

А. М. Харитонова

ПОНЯТИЕ ТЕЛА  
И ПРОБЛЕМА НАУЧНОСТИ  
НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ  
МЕТАФИЗИКИ:  
ОТ ДЕКАРТА К КАНТУ

Формирование науки и ее обособление от метафизики – одна из важнейших особенностей Нового времени. Их размежевание сталкивается с определенной проблемой при концептуализации тела, которое, являясь материальным объектом, может находиться и в тесной взаимосвязи с духом. Различные способы научного объяснения взаимодействия субстанций представляют собой определенную традицию, влияние которой прослеживается в ранних сочинениях Канта. Особенность его позиции состоит в ограничении этого принципиального различия сферой эмпирического, а также в истолковании души и тела как однородных явлений.

*The origin of science and the demarcation between science and metaphysics are the main features of early modern period. This demarcation faces a particular problem with conceptualisation of body, which can be considered both as just physical body and as closely bound up with spirit. Different ways of explaining the interaction between mind and body form the complex tradition, which significantly influenced Kant's pre-critical writings. Limitation of the crucial distinction between these two substances to the empirical sphere and the view on soul and body as homogeneous phenomena are the main peculiarities of Kant's position.*

**Ключевые слова:** материя, физическое тело (Körper), человеческое тело (Leib), машина, душа, дуализм, антропология, картезианство, окказионализм, теория influxus physicus, теория предустановленной гармонии, вольфианство, антивольфианство, докритические сочинения И. Канта.

**Key words:** matter, physical body (Körper), human body (Leib), machine, soul, dualism, anthropology, cartesianism, occasionalism, influxus physicus theory, doctrine of preestablished harmony, wolffianism, anti-wolffianism, Kant's pre-critical period.

**1. Материя:  
между метафизикой и физикой**

Развитие философии в Новое время в значительной части определяется ориентацией на научную методологию. В связи с этим происходит трансформация ее предметной области и способов обоснования. Со времен Античности образцом научного знания выступала математика. Новое время ознаменовалось выдающимися успехами естествознания, развивавшегося ранее в рамках метафизики, которое теперь стремилось к обосо-

блению, прежде всего за счет «освоения» математических методов. Метафизика оказалась вынуждена заново определять собственный научный статус. Примером такого рода попыток может служить дискуссия, вызванная темой, которую предложила в 1763 г. Берлинская академия наук. В краткой форме она звучала следующим образом: способны ли метафизические науки к такой же очевидности, как математические? Сочинения участников конкурса, в том числе М. Мендельсона, И. Канта, И. Г. Ламберта, содержали отрицательный ответ на поставленный вопрос, однако подчеркивали, что метафизика является наукой, хотя и другого рода, нежели математика, следовательно, и очевидность, присущая ей, отличается от математической. Задача настоящей статьи — рассмотрение размежевания философии и естествознания в контексте обсуждения понятия тела, вписанного в длительную историю натурфилософских построений и служившего своеобразной сценой для состязания метафизических и физических концепций.

### 1.1. Новое понимание материи: математизация природы

Отправным пунктом, лежащим в основании самого представления о научности, стал процесс «математизации» природы. Главным предметом физики<sup>1</sup> выступает материальная природа. Для того чтобы естествознание смогло совершить такой прорыв, который произошел в XVII в., было необходимо произвести ревизию самого понятия «материя», которое в Новое время получает принципиально иную трактовку, отличную от понимания античных авторов<sup>2</sup>. Переворот в том, как характеризуется материя, совершается Г. Галилеем — прежде всего для того, чтобы устранить «непереходимую пропасть между математической конструкцией и физическим объектом» [3, с. 102], то есть обосновать математическую физику. Галилей пересматривает характеристики материи и полагает в качестве ее основных признаков неизменность и самотождественность, в то время как в античной традиции ее ключевыми характеристиками признавались изменчивость и текучесть.

### 1.2. Р. Декарт: материя как протяженность и пассивность

Решающий шаг в преодолении трудностей, с которыми столкнулся Галилей при введении принципа тождества математического и физического знания<sup>3</sup>, совершает Декарт — в его концепции материя отождествляется с пространством. Декарт первым постулирует существование двух субстан-

<sup>1</sup> В немецкоязычных сочинениях рассматриваемого периода отсутствует устоявшийся термин для обозначения латинской «*physica*». Существовал ряд вариантов для перевода этого термина, например *Natur-Forschung*, *Natur-Kunst*, *Naturlehre*, *Naturwissenschaft* и др. (подробнее см.: [36, S. 277]). Это вносило некоторую путаницу, проявлявшуюся, в числе прочего, в двусмысленности выражений «естественное» и «физическое».

<sup>2</sup> Подробное исследование и сопоставление этих парадигм можно найти, например, в работе П. П. Гайденок [3]; здесь же лишь кратко резюмируются основные изменения, связанные с интересующим нас понятием.

<sup>3</sup> Как утверждает Гайденок, «для того чтобы это доказательство действительно получило полную силу, нужно переосмыслить античное понятие материи гораздо радикальнее, чем это сделал сам Галилей. Недостаточно прийти к мысли, что материя неизменяема и более устойчива, чем форма. Необходимо элиминировать из понятия материи все то, благодаря чему материальные тела отличаются от геометрических фигур. Этого шага Галилей сделать не смог, а потому в своих доказательствах он рассуждает не столько как математик, сколько как инженер» [3, с. 105–106].

ций<sup>4</sup>, которые не просто различны, а взаимоисключающи. «Точно так же из одного того, что каждый человек постигает себя как мыслящую вещь и может путем мышления отделить от себя любую другую субстанцию — и мыслящую и протяженную, с достоверностью следует, что любой человек с этой точки зрения реально отличен от любой другой — и мыслящей, и телесной — субстанции» [6, с. 338], — утверждает он. Иными словами, мыслящая субстанция исключает всё внешнее по отношению к ней, другие мыслящие субстанции и материальные вещи, в том числе и соотнесенное с ней тело<sup>5</sup>. Последовательный дуализм Декарта примечателен тем, что он позволяет придать природе статус механизма, а это, в свою очередь, означает ее полную познаваемость разумом<sup>6</sup>. Более того, у данного шага имеется два немаловажных следствия. В сфере метафизики это означает, что такие понятия, как «ум», «душа», «дух», так или иначе разводившиеся в античной и средневековой традиции, оказываются «схлопнутыми», сведенными к одной и той же субстанции мышления. Важным следствием картезианского дуализма, относящимся к области физики, стало не только отождествление пространства и материи, но и исключение пустоты. Такой тезис ведет к принятию представления о том, что передача движения может осуществляться только при непосредственном взаимодействии двух тел. Это, в свою очередь, придает особую остроту вопросу о том, как осуществляется взаимодействие между душой и телом.

### 1.3. И. Ньютон: инертность материи

Отождествление материи и протяжения широко критиковалось, прежде всего Ньютоном и Лейбницем. Свой призыв не измышлять гипотез Ньютон высказывает в первую очередь в качестве критики картезианства: опыт и эксперимент должны предшествовать гипотезам, общим и самоочевидным положениям — в противоположность тому, на чем настаивал Декарт. Физика Ньютона важна для нас в двух аспектах: во-первых, в ней возникает представление о силе как такой причине, которая не является механической, а во-вторых, отсюда следует представление о том, что первая причина относится не к физике, а к метафизике<sup>7</sup>. Вводя понятия силы, всемирного тяготения, абсолютного и относительного пространства и времени, Ньютон вносит диссонанс в сформированное Декартом представление о материи, которое объединяло в себе и пространство, и тела. Хотя в рам-

---

<sup>4</sup> Следует оговориться, что не все разделяют тезис о Декарте как последовательном дуалисте, так как мыслящая и протяженная субстанции оказываются вторичными по отношению к единственно чистой субстанции, которой является Бог.

<sup>5</sup> П. П. Гайденко комментирует эту цитату Декарта так: «В акте мышления, таким образом, каждому мыслящему непосредственно дана его субстанция — субстанция мыслящая, *исключающая* всякую протяженную субстанцию, в том числе и собственное тело мыслящего» [3, с. 120].

<sup>6</sup> Как отмечает Гайденко, «никакого "внутреннего состояния" у тела вообще не предполагается» [3, с. 128].

<sup>7</sup> «Позднейшие философы изгнали воззрение о такой [сверхфизической. — А. Х.] причине из натуральной философии, измышляя гипотезы для механического объяснения всех вещей и относя другие причины в метафизику. Между тем главная обязанность натуральной философии — делать заключения из явлений, не измышляя гипотез, и выводить причины из действий до тех пор, пока мы не придем к самой первой причине, конечно, не механической...» [21, с. 280].

как дуалистической позиции проблема взаимодействия души и тела не может быть решена иначе, как посредством апелляции к Богу, статус любого тела все же — вполне определенный. Внутренние сложности, связанные с пониманием материи в концепции Ньютона, существенно затрудняли решение проблемы взаимодействия субстанций. При этом между физикой Ньютона и физикой Декарта есть определенное сходство, которое заключается в том, что материя трактуется как мертвая (Декарт) или, в не столь радикальном варианте, как инертная (Ньютон), что требует воздействия внешних сил, природа которых не до конца определена и может связываться с божественным вмешательством<sup>8</sup>.

#### *1.4. Г. В. Лейбниц: одушевленность материи*

Позиция Лейбница в вопросе соотношения телесного и духовного не отличается достаточной однозначностью. В противовес Декарту и Ньютону, Лейбниц вносит активность в свое представление о материи. Он утверждает существование двух видов субстанций — простых, представляющих собой неделимое единство (монады), и сложных, состоящих из простых (тела). Монады различаются между собой по степени отчетливости восприятия — обычные физические тела просто состоят из монад с неотчетливым и смутным восприятием<sup>9</sup>. С точки зрения Лейбница, в природе не существует ничего, что было бы вовсе не способно к восприятию. Соответственно трактовка материи в картезианском духе не является приемлемой. Лейбниц вводит два вида материи: первая материя («масса») характеризуется им как пассивная, непроницаемая и протяженная — она не представляет собой полноценной субстанции; вторая материя, напротив, субстанциальна и содержит в себе деятельное, духовное начало («живую силу»). Именно она и становится предметом физических исследований. Таким образом, реальные тела, окружающие нас, с одной стороны, представляют собой массу — они делимыми и непроницаемыми, но с другой — содержат в себе активную силу. Соответственно если у Декарта душа как мыслящая и воспринимающая субстанция вынесена вовне (или внутрь), обособлена от всего материального мира, то у Лейбница это начало, напротив, лежит в основе всей природы. При этом затруднение, связанное с тем, что нематериальные монады лежат в основе всякого тела, осталось не до конца разрешенным самим Лейбницем.

## **2. Картезианская антропология**

Ключевым требованием, которое предъявляет к себе метафизика в Новое время, становится требование соответствовать критериям научности. Декарт существенно продвинулся в приведении метафизики и естествознания к общему знаменателю. Однако его концептуальное построение

---

<sup>8</sup> В связи с этим Лейбниц критиковал позицию Ньютона за своего рода оккультизм.

<sup>9</sup> «Всякая простая субстанция или особая монада, являющаяся ее центром и принципом единства сложной субстанции (например, животного), окружена массой, состоящей из бесконечного множества других монад, образующих собственное тело такой центральной монады: сообразно изменениям этого тела она представляет как бы некоторого рода центр вещи, находящейся вне ее» [19, с. 404—405].

неизбежно сталкивается с вопросом, составляющим принципиальную проблему для научной метафизики, а именно — с двоякой трактовкой человеческой природы.

### 2.1. Дуализм и человеческая природа

Главная особенность дуализма картезианского типа — постулирование существования двух принципиально различных и независимых друг от друга субстанций — мыслящей и протяженной. Исходя из этого различения строится и представление о человеке, который, насколько можно судить, представляет собой единственный пример соединения обеих субстанций<sup>10</sup>. Модель человека, представленная у Декарта, демонстрирует нам, что различные явления и процессы, относящиеся к человеку, можно четко соотнести с той или иной субстанцией, причем проистекают они самостоятельно и независимо друг от друга. Между этими процессами существует определенный параллелизм, однако связи между ними нет<sup>11</sup>. При этом важно, что при анализе того, что представляет собой человек, происходит постепенное смещение акцента: рассматривается прежде всего то, что представляет собой «мыслящее Я». Любое тело, в том числе и собственное («теснейшим образом со мной сопряженное» [5, с. 63]), отлично от «моего мышления» и не относится к моей сущности. Таким образом, собственная природа человека приравнивается к природе ума. Более того, в «Рассуждении о методе» Декарт пишет: «...что же касается разума, или здравого смысла... это единственная вещь, делающая нас людьми и отличающая нас от животных...» [4, с. 251]. Оба этих положения свидетельствуют о том, что возможно говорить о явно постулируемой иерархии субстанций, то есть мыслящая субстанция обладает безоговорочным превосходством над протяженной, мышление — над телом. Соответственно, хотя человек являет собой соединение мышления и тела, представляет интерес только то, что оказывается его отличительной чертой в сравнении со всеми остальными живыми существами, а именно разум.

### 2.2. Взаимодействие субстанций в человеке

Декарт сталкивается с существенной проблемой: если два вида субстанции независимы друг от друга, то как все-таки может происходить их взаимодействие в человеке? Для этого «вводится» специальный орган —

---

<sup>10</sup> Ряд мыслителей, среди которых, например, Лейбниц и Вольф, не отказывали животным в наличии у них души, хотя и отвергали наличие у них разума или воли. Декарт, объединяя понятия души, мышления и разума, утверждает, что «ума они не имеют, и природа в них действует сообразно расположению их органов» [4, с. 283], то есть их природа и статус ничем не отличаются от машины.

<sup>11</sup> «А вот почему из этого неведомого чувства боли возникает некая душевная печаль, а из сладострастного ощущения — радость, почему легкие покальвания в желудке, именуемые мною голодом, побуждают меня к принятию пищи, а жжение языка — к питью и т.д. — для объяснения этих вещей у меня нет иного довода, помимо того, что именно так я обучен природой: ведь не существует ровным счетом никакой связи, по крайней мере как я ее понимаю, между упомянутыми покальваниями и волеизъявлением к принятию пищи или между ощущением вещи, приносящей страдание, и печальной мыслью, вызываемой этим чувством» [5, с. 61].

так называемая шишковидная железа, которая и позволяет двум субстанциям в человеке осуществлять согласованные действия. Именно благодаря ей возможно восприятие, процесс которого как раз демонстрирует согласованность параллельных действий мышления и тела. Шишковидная железа и ее функционирование, позволяющее объяснить взаимодействие мышления и тела, разбираются в декартовском трактате «Человек» (работа, написанная в первой половине 30-х гг. XVII в., но опубликованная только посмертно)<sup>12</sup>, а также в последнем опубликованном прижизненно произведении «Страсти души» (1649). С точки зрения некоторых исследователей<sup>13</sup>, «Страсти души» вполне можно рассматривать как продолжение «Человека». В начале этой более ранней работы Декарт обещает рассмотреть независимо друг от друга сначала душу, затем тело, а потом показать, как они соединяются и образуют человека. Однако в итоге в этом сочинении он рассматривает только тело, в то время как в «Страстях души» разбирает остальные заявленные вопросы.

В дальнейшем многие философы, в том числе Кант<sup>14</sup>, будут критиковать позицию Декарта, особенно подчеркивая то обстоятельство, что душа связана со всем телом, а не заключается только в одном отделе мозга, однако необходимо отметить, что сам Декарт в своем последнем сочинении декларирует точно такое же представление в отношении вопроса о месте души в человеческом теле<sup>15</sup>. При этом «душа непосредственно осуществляет свои функции» в маленькой железе, находящейся в центре мозга, которая и является «главным местопребыванием души» [8, с. 496]. Вероятнее всего, последующие мыслители апеллируют главным образом к следующему утверждению Декарта: «душа не может иметь во всем теле никакого другого места, кроме этой железы» [8, с. 495], — которое хотя и идет вслед за указанным предупреждением о связи души со всем телом, все-таки довольно отчетливо утверждает обратное. Тем не менее такое решение проблемы взаимодействия двух принципиально различных субстанций выглядит довольно неубедительно. Во-первых, это связано с тем, что данные современной Декарту физиологической и анатомической науки свидетельствовали о существовании такой же железы и у животных, а это в явном виде противоречило замыслу Декарта рассматривать их исключительно как ме-

<sup>12</sup> Вопреки распространенному мнению, в «классических» работах Декарта термин «шишковидная железа» не встречается. В трактате «Человек» речь идет о «железе Н» [9, с. 69], в «Страстях души» она также не получает какого-либо специального названия (ее определение дается лишь через указание на небольшой размер). Обозначение «шишковидная железа» используется в письмах 1640 г.; единственная работа, переведенная на русский и содержащая кальку с латинского названия, а именно термин «конариум», — это «Описании человеческого тела» (1648) [7, с. 449]. Подробнее об этом см. [10, с. 145].

<sup>13</sup> См. [27, р. XXIX]; [35].

<sup>14</sup> «Нет такого опыта, который научил бы меня считать какие-то части моего ощущения отдаленными от меня, запретить мое неделимое Я в микроскопически маленьком уголке мозга, дабы оно оттуда приводило в движение рычаг моей телесной машины или само получало там раздражения» [13, с. 212 — AA, II. S. 324 — 325].

<sup>15</sup> «Чтобы лучше понять все это, надо знать, что душа действительно связана со всем телом и что, собственно, нельзя сказать, что она находится в какой-либо одной из его частей, а не в других, потому что тело едино и некоторым образом неделимо, ведь органы так расположены и так связаны друг с другом, что если удалить один из них, то все тело претерпит ущерб» [8, с. 495].

ханизмы, не обладающие мышлением и душой. Во-вторых, сами представления Декарта о месте и функционировании шишковидной железы не соответствовали уже известным в его время данным. В-третьих (и главных), с сугубо философской точки зрения этот ход выглядит весьма сомнительно, так как нарушает исходные установки самого дуализма. В целом последовательной теории взаимодействия души и тела у Декарта обнаружить не удается, а количество интерпретаций его позиции в исследовательской литературе превышает десяток: каждая согласуется с тем или иным пассажем из картезианских сочинений, однако едва ли хотя бы одна — со всеми высказываемыми им положениями.

### 3. Тело как проблема: взгляд Хр. Вольфа

Итак, одним из решающих пунктов для метафизики становится проблема репрезентации человека. С одной стороны, он является «мыслящим Я» и осуществляет познание мира, с другой — он также обладает телом, которое помещает его мышление в материальный мир, создавая принципиальное затруднение для его однородного представления. Метафизика сталкивается с тем, что к предмету ее ведения относится некоторый особый вид тел, совмещенный с мышлением и нарушающий однородность рассматриваемых в физике материальных объектов.

#### 3.1. Проблема дуализма: экспозиция

После Декарта многие мыслители пытались так или иначе преодолеть подобную неконсистентность. Реконструкция основных вариантов решения будет проводиться на основе текста так называемой «Немецкой метафизики» Хр. Вольфа («Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще»), выпущенной впервые в 1720 г. и много раз переиздававшейся с различными дополнениями и поправками автора<sup>16</sup>. Отдельная глава в этом произведении посвящена описанию сущности души и духов в целом. Существенную часть в ней занимает представление и описание оформившихся к этому времени ключевых концепций, в которых отражены те или иные способы решения поставленной картезианским дуализмом проблемы.

В общем виде обзор Вольфа выглядит следующим образом. В первых параграфах пятой главы рассматриваемого сочинения излагаются общие положения, касающиеся души, которые вполне согласуются с картезианскими взглядами. Вольф указывает, что необходимо понять, как соотносятся мысли, возникающие в душе, и движения, производимые телом? Как соотносятся силы (*Kräfte*), присущие физическому телу, и силы, которыми управляет душа, — могут ли они влиять друг на друга? Каким образом достигается согласованность действий души и соответствующего ей тела? Затем Вольф выделяет и подробно излагает три основных гипотезы, так или иначе проясняющих эти вопросы.

---

<sup>16</sup> Обращение именно к этому произведению связано с тем, что данный компендиум по метафизике долгое время оставался одним из наиболее авторитетных и служил прототипом для большинства учебников по метафизике не только в Германии, но и за ее пределами. Подробнее об этом см. [16, с. 38–48].

### 3.2. Проблема дуализма: варианты решения

Первая из них — это так называемая теория естественного влияния (*natürlicher Einfluß*): «общение (*Gemeinschaft*) тела (*Leib*) и души (*Seele*) основывается на естественном влиянии одной вещи на другую» [2, с. 304, § 761]. Вольф комментирует эту теорию следующим образом: «И это мнение обычных людей некоторое время разделялось даже философами, хотя сегодня лишь немногие с ним согласны» [2, с. 304, § 761]. Данная гипотеза больше всего согласуется с повседневным опытом и позицией «здорового смысла». При этом нельзя говорить о том, что она находит подтверждение в опыте, так как у нас нет ясного понятия о тех действиях души, которые вызывают движения тела (*Leib*)<sup>17</sup>.

Наряду с этим Вольф излагает точку зрения Декарта, в соответствии с которой основание интересующего нас единства тела и души следует искать исключительно в божественной воле: «...напротив, скорее Бог вызывает при помощи движения в теле (*Körper*) мысли в душе (*Seele*) и, с другой стороны, при помощи души с ее желаниями — движения в теле (*Leibe*)»<sup>18</sup>. Хотя у такой точки зрения, по мнению Вольфа, по-прежнему много приверженцев, существует и множество контраргументов — по крайней мере, не меньше, чем в случае теории естественного влияния. Тут необходимо заметить, что Вольф не вполне корректен в изложении этой гипотезы. Объяснение взаимодействия души и тела исключительно при посредстве божественной воли принадлежит не самому Декарту, но некоторым неортодоксальным картезианцам, прежде всего Н. Мальбраншу<sup>19</sup>. Хотя, как уже отмечалось выше, точку зрения самого Декарта реконструировать не так-то просто, предположение, что он предлагает ответ исключительно в духе окказионализма, можно назвать явно натянутым.

Это особо отмечает Шарль А. Корр [25, S. 756]. Подобная погрешность связана, вероятно, с некоторым смещением в сочинении Лейбница «Новая система природы и общения между субстанции, а также о связи между душою и телом», где говорится об окказионализме как одной из картезианских школ: «Декарт, насколько это можно видеть из его сочинений, оставил эту часть в стороне; но его ученики, сознавая невразумительность обыкновенного мнения, полагали, что мы ощущаем свойства тел потому, что Бог по случаю движений вещества заставляет родиться в нашей душе идеи, а когда наша душа в свою очередь желает подвинуть тело, они думали, что это Бог его для нее движет. Так как дальнейшая передача движения им также казалась непостижимой, то они думали, что это Бог передает движение от одного тела к другому. Это то, что они называют системой окказиональных причин, получившей большую известность

<sup>17</sup> Вольф ссылается здесь на текст более раннего параграфа: «Но так как и в этом случае мы также не имеем никакого ясного понятия о влиянии души, посредством которого она должна производить движение в теле, то, как уже было сказано ранее (§ 529), такого рода влияние нельзя выдавать за обоснованное в опыте» [2, с. 279, § 536].

<sup>18</sup> «...Sondern vielmehr Gott durch Veranlassung der Bewegungen im Körper Gedanken in der Seele, und hinwiederum auf Veranlassungen der Seele mit ihrem Wollen, Bewegungen in dem Leibe hervorbringe» [39, S. 475, § 763]. Перевод В. А. Жучковым «Немецкой метафизики» является сокращенным, ряд параграфов дается в нем лишь в пересказе.

<sup>19</sup> Подробнее об этом см. [15, с. 3–4, 29–46].



благодаря прекрасным рассуждениям автора "О разыскании истины"» [17, с. 277]. В обширных «Примечаниях к немецкой метафизике», впервые появившихся в 1740 г., содержатся более подробные разъяснения Вольфом трех гипотез. Так, в комментарии, относящемся к цитируемому выше §763, Мальбранш упоминается уже как представитель окказионализма во Франции, а в комментарии к §753 теория естественного влияния получает название «Systema Influxus physici» [40, S. 459–460, 439–442].

Последняя из перечисляемых теорий – это теория предустановленной гармонии, или соответствия, к которой склоняется и сам Вольф. По ней взаимодействие возможно лишь между субстанциями одного вида, а наблюдаемое взаимодействие различных субстанций объясняется действием в мире предустановленной гармонии. Все возможные изменения заложены, или предустановлены, в каждой монаде, а гармония обеспечивается тем, что Бог создал субстанции таким образом, что каждая из них полностью, как в зеркале, отражает другие в своих внутренних изменениях. Так объясняется, как происходит взаимодействие между субстанциями – на самом же деле говорить о взаимодействии не вполне корректно, так как мы имеем дело с некими «синхронными» и предустановленными изменениями. При определенном сходстве эта позиция все-таки выгодно отличается от окказионализма, особенно по части своих следствий для физической теории – божественное вмешательство и посредничество требуется не при каждом взаимодействии, оно было осуществлено лишь однажды, при сотворении мира. Таким образом, материя наделяется определенной долей самостоятельности, решается и проблема с тем, что животные не обладают ни душой, ни сознанием, как это утверждается Декартом и Мальбраншем.

### 3.3. Проблема дуализма: дальнейшие перспективы развития

Несмотря на то что Вольф отдает личное предпочтение теории предустановленной гармонии Лейбница, в ряде мест он все-таки модифицирует ее<sup>20</sup>. При этом все три концепции подчеркнута представляются им лишь как гипотезы. В исследовательской литературе обнаруживаются различные оценки такого хода – по мнению Р. Блэквелла [22], подобное изложение на некоторое время устранило остроту вопроса, однако, с точки зрения Дж. Заммито [41, р. 44–49], появление «Немецкой метафизики», напротив, вызвало новую волну обсуждений, инициируя развитие различных доказательств, обосновывающих гипотезу *influxus physicus* и несостоятельность теории предустановленной гармонии, особенно среди антивольфианцев. В результате достаточно острой полемики за сравнительно небольшое время произошел своеобразный «реванш» теории *influxus physicus*<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Подробнее об этом см. [28, S. 17–29, 70; 37, р. 139]. Также можно отметить, что впоследствии Вольф неоднократно корректировал свою точку зрения при изложении теории предустановленной гармонии, однако это имело значение по преимуществу для споров внутри вольфианской школы; подробнее об этом см. [1, с. 61–68].

<sup>21</sup> Как это демонстрируется в упомянутой выше статье Э. Уоткинса [37], если в начале 20-х гг. XVIII столетия теория предустановленной гармонии, изложенная Вольфом, получила практически всеобщее и повсеместное признание, то в 40-х гг. общепринятой оказалась именно теория *influxus physicus*, причем для обоснования превосходства последней были использованы, как это ни парадоксально, некоторые концептуальные построения самого Лейбница.

Каждая из рассмотренных теорий по-своему решает проблему приведения метафизики к общенаучным основаниям. *Influxus physicus* разрешает этот вопрос при помощи своеобразного уравнивания мышления и тела, а также всех возможных видов тел между собой — они становятся равноправными участниками процесса взаимодействия, имея в своей структуре нечто общее, а именно силы [37, р. 196]. Для окказионалистов рассматриваемая проблема оказывается решенной помимо нас и не требующей каких-либо специальных прояснений. Что же касается системы Лейбница, то в ней, напротив, приоритетом обладает метафизическая составляющая — спиритуалистическая трактовка всего существующего и тезис о том, что всякое тело является одушевленным, а душа не может существовать сама по себе<sup>22</sup>.

#### 4. Körper vs Leib: физическое и человеческое тело

Исследуемые Вольфом гипотезы призваны научно объяснить любое возможное взаимодействие между субстанциями.

В связи с этим необходимо отметить, что в отечественной исследовательской литературе встречается не вполне корректная точка зрения по данному вопросу. Например, Г.Г. Майоров в монографии «Теоретические основания философии Г.В. Лейбница» приравнивает *influxus physicus* только к физическому взаимодействию [20, с. 169]. Ср. с позицией Уоткинса: «Теория физического взаимодействия (*physical influx*) никоим образом не означает, что речь идет только о физических, а не об имматериальных субстанциях. Напротив, "физическое" (*physical*) означает "естественное" (*natural*)» [38, р. 286]. «Естественное» здесь отсылает к изначальному наименованию данной гипотезы, которое встречается в «Немецкой метафизике» Вольфа.

Все возможные взаимодействия субстанций могут быть подразделены на три типа: физическое взаимодействие между телами, психическое взаимодействие, то есть воздействие душ друг на друга, а также психофизическое взаимодействие. Своеобразным камнем преткновения для любой из объяснительных теорий становится именно психофизическое взаимодействие, вовлекающее тело, из чего возникает требование научного объяснения этого взаимодействия, которое не может быть вынесено в сферу иррационального или мистического, подобно взаимодействию душ и духов<sup>23</sup>.

##### 4.1. Соотношение терминов

В немецких сочинениях рассматриваемого периода, в отличие от латинских, для обозначения тела используются два различных термина: «*Körper*» — в случаях, когда речь идет о любых материальных телах, рассматриваемых в физике или геометрии, а также «*Leib*» — если речь идет о теле, сопряженном с душой, то есть о человеческом теле (в латинских текстах чаще всего в обоих случаях употребляется термин «*corpus*») [36, S. 585, 595; 23, Sp. 173—185]. Однако концептуальное отличие при употреблении этих немецких терминов соблюдается отнюдь не всегда. Проследим соотношение этих понятий на примере «Немецкой метафизики» Вольфа.

<sup>22</sup> «...Повсюду в материи рассеяны и души», «...души в отдельности от тел в природе не существуют» [18, с. 385].

<sup>23</sup> Как, например, это делает Кант в своем сочинении «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766), направленном против мистика Э. Сведенборга.

Уже в приведенной выше цитате — «напротив, скорее Бог вызывает при помощи движения в теле (im Körper) мысли в душе и, с другой стороны, при помощи души с ее желаниями движения в теле (in dem Leibe)» — обнаруживается определенная несогласованность. Однако ее можно объяснить, предположив, что в первом случае имеется в виду любое физическое тело, воспринимаемое душой и вызывающее в ней определенные мысли, в то время как во втором случае речь идет именно о том теле, на которое может воздействовать душа, то есть о теле, непосредственно с ней связанном. Теперь попробуем реконструировать вольфианскую систему с целью выяснить, как соотносятся между собой Körper и Leib.

#### 4.2. Машина мира и машина тела

Любое физическое тело, будучи частью мира, является элементом в ряду изменяющихся вещей. Вещи бывают двух видов — простые и составные; последние, которые мы знаем как находящиеся вне нас, Вольф именуется «Körper». «Среди этих тел одно мы выделяем в качестве нашего собственного тела (Leib), поскольку сообразно ему направляются наши мысли о других телах и поскольку оно всегда существует вместе с нами, тогда как все остальные изменяются» [2, с. 262], — гласит § 218 его «Немецкой метафизики». Однако несмотря на эти особенности, главная из которых — соответствие (Übereinstimmung) некоторых тел той или иной душе, концептуально эти два вида тела не отличаются друг от друга, так как оба приравниваются к понятию «машина». Вольф утверждает, что «мир также есть машина» [2, с. 281, § 557]; соответственно и все составные вещи тоже, что подтверждается и взаимозаменяемостью терминов «Maschine» и «Körper»<sup>24</sup>, при этом «Leib» — тело, которое «есть всего лишь лишенная разума машина» [39, S. 487, § 781]<sup>25</sup>. Для того чтобы прояснить, почему для Вольфа было существенно уравнивать применение обоих понятий за счет приравнивания их к общему эквиваленту, обратимся к самому понятию машины: «Из сказанного выше можно понять... что тела суть исключительно только (lauter) машины, и именно поэтому в них имеет место истина (§ 142) и они могут быть понятно объяснены (§ 77)» [2, с. 290, § 617]. Поскольку весь мир также представляет собой машину, «все события в нем оказываются достоверными» [2, с. 282, § 561]. Таким образом, функциональное приравнивание обоих видов тел к машине вносит недостающую регулярность в представление человеческого тела. Определяя истину и ее отличие от грезы, Вольф следует за Лейбницем, указывая в качестве основного критерия на согласованность и последовательность протекания изменений в вещах<sup>26</sup>. Постулирование упорядоченности функционирования тела человека призвано нивелировать то обстоятельство, которое упоминает Вольф ранее, а именно полное отсутствие более или менее достоверного представления о том, как душа влияет на сопряженное с ней тело.

<sup>24</sup> См. § 740: «Если мы имеем машину или тело, в которых посредством действия света или других внешних воздействий возбуждается внутреннее движение...» [2, с. 301].

<sup>25</sup> В цитируемом § 781 Вольф после утверждения о том, что тело человека (Leib) является лишь машиной, тут же отсылает к § 617, где речь идет о всех физических телах (Körper), которые представляют собой исключительно машины [39, S. 380, § 617].

<sup>26</sup> См. об этом подробнее [24].

### 4.3. Тело как механизм

Связанное с душой, но являющееся при этом «исключительно только машиной», человеческое тело воспроизводит глобальную проблему вписывания деятельности духа в контекст всемирных физических законов. Тело человека, будучи подобным любому другому телу в мире, не может быть лишь проводником для грез или источником аффектов и страстей, оно представляет собой своеобразный «блокатор»: представление о человеческом теле конструируется так, чтобы оно не нарушало господство рационального начала, являющегося отличительной особенностью человека.

Хотя формальное различие между двумя терминами, обозначающими тело, довольно прозрачно, в силу установленного равенства между ними их употребление становится практически эквивалентным. В связи с этим говорить о строгости и систематичности употребления названных терминов в сочинениях XVIII в. не приходится. При этом обозначение тела человека термином «Körper» все-таки преобладает<sup>27</sup>, и это не случайно: вне зависимости от тех или иных отклонений в конкретных теориях все они сохраняют ориентацию на картезианскую трактовку любого тела — в том числе и человеческого — как механизма, представляющего собой более или менее сложную конфигурацию пассивной материи. Корни этой тенденции следует искать, вероятно, в том, что анализ проблемы взаимодействия души и тела становится для философии Нового времени принципиальной проблемой при обосновании научного статуса метафизики.

## 5. Ранний Кант

Основную задачу рассмотренных выше концепций можно сформулировать следующим образом: проведение эмансипации материи в отношении духа, которая выражалась в уравнивании онтологического статуса разнообразных тел, прежде всего человеческого тела, связанного с душой и мышлением, и всех остальных физических тел. Для Канта проблема обоснования научности метафизики стояла особенно остро на протяжении всей его интеллектуальной биографии, хотя понимал он науку не обязательно так, как принято в нынешней научной и философской среде. Эта тема фигурирует в его как критических, так и докритических сочинениях. При этом проблема соотношения души и тела, которая, как мы видели, неизбежно возникала у предшествовавших ему мыслителей при попытках обоснования научного статуса метафизики, в кантовских сочинениях ни разу не становится предметом отдельного и специального рассмотрения. В философии Канта связь между этими вопросами расторгается — по крайней мере, в явном виде вопрос о статусе человеческого тела не возникает ни разу, а сама проблематика психофизического взаимодействия скорее элиминируется. В то же время совсем обойти данный вопрос философ не мог, а его сочинения — и докритические, и критические, а также и совсем поздние (как, например, «Антропология» или «Педагогика») — во многом придают новую остроту этому вопросу.

---

<sup>27</sup> На фоне этого как «Körper», так и «Leib» понимаются прежде всего в качестве «машины». Так, в авторитетнейшем лексиконе Цедлера понятия «Menschlicher Körper» и «Menschlicher Leib» отсылают к одной и той же статье «Menschliche Maschine» [42, Sp. 815].

В своей критической философии Кант предлагает иное и существенным образом отличное направление для обоснования научности метафизики. В «Критике чистого разума» формулируется необходимость обратной эмансипации, а именно необходимость эмансипировать дух от материи, что выражается в требовании сообразования предметов с нашим познанием, а не наоборот, как это было в рассмотренных выше вариантах. Особенность такого подхода состоит в том, что он не рассматривает проблему соотношения души и человеческого тела, а также статуса последнего по сравнению с остальными физическими телами.

Тем не менее в докритических произведениях можно найти некоторые пассажи, так или иначе проливающие свет на представления Канта о соотношении души и тела и статусе человеческого тела. Хотя точка зрения, по которой в докритический период Кантом рассматривались преимущественно естественно-научные вопросы, не соответствует действительности, все же можно утверждать, что они чаще встречаются именно в его ранних сочинениях, пусть и в контексте различных метафизических проблем и размышлений о научном статусе метафизики. Содержание ряда этих сочинений еще в значительной степени зависит от предшествующих дискуссий и в меньшей степени представляет собой плод оригинального творчества. По этим причинам далее речь пойдет в основном о докритических сочинениях Канта.

### 5.1. Рационализм и здравый смысл

В отношении проблемы психофизического взаимодействия и соотношения души и тела Кант высказывается с большой осторожностью. Сочинение «Грезы духовидца, проясненные грезами метафизики» (1766) представляет собой особый интерес, так как содержит, пожалуй, наибольшее количество рассуждений, касающихся человеческого тела, души, других духовных сущностей и их соотношения.

Определенное затруднение вызывает то обстоятельство, что основная задача этого текста — критика и демонстрация несостоятельности позиции известного кантовского современника, «духовидца» Сведенборга. Если вторая часть, историческая, содержит непосредственно критические замечания и даже издевки, то характер первой, догматической, части не столь однозначен. Она может рассматриваться как специально сконструированное теоретическое построение, которое демонстрирует теоретические основы позиции Сведенборга, разоблачаемой в следующей части. Однако исходя из текста возможна и другая трактовка: первая часть содержит рассуждение, цель которого — обнаружение того немногого, что все-таки можно знать о том, что представляют собой душа и тело, и высказываемые положения можно рассматривать как собственно кантовские представления. Дальнейший анализ содержания данного текста будет строиться исходя из данной интерпретации.

В «Грезах духовидца...» сам вопрос о том, «где местопребывание этой человеческой души в телесном мире?» [13, с. 212 — АА, II, S. 324], вводится лишь как гипотетический, который мы можем задавать всерьез лишь после того, как будет доказано, что душа представляет собой дух. При этом Кант приводит утверждение «школьных учителей», а именно цитату из сочинения И. Г. Дарьеса: «...моя душа во всем теле и вся в каждой его части» [13,

с. 212 — АА, II, S. 324]. С точки зрения Канта, так как мы не располагаем достоверными данными, следует скорее довериться здравому смыслу: «каждый непосредственно сознает не то, что он занимает место в своем теле, а то, что он, как человек, занимает место по отношению к окружающему миру» [13, с. 212 — АА, II, S. 324].

Кант излагает и декартовское представление: «мое мыслящее Я находится в каком-то месте, отличном от мест, занимаемых другими частями того тела, которое принадлежит мне», — но называет это «мнимыми заключениями», так как «нет такого опыта, который научил бы меня считать какие-то части моего ощущения отдаленными от меня, запретить мое неделимое Я в микроскопически маленьком уголке мозга, дабы оно оттуда приводило в движение рычаг моей телесной машины или само получало там раздражения» [13, с. 212 — АА, II, S. 324].

Таким образом, по мнению Канта, в тех случаях, когда дело касается довольно туманных, но требующих какого-либо разрешения вопросов, возможно и даже необходимо в большей степени придерживаться тех представлений, которые мы можем получить, стоя на позициях здравого смысла, нежели результатов схоластических размышлений. Вероятно, такой подход связан с существовавшим представлением о том, что душа или иные духовные существа не являются чем-то, что может быть познано в опыте<sup>28</sup>. Если мы и решаемся говорить о том, где находится душа, то наиболее правдоподобным ответом будет следующий: «я есть там, где ощущаю» [13, с. 212 — АА, II, S. 324] — то есть душа пронизывает собой все тело, которое присвоено ею. Присвоение тела означает, что оно должно изменяться вместе со мной и находиться там же, где и я («тело, изменения которого суть мои изменения, есть мое тело, и место его есть также мое место» [13, с. 212 — АА, II, S. 324]). Аналогичное представление мы видели выше у Вольфа.

### 5.2. Понятие субстанции: смещение акцентов

Необходимо отметить, что как у Канта, так ранее и у Вольфа никак не проясняется сам акт присвоения. В их текстах не находится описания каких-либо отличительных черт того тела, которое может быть сопряжено с душой и, соответственно, именоваться «Leib». Такое присвоение происходит скорее в том случае, когда тело не может оказать сопротивление этому присвоению, то есть не обладает собственными особыми устойчивыми качествами. Тут также необходимо отметить, что важной особенностью кантовского подхода к вопросу о взаимоотношении души и тела стало то, что он принимает во внимание положения скептической философии Д. Юма. Это проявляется прежде всего в том, что для него вопрос о субстанциях — определение этого понятия, различные классификации и т.п. — отходит на второй план.

<sup>28</sup> Ср.: «Стало быть, понятие духовного существа нельзя рассматривать как выведенное из опыта» [13, с. 207 — АА, II, S. 320]. Кант здесь идет вслед за своим академическим учителем М. Кнутценом: «При этом я должен признать, что природа нашей души совершенно не относится к таким вещам, которые доступны человеку из опыта, без усилий и работы» [33, S. 4]. Сам Кнутцен здесь вполне созвучен Вольфу, с точки зрения которого влияние тела на душу и души на тело не обосновано в опыте [2, с. 278—279, § 529, § 536].

Это не означает, однако, что Кант вовсе отказывается от использования данного термина. В его докритических сочинениях он используется главным образом в процессе обоснования собственного варианта теории *influxus physicus* и критики теории предустановленной гармонии. В «Критике чистого разума» понятие субстанции также играет не последнюю роль — оно присутствует в таблице категорий в группе «Отношения» и вместе с акциденцией составляет лишь одну из двенадцати категорий в редуцированной кантовской онтологии как аналитике понятий, а в части «Аналитика основоположений», посвященной так называемым аналогиям опыта, занимает практически центральное место.

Тем не менее речь идет все-таки не о полном заимствовании этого понятия в том смысле, который сложился в философской традиции к рассматриваемому моменту. В корпусе докритических сочинений Канта в отношении понятия субстанции претерпела существенные изменения, однако общей чертой является то, что оно постепенно теряет свое первостепенное значение. Уже в первом опубликованном сочинении 1746—1749 гг. «Мысли об истинной оценке живых сил» само понятие субстанции возникает в качестве вспомогательного, проясняющего понятие места<sup>29</sup>, хотя традиционно скорее понятие субстанции требовало бы прояснения, в то время как место рассматривалось бы в качестве самоочевидного<sup>30</sup>. В диссертации «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755) Кант предлагает «систему всеобщего единства субстанций» [28, S. 73], а в «Физической монадологии» (1756) вовсе не проводится различия между духовными и физическими субстанциями — речь идет о сферах действия субстанции, внутренней или внешней<sup>31</sup>.

В критической философии понятие субстанции окончательно утрачивает свой фундаментальный онтологический статус, будучи вписанным в порядок явлений, а не вещей в себе<sup>32</sup>. В качестве категории субстанция лишь выражает то, что нечто должно занимать в суждении место исключительно субъекта, но не предиката. Если же речь идет о схеме субстанции, то тогда она представляет собой «устойчивое» в явлении. Субстанция рассматривается как необходимое условие возможности опыта, что существенно смещает акценты по сравнению с предшествующим представлением о субстанции как о чем-либо, данном в опыте. Субстанция есть «реальное [содержание] явления, всегда остающееся одним и тем же как субстрат всякой смены» [14, с. 188 — В 225], и выступает, таким образом, условием возможности временных отношений. Время и пространство как априорные формы чувственности характеризуются как нечто простое и единое. Соответственно, как отмечает А. Хаман, субстанции в вольфианском смысле ис-

---

<sup>29</sup> «Ибо если разберем понятие того, что мы называем местом, то найдем, что оно указывает на взаимные действия субстанций» [11, с. 66 — AA, I, S. 21].

<sup>30</sup> В ранних сочинениях, посвященных физической проблематике, отчетливо видно влияние Кнута, через которого Кант познакомился с ключевыми естественнонаучными концепциями и дискуссиями между последователями Ньютона и Лейбница, во многом определяющими его проблематику и терминологию в ранний период творчества.

<sup>31</sup> Подробнее об этом см. [28, S. 53—59].

<sup>32</sup> Ср. [14, с. 205 — В 251]: «В самом деле, утверждение, что первый субъект причинности любого возникновения и исчезновения сам не может (в сфере явлений) возникнуть и исчезать, есть бесспорный вывод, приводящий... к понятию субстанции как явления».

ключаются из области чувственного, так как в противном случае их присутствие в пространстве нарушало бы его единство; на смену приходит понимание субстанции как необходимого элемента человеческого рассудка. Следовательно, субстанция не может быть представлена как некий конкретный предмет, так как в соответствии с новым кантовским определением она «с необходимостью трансцендирует любую предметность» [28, S. 179, 182].

Итак, с точки зрения Канта, принципиальная граница между душой и телом не столь очевидна. Будучи людьми, мы видим, что хотя те или иные процессы можно сравнительно легко отнести как к мыслительным, так и к материальным, наша повседневная деятельность с трудом может рассматриваться как чередование духовных и материальных явлений. Так или иначе, Кант отказывается считать вопрос о субстанциях ключевым, а душу и тело — принципиально различными и независимыми друг от друга. Такое смещение акцентов окончательно расшатывает традиционную дуалистическую иерархию, которая в том или ином виде присутствовала в каждой из рассмотренных выше «догматических» концепций.

### 5.3. Душа и тело: разрушение иерархии

Отход Канта от рассмотрения проблемы психофизического взаимодействия в терминах именно взаимодействия различных субстанций приводит к преодолению асимметрии между душой и телом и демонтажу картезианского дуализма. Еще одно следствие описанной выше трансформации — изменение в представлении внешнего и внутреннего. Традиционная модель человека признает душевные процессы внутренними, а процессы, происходящие с материей, то есть с телом, — внешними. Совместное, а не независимое действие души и тела, которое подчеркивается Кантом, приводит к смещению такой границы.

В «Мыслях об истинной оценке живых сил» мы находим следующее рассуждение: «...душа должна быть в состоянии действовать вовне на том основании, что сама она находится в каком-то месте»; при этом и «материя, приведенная в движение, действует на все, что связано с ней пространственно, а стало быть, и на душу», «она изменяет внутреннее состояние души, поскольку это состояние относится к внешнему» [11, с. 66 — AA, I, S. 21]<sup>33</sup>. Более того, к внешнему относится и внутреннее состояние души, так как оно есть «не что иное, как совокупность всех ее представлений и понятий» [11, с. 66 — AA, I, S. 21]. Таким образом, поскольку все содержание душевных процессов отсылает к внешнему, душа уже не может рассматриваться как «оплот» внутреннего. Мы уже видели, как Кант отрицает то, что душа должна быть сосредоточена в какой-то отдельной части тела. Напротив, утверждается, что скорее все тело есть «место» души — она располагается в каждой его части в равной степени. То есть место души — это конкретное тело, все целиком, и именно такая конфигурация в своем неразрывном единстве и образует человека. Причем процессы, протекающие в каждой из «частей», не являются независимыми: процессы, происходящие с материей, то есть с телом человека, не просто влияют, но определяют состояние его души.

<sup>33</sup> В пользу этого тезиса свидетельствует и другое докритическое сочинение — «Опыт о болезнях головы» (1764).



Еще одно прямое подтверждение тому мы находим в третьей части «Всеобщей естественной истории и теории неба» (1755): «...отчетливость понятий и представлений человека, равно как и умение связать их и сравнивать между собой, называемое способностью мыслить, полностью зависит от свойств этой материи, с которой его связал творец»; «материя... необходима для того, чтобы внутренней деятельностью воспроизводить и связывать эти понятия, короче говоря, для того, чтобы мыслить» [12, с. 246 — АА, I, S. 355]. Учитывая, что в различных докритических сочинениях, а также в лекциях по антропологии Кант упоминает то, что все люди имеют разную способность к мышлению, можно заключить, что она напрямую зависит от тех или иных физических данных.

#### 5.4. Предпосылки пересмотра: антивольфианство

Здесь необходимо упомянуть еще одну существенную линию предшествующей философской традиции, которая оказала влияние на ранние философские построения Канта, а именно антивольфианство. Те способы обоснования теории *influxus physicus*, которые были представлены Кантом в «Мыслях об истинной оценке живых сил», «Новом освещении первых принципов метафизического познания», а также «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира», во многом находятся под влиянием положений, сформулированных ранее в сочинениях наиболее значимого антивольфианца Хр. А. Крузия<sup>34</sup>. Отмечавшееся выше распространение и признание теории *influxus physicus* и постепенный отказ от объяснения взаимодействий между субстанциями с точки зрения теории предустановленной гармонии произошло во многом благодаря его сочинениям<sup>35</sup>. Разрушение иерархии между духовной и материальной субстанциями, которое производится Кантом, созвучно тому, как переопределяются понятия «тело», «материя», «душа» у Крузия. Стоит отметить такое важное изменение, как расширительная трактовка понятия «тело»: нечто может быть телом в мышлении, и тогда деление мира на тела является произвольным (математическое понимание термина), или по природе (философское понимание). Далее, тела могут быть двух родов: первые состоят из сходных, но отделяемых частей (простые тела), вторые имеют в своем составе части, не обладающие подобием (физические тела в более узком смысле). Причем при помощи этого же термина дается и определение душе, которая является «телом духа»<sup>36</sup>. Также Крузий высказывает предположение, что части тела, возможно, ощущают друг друга, что позволяет им действовать согласованно и подлаживаться друг к другу<sup>37</sup>. Еще

---

<sup>34</sup> Подробнее об этом см. [38, p. 289–305].

<sup>35</sup> Подробнее о взаимодействии субстанций и понятии силы у Крузия см. [29, S. 143–150].

<sup>36</sup> "Eine solche natürliche Maschine, mit welcher ein Geist, um durch dieselbe zu wirken, verbunden ist, wird hernach der Körper desselbigen Geistes genennet werden müssen, er selbst aber heißt die Seele desselben organischen Körpers" [26, S. 720, § 372].

<sup>37</sup> Аналогичное заключение, что тело человека можно ощущать подобно любому другому внешнему телу, можно сделать и на основе некоторых замечаний в «Грезах духовидца»: например, когда при описании состояния глубокого сна говорится о том, что «тело человека в это время не ощущается», так как «все внешние чувства находятся в состоянии покоя» [13, с. 227 — АА, I, S. 338].

одной важной особенностью выступает то, что в системе Крузия нет отождествления материи и тел, а также утверждение, что материальный и телесный миры могут быть отделены от духовного только в мышлении.

И сочинение Кнутцена, посвященное исследованию природы души и борьбе с материалистами, содержит ряд мест, которые можно считать предтечей рассмотренного нами изменения в понимании соотношения души и тела, представленного у Канта, несмотря на то, что Кнутцен в значительной степени тяготеет к вольфианству. С одной стороны, двухчастная структура «Грез духовидца» аналогична «Философскому трактату об имматериальной природе души»<sup>38</sup> (первая часть — «догматическая», вторая именуется у Канта «исторической» и сообщает основные положения, которые опровергаются изложенным ранее, у Кнутцена — «полемиическая», содержит основные аргументы материалистов и их опровержение). При том что Кнутцен отстаивает принципиальное различие души и тела, ход его рассуждения все-таки демонстрирует необходимость тела, выступающего в качестве «жилища», «инструмента» души. Будучи ее проводником в материальном мире, тело оказывает на душу определенное влияние, но скорее ограничительного толка — из-за несовершенства данного ей инструмента душа действует не столь ловко, как это заложено в ее природе. Благодаря соединению с телами, которые подобны друг другу, души, колоссально отличающиеся друг от друга по природе, действуют сходным образом, приспособляясь к природе тел. Взаимное воздействие объясняется как осуществляющееся не непосредственно, но при помощи общего элемента — силы (подобный прием использует и Крузий, подробно разрабатывая этот аспект).

## 6. Трансцендентальная автономия метафизики

Оформление новоевропейской науки происходит посредством разбиения всего существующего в мире на две неравные группы: с одной стороны, это человек, наделенный разумом и осуществляющий познание, с другой — внешние по отношению к нему вещи, рассматриваемые как объекты, на которые направлено его познание. Акцентирование того обстоятельства, что отличительная особенность человека заключается в способности его души сознавать саму себя, приводит к конструированию представления о человеке как о мыслящем Я — обособленном, самостоятельном и до известной степени самодостаточном субъекте<sup>39</sup>. При этом душа может рас-

<sup>38</sup> Полное название: «Философский трактат об имматериальной природе души, в котором, с одной стороны, вообще доказывается, что материя не может мыслить и что душа нетелесна, а с другой стороны, даются отчетливые ответы на самые сильные возражения материалистов».

<sup>39</sup> Вольф утверждает, что «к себе я причисляю только мышление и то, что ему принадлежит» [2, с. 260, § 197], и при этом настойчиво указывает на ошибочность картезианского положения о том, что «сознание составляет всю сущность души» [2, с. 260, § 197]. У Кнутцена термин «субъект» возникает в связи с обсуждением сознания, важную роль играет тема единства субъекта и отождествление субстанции и субъекта [33, S. 12, 25–26]. Крузий вводит понятие «метафизического субъекта», значение которого не должно смешиваться с логическим значением термина «субъект». Подробнее о трансформации понятия субъект см. [34].

сматриваться в двух различных перспективах: с одной стороны, как подверженная различным аффектам и страстям, и в этом случае неизбежно актуализируется проблематика ее взаимосвязи с телом и их взаимовлияния; с другой стороны, душа представляет собой мыслящую субстанцию, благодаря которой человек обладает способностью рационально познавать.

Для новоевропейской науки, а также для ряда влиятельных философских течений (как, например, Просвещение) приоритетна вторая перспектива, то есть представление человека в качестве субъекта познания. В отношении всех физических процессов постулируется детерминизм, что обеспечивает их воспроизводимость и, соответственно, познаваемость; детерминизм, однако, неприменим к субъекту: в неявном виде предполагается, что мышление, которому открываются физические законы, само не подчиняется им, обладая принципиально иной природой, нежели объекты его познания<sup>40</sup>.

Как было показано выше, метафизика в стремлении обосновать свой научный статус сталкивается с тем, что оказывается вынужденной иметь дело с различными физическими телами, которые попадают в ее предметную область. Однако камнем преткновения становится сам человек, чья природа имеет двойственный характер. Поэтому внутреннее развитие метафизических концепций демонстрирует многочисленные попытки размежевания метафизики и естествознания. Это осуществляется за счет различных вариантов эмансипировать материю в отношении духа, то есть обосновать однородность всех физических тел и разрешить проблему взаимосвязи человеческого тела и души. Отличительная особенность рационализма — представление о принципиальной познаваемости всего существующего. Причем утверждается, что душа — это то, что «легче познать, чем тело», так как именно она «делает меня тем, что я емь» [4, с. 269]. Тем не менее здесь обнаруживается существенное внутреннее противоречие: оказывается, что субъект, осуществляющий познание, не располагает аппаратом для адекватного познания себя. На деле оказывается невозможным полностью элиминировать связь души и тела, и понимание души тяготеет к одному из двух полюсов — материализма или мистицизма. При ярко выраженном акценте на способности души сознать себя задача самопознания оказывается до известной степени нерешенной.

Как видно из вышеизложенного, ранние сочинения Канта отражают определенное влияние трех различных идейных направлений. Во-первых, это вольфианство, которое в некоторой степени актуализирует проблему психофизического взаимодействия и представляет целый набор объяснительных стратегий. При этом вольфианство, с одной стороны, наследует проблематику, сформированную в рамках картезианского дуализма, с другой — непосредственно отсылает к естественно-научным концепциям, так как сам Вольф вполне открыто высказывается в пользу теории предустановленной гармонии как наиболее корректного решения указанной про-

---

<sup>40</sup> Лишь немногие, вслед за Ж. Ламетри, продолжали отстаивать тезис о том, что мышление полностью зависит от физического устройства человека: например, И. Хр. Лоссий разрабатывал концепцию о физических причинах истинности в человеческом познании — подробнее об этом см. [16, с. 278].

блемы. Соответственно естественно-научные споры, прежде всего полемика Ньютона и Лейбница, также оказали воздействие на Канта, особенно в том, что касается используемой им терминологии и рассматриваемых физических вопросов. Третье направление — это антивольфианские возращения, прежде всего представленные в сочинениях Крузия. Существенно отличная интерпретация соотношения таких базовых понятий, как материя, тело, дух, душа, субстанция и сила, дает концептуальный ресурс для отказа от жесткого противопоставления души и тела, а также делает возможным распространение теории *influxus physicus* в качестве общепризнанной. Таким образом, первые две линии во многом определяют тематику и терминологию кантовских докритических сочинений, а третья предоставляет концептуальный ресурс для нового отношения к унаследованной проблематике.

В связи с этим в кантовских сочинениях задача отождествления человеческих и всех остальных физических тел теряет свою необходимость. Более того, допускается гетерогенность и внутри человеческих тел. Мыслительные процессы имеют своим условием впечатление, которые нам предоставляет тело. Кант прямо утверждает, что влияние тела на душу, в отличие от обратного, является неизбежным. Душа оказывается как бы погруженной в материю, она укреплена в ней, и ее воздействие на тело осуществляется не с такой легкостью, как обратное. Такая позиция, реконструируемая на основе корпуса докритических сочинений Канта, даже может создать впечатление приближения к материалистической позиции и устранения души в качестве существенного для рассмотрения элемента, однако такой вывод был бы поспешным и малообоснованным. Прежде всего, Кнутцен, академический учитель Канта, оказывавший на него большое влияние в рассматриваемый период, выступал с острой критикой материалистов. К тому же различные решлики, фиксирующие то, что душа соотносится с телом, встречаются достаточно часто — как у Вольфа и Кнутцена, так и у Крузия [2, с. 262, § 219; 33, S. 110, § XVII; 26, S. 891, § 438]. Скорее это можно интерпретировать таким образом: Кант стремится зафиксировать то обстоятельство, что влияние тела на душу, в отличие от обратного, неизбежно, и совершает, таким образом, следующий шаг относительно Лейбница (который просто стирает границу между ними, утверждая, что не существует бестелесных душ и неодушевленных тел) в демонтаже представления об иерархии мыслительных и физических процессов.

Еще один возможный вариант интерпретации предлагает рассматривать такую позицию Канта, как влияние так называемой «популярной философии», выражающей идеи Просвещения и противопоставляющей себя догматике «школьной» философии. Последняя представляет собой наукообразный вариант метафизики, который, однако, не согласуется с последними достижениями наук, в то время как первая — не вполне научный вариант, но схватывающий новейшие мировоззренческие тенденции. Рассмотрение докритических сочинений в подобной интерпретативной рамке позволяет объяснить присутствие фрагментов, посвященных проблеме психофизического дуализма, которая по-прежнему вызывала живой полемический интерес. Такая точка зрения предлагается и обосновывается в работе Дж. Заммито [41].

Однако кантовская трансцендентальная философия предлагает уже совсем иное решение для обоснования научности метафизики и еще дальше уходит от проблемы психофизического дуализма. Трансцендентальная философия представляет собой такой способ решить проблему научности метафизики, который позволяет обеспечить ей концептуальную и дисциплинарную самостоятельность, а именно достичь «обстоятельного знания», используя, прежде всего, чистое мышление — независимо от всякого опыта. Это означает, что данные опыта совершенно необходимы, но при этом мы избавляемся от «диктата» предметов, являющихся нашей чувственности, так как они больше не обладают фундаментальным онтологическим статусом. Соответственно весь блок проблем, связанных с телом, оказывается элиминированным из предметного поля метафизики, поскольку тела могут рассматриваться как предмет специальных научных дисциплин или с точки зрения их данности нам как явлений. Такой подход, помимо прочего, решает задачу гомогенизации различных физических тел, которые, будучи всего лишь явлениями, не содержат каких-либо принципиальных отличий. В той модели, которая выстраивается в критических текстах, человек помещается в одну плоскость и перестает рассматриваться как «расщепленный» из-за совмещения в себе двух различных субстанций. Однако при этом граница оказывается не стертой, но смещенной. Человек может рассматриваться весь, целиком: с одной стороны, как явление — и тогда в отношении него возможно осуществлять познание, а с другой — как вещь в себе, и тогда он совершенно непознаваем. Однако такое удачное решение вопроса «расщепленности» человека оказывается возможным благодаря присутствию в составе метафизики некоторого количества «слепых пятен», одним из которых является представление о человеческом теле.

#### Список литературы

1. Васильев В. В. Философская психология в эпоху Просвещения. М., 2010.
2. Вольф Хр. Метафизика [Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще, сообщенные любителям истины Христианом Вольфом. Халле, 1725] // Христиан Вольф и философия в России / под ред. В. А. Жучкова. СПб., 2001.
3. Гайденоко П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М. ; СПб., 2000.
4. Декарт Р. Рассуждение о методе // Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989.
5. Декарт Р. Размышление о первой философии // Там же. Т. 2. М., 1994.
6. Декарт Р. Первоначала философии // Там же. Т. 1. М., 1989.
7. Декарт Р. Описание человеческого тела. Об образовании животного // Там же.
8. Декарт Р. Страсти души // Там же.
9. Декарт Р. Человек. М., 2012.
10. Дмитриев Т. А. Машина человеческого тела в трактате «Человек» // Декарт Р. Человек. М., 2012.
11. Кант И. Мысли об истинной оценке живых сил // Соч. в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. Т. 1. М., 1994.
12. Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Там же.
13. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Там же. Т. 2.
14. Кант И. Критика чистого разума // Там же. Т. 3.
15. Кротов А. А. Философия Мальбранша. М., 2003.

16. *Круглов А.Н.* Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века. М., 2008.
17. *Лейбниц Г. В.* Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи между душою и телом // Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1982.
18. *Лейбниц Г. В.* Материя, взятая в себе // Там же.
19. *Лейбниц Г. В.* Начала природы и благодати, основанные на разуме // Там же.
20. *Майоров Г. Г.* Теоретические основания философии Готфрида В. Лейбница. М., 2007.
21. *Ньютон И.* Оптика, или Трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М., 1954.
22. *Blackwell R. J.* Christian Wolff's Doctrine of the Soul // Journal of the History of Ideas. 1961. N 3.
23. *Borsche T., Kaulbach F.* Leib, Körper // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer. Bd. 5. Basel, 1980.
24. *Carboncini S.* Transzendente Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den Cartesianischen Zweifel. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991.
25. *Corr Ch. A.* Variations and Annotations // Wolff Chr. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle, 1751. ND: Gesammelte Werke / Hrsg. und bearbeitet von J. École. Abt. 1, Bd. 2. Hildesheim, 2009.
26. *Crusius Chr. A.* Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden. Leipzig, 1766.
27. *Gaukroger S.* Introduction // René Descartes, The World and other writings / ed. by S. Gaukroger. Cambridge, 2004.
28. *Hahmann A.* Kritische Metaphysik der Substanz. Berlin, 2009.
29. *Heimsoeth H.* Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert // Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. Köln, 1956.
30. *Kant I.* Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften [AA]. Bd. 1. Berlin, 1902.
31. *Kant I.* Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt // Ibid.
32. *Kant I.* Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik // Ibid. Bd. 2.
33. *Knutzen M.* Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele, darinnen theils überhaupt erwiesen wird, daß die Seele uncörperlich sei, theils die vornehmsten Einwürffe der Materialisten deutlich beantwortet werden. Königsberg, 1744.
34. *Krouglov A. N.* Sulla nascita dell'espressione «meramente soggettivo» nella filosofia tedesca del XVIII secolo e sul suo significato // Soggettività e autocoscienza. Prospettive storico-critiche / A cura di P. Palumbo, A. Le Moli. Milano, 2011.
35. *Lokhorst G.-J.* Descartes and the Pineal Gland // E. N. Zalta (ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/pineal-gland/> (дата обращения: 21.01.2012).
36. *Onomasticum philosophicum. Latinoteutonicum et teutonocolatinum* / Hrsg. von K. Aso, M. Kurosaki, T. Otabe, S. Yamauchi. Tokio, 1989.
37. *Watkins E.* From Pre-established Harmony to Physical Influx: Leibniz's Reception in Eighteenth Century Germany // Perspectives on Science. 1998. N 6.
38. *Watkins E.* Kant's Theory of Physical Influx // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1995. N 77.

39. *Wolff Chr.* Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle, 1751. ND: Gesammelte Werke / Hrsg. und bearbeitet von J. École. Abt. 1, Bd. 2. Hildesheim, 2009.

40. *Wolff Chr.* Der Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerckungen, und zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben. Frankfurt am Main, 1740.

41. *Zammito J. H.* Kant, Herder, and the Birth of Anthropology. Chicago, 2002.

42. *Zedler J. H.* Grosses vollständiges Universal Lexicon. Bd. 20. Halle, 1739.

### **Об авторе**

*Харитонова Алёна Михайловна* — асп. каф. истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, [kha.alyona@gmail.com](mailto:kha.alyona@gmail.com)

### **About author**

*Alyona M. Kharitonova*, PhD student at Faculty of Philosophy (Department of Western Philosophy), Russian State University for Humanities, [kha.alyona@gmail.com](mailto:kha.alyona@gmail.com)