же. С. 261.
- ⁸ *Данте А.* Монархия // *Данте А.* Малые произведения. СПб., 1966. С. 349–350.
- ⁹ Там же. С. 350.
- ¹⁰ Там же. С. 355.

- ¹¹ *Бибихин В.В.* Новый ренессанс. М., 1998. С. 295.
- ¹² Там же.
- ¹³ *Св. Фома Аквинский.* Сумма теологии. Вопросы 1–64 /Под ред. Н.Лобковица. М., 2006. Вопрос 18. С. 250.
- ¹⁴ *Пико дела Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека // Эстетика Возрождения. М., 1981. С. 249.
- ¹⁵ См. об этом подробнее: *Жильсон Э.* Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века. М., 2004. Гл. X.
- ¹⁶ См. об этом: *Ревякина Н.В.* Творческий путь Лоренцо Вали и его философское наследие // *Лоренцо Вали.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 30. В другом издании отрывков из диалога «Об истинном и ложном благе» Ревякина дает следующий перевод: «Итак, наслаждение — это благо, к которому повсюду стремятся и которое заключается в удовольствии души и тела; почти так и определял его Эпикур. Греки называют это благо «гедонэ». По мнению Цицерона, «никаким словом нельзя более убедительно выразить это понятие, звучащее по-гречески «гедонэ», чем латинским «voluptas»; этому слову все, знающие латинский язык, придают два значения: радость в душе от сладостного возбуждения и удовольствия тела» (*Лоренцо Вали.* Об истинном и ложном благе // Эстетика Ренессанса. М., 1981, С. 96. Перевод Н.В.Ревякиной.)
- ¹⁷ *Лоренцо Вали.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 177.
- ¹⁸ Цит. по: *Л.М.Баткин* Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978. С. 59.
- ¹⁹ *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия // *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Государь. М., 2002. С. 15.
- ²⁰ *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.—Иерусалим, 2000. С. 32–33.
- ²¹ *Баткин Л. М.* Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления. М., 1990. С. 121.
- ²² Анализ «новой антропологии» с подробным разбором учений об аффектах от Вивеса, Кардано, Скалигера, Телезио, Монтеня, Дж.Бруно до Гоббса и Спинозы содержится в очерке В. Дильтея «Функции антропологии в культуре XVI и XVII веков» // *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.—Иерусалим, 2000. С. 309–377
- ²³ Считаая живопись наукой, Леонардо писал: «Если живописец пожелает увидеть прекрасные вещи, внушающие ему любовь, он, как Господь, порождает их <...> все, что есть во вселенной, по сущности, частоте распространения или воображению, живописец сначала имеет в голове, а потом в руках; и руки эти настолько превосходны, что в то же самое время порождают такую же пропорциональную гармонию в едином взгляде, какую образуют (природные) вещи» (Там же. С. 291).

- ²⁴ Сошлемся на «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье» Б.Спинозы: «*Так как человек не существует от вечности, ограничен и подобен многим людям, то он не может быть субстанцией. Поэтому все его мышление только модусы мыслящего атрибута, который мы приписали Богу. А с другой стороны, все его формы, движения и другие вещи относятся равным образом к другому атрибуту, приписываемому Богу*» (Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. М., 1957. Т. I. С. 111). Понятно, что Спиноза выводит человека из двух атрибутов, мыслящего и протяженного, единой субстанции (Бога), возражая Декарту.
- ²⁵ Спиноза в предисловии 3 части «Этики», где излагает учение об аффектах, писал: «...я собираюсь исследовать человеческие пороки и глупости геометрическим путем и хочу ввести строгие доказательства...». (Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. Т. I. М., 1957. С. 455).
- ²⁶ Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.—Иерусалим, 2000. С. 331.
- ²⁷ Там же. С. 339.
- ²⁸ Гоббс Т. О теле // Гоббс Т. Соч. Т. 1. С. 125.
- ²⁹ Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. Т. I. М., 1957. С. 331.
- ³⁰ Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека Со времен Возрождения и Реформации. М., 2000. С. 77.