



усвоены, они должны быть репрезентативны и находить отклик у современников. Все крупные рискологические теории (У. Бека, Э. Гидденса, Ю. Хабермаса) являются синтезом репрезентативного опыта и репрезентативной ценности. Репрезентативный опыт идет дальше частного локализованного, хотя и intersubjectively: он связывает личные и общественные проблемы. Репрезентативный опыт должен опираться как на исторический, так и на личный и опыт современников. Ценность также не является выбором рисколога: она представляет собой конечный продукт репрезентативного опыта. Усвоение репрезентативного опыта предполагает вместе с тем усвоение ценностей и моральных установок социальной жизни.

Говоря о специфичности рискологических теорий, в отличие от других научных, уместно обратить внимание на то, что в противоположность большинству логических интерпретаций природы рискологического исследования рискологические теории не отвергаются, а игнорируются. Они исчезают тогда, когда перестают быть связанными с основанным на взаимодействии опытом тех, чье поведение они намерены объяснить. Рискология, по нашему мнению, является «моральным продуктом» своего времени. Она оформилась как с точки

зрения своих концепций, так и с точки зрения своих методологических принципов в русле традиции, признающей особое значение ценностей. В этом ценность рефлексивной (философской) рискологии<sup>6</sup>. Философия видит в риске проблему: она смотрит на риск глазами онтологии, эпистемологии и морали. Риск есть онтологический объект, есть подход к познанию и субъект с весомым нормативным потенциалом. Его нельзя игнорировать, и он еще не понят.

#### Примечания

- <sup>1</sup> См.: *Thompson P. B.* The philosophical foundations of risk // *Southern J. of Philosophy.* 1986. № 24(2). P. 273–286.
- <sup>2</sup> См.: *Althaus U.* A Disciplinary Perspective on the Epistemological Status of Risk // *Risk Analysis.* 2005. Vol. 25, № 3. P. 96–104.
- <sup>3</sup> См.: *Кимелев Ю. А.* «Субъект» и «субъективность» в современной западной социальной философии». М., 2006. 96 с.
- <sup>4</sup> См.: *Althaus U.* Op. cit. ; *Полякова И. Д.* XX век в социологических теориях общества. М., 2004. 384 с.
- <sup>5</sup> *Hubbard D.* The Failure of Risk Management : Why It's Broken and How to Fix It. L., 2009. 76 p.
- <sup>6</sup> *Hansson S. O.* What is philosophy of risk? // *Theoria.* 1996. Vol. 62(1–2). P. 169–186.

УДК 111

## В ЧЁМ ИМЕННО СОМНЕВАЕТСЯ ДЕКАРТ?

М. А. Богатов

Саратовский государственный университет  
E-mail: m\_bogatov@mail.ru

Статья посвящена рассмотрению онтологических установок Декарта, а именно – его сомнению. Следуя указанию Гуссерля, автор предлагает подвергнуть более внимательному анализу традиционный метод мыслителя.

**Ключевые слова:** Декарт, онтологические установки, сомнение, метод.

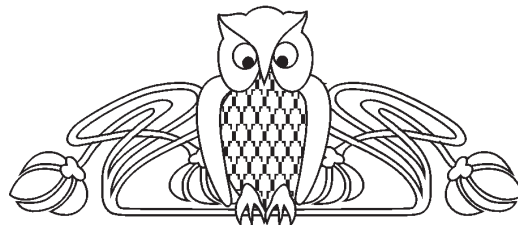
#### In what Descartes Doubts?

М. А. Bogatov

The article considers the ontological systems of Descartes, namely his famous point of doubt. Following the instructions of Husserl, the author proposes to make a careful analysis of the traditional method of a thinker.

**Key words:** Descartes, ontological setting, doubt, method.

Декарт со своим «методом сомнения» занимает такое прочное место одного из основателей философии Нового времени (и всей последующей), что никто не может поставить под сомнение



значение данного мыслителя. Будучи вписанным в линию исторической преемственности, Декарт выполняет функцию перехода от схоластического способа мыслить к сугубо научному. При этом к его достижению относится именно последовательное и строгое подведение к фундаменту науки логических «фактов» и норм, усмотрение которых уже не требует обращения к авторитетам Церкви. Во второй половине XIX в. в европейской философии одним из модных способов рассмотрения предшественников стал психологизм. Изначально выступая против психологизма, стали известными такие школы философии, как феноменология и школа логического анализа. «Пересобрав» психологическое толкование Декарта и других философов на лад собственного понимания «строгой науки», феноменология и школа логического анализа предъявили миру «нового Декарта» – как и прежде, основателя науки, но уже не науки



Нового времени, а науки современной, начала XX в. Вместе с тем они открыли такие способы исследования философии Декарта, которые позволяют читать его тексты на предмет выявления невиданных ранее аспектов. В этой статье мы пойдём по пути, указанному феноменологией Гуссерля, задачей которого было «очистить» Декарта от психологизма. При этом, предваряя наш вывод, можно сказать: такое «очищение» позволило Гуссерлю усмотреть совершенно иной, нежели сугубо логический или опытный, фундамент науки, тем самым пересмотрев понятие последней. В данной статье рабочей гипотезой будет рассмотрение проблемы существования у Декарта как места и способа (греч. *topoi*) производства истины и лжи.

Гуссерль совершенно справедливо усматривает в традиции картезианства рецидив психологизма, поскольку вместо того, чтобы смотреть сразу же на то, что остаётся там, где «вынесено за скобки» (его – трансцендентальное, *animus* – психологическая), следует посмотреть для начала на то, что же именно «вынесено за скобки», и только отсюда определить, как это вынесение оказалось возможным и что осуществить не удалось. Следует внимательно исследовать само это его, образованное как из того, что осталось (путь картезианства), но также и, в первую очередь, из того, что удалено. Кроме того, поразительным образом сказывается – хотя этой работы Гуссерль не продельывает – правота Гуссерля в том, что путь истории философии должен привести от Декарта к теме жизненного мира. Впрочем, Декарт в этой линии всё же не является первооткрывателем, поскольку тема жизненного мира приводит нас к теме, близкой Гераклиту, Платону и Аристотелю. Отчасти это признаёт и сам Гуссерль, хотя для него обращение к другим философам в этом отношении носит скорее общеагонистический характер<sup>1</sup>.

Если мы скажем, что Декарт сомневается во всём, то это будет совершенно точный и вместе с тем ничего не говорящий ответ. Посмотрим внимательнее на его ход мысли в «*Meditationes de Prima Philosophia*»<sup>2</sup>. Терминология Декарта пронизана деструктивной лексикой, намерением «разрушения»: «Но, поскольку, когда подкапывают фундамент, само по себе рушится всё, что на нём возведено, я хочу сразу подступить к самим принципам, на которые опиралось всё, во что я некогда верил»<sup>3</sup>.

Задача – разрушить фундамент, чтобы осыпалось то, что на нём возведено? Или: осмотреть фундамент, оценить его прочность и проверить, как он может выдерживать всё, что на нём возведено, причём возведено таким образом, что через один в построенном здании идут как верные, так и вводящие в заблуждение «булыжники», истина мешается с ложью? Пока неважно, какой из во-

просов станет руководящим. Чтобы добраться до фундамента, следует пройти *сквозь* возведённое на нём строение, до самих принципов, начал, которые позволяют всему быть.

Сначала Декарт говорит о мнениях (*opinionum*), которые основываются на чувствах (*sensus*). Поскольку мнения бывают ложными, следует искать чего-то более основательного. При этом интуиция метода состоит в том, чтобы добраться до основания – как до того, что производит «истинность» и «ложность» этих самых мнений<sup>4</sup>. В противном случае, встречаясь с заблуждением, к чему нам было бы искать его оснований? Что давала бы нам уверенность, будто добравшись до источника заблуждения, мы избавимся от самого заблуждения? Вероятно, что заблуждение есть некий *сбой* в производстве, долженствующем функционировать «истинно»; разобраться в устройстве приносящей неправильные продукты машины, дабы устранить поломку, – вот как могла бы быть истолкована эта цель.

Установка Декарта состоит в том, что *во мнениях должно быть «истине»*, иначе не стоило бы и начинать исследование. Откуда исходит эта, непроговариваемая, установка на долженствование, требующее истинности во мнениях? Ведь можно предположить, к примеру, что в мнениях всегда должна быть ложь. Или, что во мнениях не стоит искать ни истины, ни лжи?<sup>5</sup>

Таким и будет путь Декарта: к поиску того места-способа, *topoi to techne*, в котором либо производится истина, либо она удостоверяется (в случае, если она не производится, но изначально уже есть): путь либо для устранения сбоя, либо для понимания неизбежности оногo, обусловленный самим устройством. Мнения ведут к чувствам, чувства – к телам, причём к *самим телам*, а не к их *восприятию*.

Далее Декарт переходит от тел к *элементам* тел. В аргументе, касающемся сна, Декарт использует метафору живописи: «И поэтому хотя бы в целом все эти вещи: глаза, голова, руки, тело вообще – всё это должно быть не воображаемым, но верным, существующим на самом деле. Ведь в самом деле, и живописцы, даже тогда, когда стремятся изобразить Сирен и Сатиров в самом необычном виде и способны придавать им совершенно новые в любом частном отношении свойства, в основном перемешивают части тела различных животных, и если изобретут что-нибудь настолько новое, что никто никогда не видел ничего подобного, что-то предельно искусственное и нереальное, – всё же они должны по крайней мере использовать реальные цвета, из которых составят это. И именно поэтому, хотя бы даже все эти вещи в целом: глаза, голова, руки и тому подобное – и было лишь воображаемыми, необходимо признать, что есть нечто гораздо более простое и универсальное, что истинно существует



и из чего, словно из красок художника, творятся в нашем сознании истинные или ложные представления о вещах»<sup>6</sup>.

Ход мысли здесь такой: что бы ни было изображено, для этого используются «реальные (истинные – *veri*) цвета» (*certe tamen ad minimum veri colores esse debent*). Это как раз указывает на то, что место-способ производства истины и заблуждения не может быть ложным; само это место-способ более истинно, чем то, что им производится («нечто гораздо более простое и универсальное, что истинно существует и <...> из чего творятся истинные или ложные представления о вещах»). Имей я даже истинное мнение, оно менее будет отличаться от ложного, чем от самой истины имени мнения. Иначе говоря, здесь совершается переход от содержания чувствования к его существованию как к тому, что более основательно.

Отметим, что путь к существованию как к большему основанию истины, чем довольствование «просто самим существующим» – это сугубо онтологический путь. На кону не то, что существует, не нечто существующее, но то, что оно – существует, само существование. В нём больше истины, чем в его содержании (Хайдеггер бы сказал, что здесь совершается переход от сущего к бытию).

Но само существование, как только мы на него пристально посмотрим, распадается на элементы, из которых состоят наши как истинные, так и ложные чувствования. Мы сталкиваемся с неким «набором кубиков», начиная с тел, и включающим стандартный перечень аристотелевских категорий<sup>7</sup>. Перед нами – инструменты для работы с темой существования, почерпнутые из схоластической традиции. Они довольно формальны для того, чтобы спорить на их счёт – истинны они или нет (например, истинна или нет категория «количества как такового», «тела как такового?»), но и для того, чтобы усмотреть в них не просто процедуры анализа, а само производство истины, их формальность не годится: необходимо само существование, а не способы его анализа. Ситуация сходна с той, как если бы начинающий стоматолог, взирая на свои ни разу им не использованные инструменты, попытался вывести из их вида те случаи заболевания зубов и ротовой полости, которые с помощью этих инструментов излечиваются; в действительности всё обстоит (или должно обстоять) прямо противоположным образом: исходя из случаев заболевания разрабатываются наиболее удобные инструменты для их, этих заболеваний, лечения. Видимо, ситуация девальвации традиции онтологического вопрошания предстала Декарту в таком, вывернутом наизнанку, виде: предмет-существование конструируется для философии исходя из доступного, апробированного в традиции и тем

самым легитимно допущенного к использованию, инструментария. Это можно сравнить с тем, если бы у нас был только аспирин, а посему все случаи в нашей практике мы подводили бы под классификацию простуды, полагая, что иных заболеваний просто не существует.

Сталкиваясь с этими инструментами-элементами, Декарт говорит, что *чем они элементарнее, тем меньше в них заблуждения*; это следует, как кажется, понимать так: чем они формальнее, тем бессодержательнее и тавтологичнее. Пример приводится из математики и геометрии, но мы помним, в чём их сила: в них задаются правила, задаются *искусственным* образом (сегодня это очевидно в так называемой «аксиоматической теории»). Декарт приводит пример, который очень часто любил приводить и Гуссерль (начиная с первого тома «Логических исследований»): «Сплю я или нет – два и три всё равно дают в сумме пять, а квадрат имеет не больше четырёх сторон. Кажется, что на такие очевидные истины никак не может пасть подозрение в ложности»<sup>8</sup>.

Будучи приведённым, этот пример даже не разоблачается Декартом в качестве сомнительного. Думается, что в этом сказывается прозорливость Декарта: у квадрата не может быть больше или меньше четырёх сторон, потому что слово «квадрат» означает плоскостную фигуру из четырёх равных сторон, соотнесённых друг с другом под прямыми углами, а число два и число три, если мы их знаем (т.е. понимаем, с чем имеем дело), мы понимаем *в любом случае так*, что «два плюс три даёт пять», по определению. В этом неинтересном примере речь идёт о тех вещах, которые *полностью исчерпывают своё существование* в своем значении для того, кто это значение знает, или иначе: *значат* без необходимости *как-либо существовать*. Поэтому в чём бы ни заблуждался владеющий этими значениями, ему достаточно признавать эти значения так же как обозначения букв алфавита – чтобы не заблуждаться в них *ни при каких условиях* (буквы не могут быть ложными, могут быть неправильными составленные из них слова). Как указывает М. К. Мамардашвили, понимание для Декарта – необратимо<sup>9</sup>, а в этом примере то, что я *знаю*, равно тому, что я *знаю именно это*. В квадрате нет ничего, кроме того, что у него есть четыре стороны под равными углами, нет предмета у этого понятия иного, чем придаваемое этому понятию значение – оно *онтологически тавтологично*.

Поэтому элементы не могут выступить фундаментом-производством истины и лжи там, где, имея дело с X, я имею дело с Y – понятия, существующие лишь в своих значениях, искажения и поломки не допускают. Они либо вообще неверны все, либо верны все. Они, на самом деле, не являются элементами, ибо полностью задают *тип* того, что из них будет собрано.



Далее Декарт переходит к Богу (Deum). Бог – единственный, кто знает (может знать), верны все эти элементы или все они ложны. Нас интересует второй вариант, а точнее – обманная *подмена* первого на второй. Бог – тот, кто удостоверяет в существовании всё сущее самим существованием. Только Бог может разбить силу приведённой выше метафоры живописи, преодолеть её; поскольку Он создал всё: если я заблуждаюсь и истинствую, но сам механизм один и тот же, то Бог сотворил сам этот механизм, и почему бы Ему не сотворить его так, чтобы там, где мы ищем основание истине и лжи, был попросту изначальный обман, ложь, заблуждение?

Такое может быть, и Декарт это смело допускает, причём смелость его питается всё тем же невысказанным положением, что механизм истины имеет *онтологическое* преимущество перед заблуждениями. В данном рассуждении механизм истины переносится на предмет – Бога, т.е. само существование (в том числе и существование Бога) собирается в единую точку. Бог, который может обманывать существование, сам существует – в противном случае аргумент снимает сам себя; пусть он существует иначе, чем всё остальное (Спиноза скажет: *natura naturata* не есть *natura naturans*), а до Декарта говорили о том, что выражение «Бог есть» само по себе самоочевидно, если понимать, что такое (или – Кто такой) «Бог» и что такое «есть» (почти как квадрат и его четыре стороны, аргументация Фомы – грамматически-логическая<sup>10</sup>, а есть Он так, что несводим ни к какому роду, но всякий род, напротив, сводится к Нему<sup>11</sup>). Декарт говорит: «Есть, наверное, люди, которые скорее станут отрицать столь всемогущего Бога, чем поверят, что вещи недостоверны. Но мы не будем возражать им и допустим, что всё сказанное о Боге – вымысел»<sup>12</sup>.

Декарта не интересует иерархия в существовании, поскольку какова бы она ни была, на кону само существование; а почему люди, которые верят или не верят в Бога – это люди, интересующиеся сейчас иным предметом? Если же (вслед за Фомой) удостоверить, что *Бог – это синоним существования*, и Бог обманывает в своём творении, то сама его *natura naturata* – это такая *natura*, которая достоверна<sup>13</sup>, а потому следует отказаться от иерархии в существовании и от различия между существованием Бога и существованием мира (*naturata* и *naturans*), обратиться к самому существованию (к *natura*), которое в любом случае не снимается в такого рода иерархически выстроенных мыслях. Точнее: если Бог обманывает нас, то Он знает, что Он нас обманывает, поскольку Он – Творец всего, а всё у того, Кто обманывает и сам о том не ведаёт, не сотворилось бы в существование, поскольку – *быть в истине это быть совершенно*.

Здесь «опроектированность и легкомыслие» (*inconsiderantiam vel levitatem*) сливаются с весткостью и обдуманностью (*validas et meditates*) и формируют мнение о существующем (первые хуже, вторые – лучше), но предметом является не существующее, лучше или хуже обоснованное, но само существование<sup>14</sup>, включая как существующее, относительно которого формируется любое мнение, так и *само это мнение, откуда оно есть*. Заключает это рассуждение Декарт таким замечанием: «я, наверное, никогда не отучу себя соглашаться с ними [общепринятыми взглядами] и полагаться на них, пока буду видеть их такими, *какие они есть в действительности, а именно в некотором роде сомнительными*, как только что было показано, но вместе с тем такими *правдоподобными* (курсив мой. – М. Б.), что, пожалуй, было бы разумнее верить в них, чем отвергать»<sup>15</sup>.

Перед нами – *сомнительность и правдоподобие как условие существования всего, что существует*, условие в том смысле, что нечто предстаёт в действительности уже сомнительным и вместе с тем правдоподобным, но я не обращаю внимания на это «как они есть в действительности». Предметный перебор существующего ничего не даёт для анализа существования и поиска в нём места производству истины и лжи как месту самой истины; *место истины в таком мире у-топично, избыточно*<sup>16</sup>. Место-способ (τόπος) производства не за (meta-) сущим, но сопутствует ему; вещи являются нам *как* сомнительные, но мы сами этого «как» не видим.

«Метод сомнения» – это не отказ от существования, но подступ к нему такому, *какое* оно есть. Неудивительно также, что пути Декарта и Гуссерля расходятся, что Гуссерль вводит тему подступа к существованию «как оно есть» иным способом.

Отвечая на поставленный вопрос – в чём сомневается Декарт? – мы теперь можем сформулировать предварительный ответ: *Декарт сомневается в том, что мир несомненен* или: *что сущее бытует несомненным образом*. Однако если бы мы перевернули этот тезис и сказали: «Декарт утверждает то, что в мире всё сомнительно», то оказались бы в средоточии расхожего мнения. Однако любое утверждение ведёт лишь к тому, что из него следует, в то время как само оно остаётся вне рассмотрения. Сомнение, напротив, есть, в первую очередь, *длящийся процесс*, подлежащий исследованию не столько в том, в чём сомневаются, сколько сам по себе. В этом смысле, несмотря на то, что Декарт считается мыслителем, с которого начинается новая эпоха в истории философии, мы видим, что он избирает своим предметом то, что достойно рассмотрения само по себе, исполняя завет, которому следовали Платон и Аристотель.



## Примечания

- <sup>1</sup> Ср.: «Истинный мир в любом смысле, в том числе наше собственное бытие, в отношении смысла этого бытия становится загадкой. Пытаясь прийти к ясности и сталкиваясь с возникающими парадоксами, мы одним разом осознаём беспочвенность всего нашего прежнего философствования. Как нам теперь действительно стать философами? Мы не можем устоять перед мощью этой мотивации, здесь мы не можем отступить, поскольку и Кант, и Гегель, и Аристотель, и Фома занимались этими апориями и приводили свои аргументы» (см.: Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. СПб., 2004. С. 180).
- <sup>2</sup> См.: Билингвальное латинско-русское издание: *Декарт Р.* Размышления о первоначальной философии / пер. с лат. М. Позднева. СПб., 1995. 192с.
- <sup>3</sup> Там же. С. 29.
- <sup>4</sup> Декарт даёт основание для метафоры производства сам. В русском тексте значит: «И именно поэтому, хотя бы даже все эти вещи в целом: глаза, голова, руки и тому подобное – и были лишь воображаемыми, необходимо признать, что есть нечто гораздо более простое и универсальное, что истинно существует и из чего, словно из красок художника, *творятся* в нашем сознании истинные или ложные представления о вещах» (Там же. С. 33). В английском переводе *Джона Вейтча* (1901) это «творяются» передаётся через «forming». В любом случае, речь не идёт о творении. В латинском тексте значит «effinguntur», что точнее можно передать как «представляются, изображаются, выражаются, воспроизводятся».
- <sup>5</sup> Мы не исследуем сейчас эту установку, хотя можно было бы сделать предположение о влиянии иезуитского образования, и, к примеру, в трудах Франсиско Суареса, полагающего, что «сущее в номинальном значении и вещь – совершенно одно и то же и обозначают одно и то же, различаясь только этимологией имён. В самом деле, вещь говорится применительно к чтойности, поскольку она есть нечто крепкое и прочное, то есть не выдуманное, и потому называется реальной чтойностью; а сущее в названном значении подразумевает то, что обладает реальной сущностью. Следовательно, сущее и вещь означают совершенно один и тот же предмет, или реальный смысл» (см.: *Суарес Фр.* Метафизические рассуждения / пер. с лат. Г. Вдовиной. М., 2007. С. 366). Думается, что в направлении *реальности* мнения следует искать корни данной установки Декарта.
- <sup>6</sup> *Декарт Р.* Размышления о первоначальной философии. С. 33.
- <sup>7</sup> Ср.: «К такого рода простейшим истинам принадлежит, как кажется, телесная природа вообще и её протяжённость, точно так же, как и форма вещей протяжённых, затем – количество или величина и число их, точно так же – место, в котором они существуют, время, в котором они пребывают, и тому подобное» (Там же. С. 33).
- <sup>8</sup> Там же. С. 35. Ср. у Гуссерля: «Не следует также смешивать истинное суждение как правильный, согласный с истиной акт суждения с истиной этого суждения или с истинным содержанием этого суждения. Моё суждение, что  $2 \times 2 = 4$ , несомненно каузально определено, но не сама истина  $2 \times 2 = 4$ » (см.: Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1 // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск; М., 2000. С. 139). В этом Гуссерль следует за Декартом, хотя Декарт много радикальнее Гуссерля: Декарт полагает, что всё может оказаться вообще не тем, в то время как Гуссерль говорит так: «Ведь если мир выключается, то это действительно не означает, к примеру, что выключается натуральный ряд чисел и относящаяся к нему арифметика. Между тем мы не пойдём этим путём, и наша цель расположена не в этом направлении...» (см.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. Т. 1. С. 74).
- <sup>9</sup> Ср.: «То есть в мире, в котором уже что-то случилось, что-то пришло в движение (не было ещё никакого закона), хотя это движение не было в сторону именно закона, какой-либо предданной нормы. Но когда началось – кристаллизовалось. Причём это относится не только к существованию, но и к пониманию» (см.: *Мамардашвили М.* Картезианские размышления. М., 2001. С. 43).
- <sup>10</sup> Ср.: «Итак, я утверждаю, что это высказывание "Бог есть" само по себе является самоочевидным, поскольку предикат тождествен субъекту <...> Но поскольку мы не знаем, что есть Бог, это высказывание не является самоочевидным для нас, но нуждается в доказательстве через то, что более очевидно *для нас*, но менее очевидно *по природе*, а именно через следствия [действий Бога как причины]» (*Аквинский Ф.* Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–64. М., 2006. С. 22).
- <sup>11</sup> Ср.: «Надлежит сказать, что нечто принадлежит роду в двух смыслах. Во-первых, безусловно и в собственном смысле слова, например, виды, которые содержатся в роде. Во-вторых [нечто принадлежит определённому роду] через редукцию, например, начала и лишённости. Так точка и единица редуцируются к роду количества как начала, а слепота и [вообще] всякая лишённость – к роду своего хабитуса [как обладания]. Но ни в одном из этих смыслов Бог не принадлежит к роду <...> Во-вторых, если бы Бог принадлежал к некоему роду, то, поскольку, как уже показано, бытие Божие есть Его сущность, его родом должно было бы стать сущее» (Там же. С. 36).
- <sup>12</sup> *Декарт Р.* Размышления о первоначальной философии. С. 35.
- <sup>13</sup> Именно в этом абзаце о Боге Декарт говорит, что «быть введённым в заблуждение, ошибаться, есть некое несовершенство» (Там же. С. 35). Помимо этико-политического и онтологического измерений здесь высказывается та самая гипотеза, на которую Декарт опирается: быть в *истине* – *быть* совершенно. Механизм существования производит (должен производить) истину, а потому надо добраться до него и выяснить в чём дело, если уж с нами случаются заблуждения.
- <sup>14</sup> Правильнее было бы ввести хайдеггеровское онтологическое различие: бытие и сущее. Но в данном случае по веским основаниям мы отказываемся от этой убедитель-



тельной и разделяемой нами дифференции. Кроме того, аргументом против использования «существования» являются и следующие слова М. К. Мамардашвили (по поводу «ego cogito, ego sum»): «Слово “существую” лучше здесь не употреблять, потому что существование по законам языка имеет слишком много эмпирических, психологических и жизненных смыслов» (см.: Мамардашвили М. Картезианские размышления. С. 50). Тем не менее мы не отказываемся от этих эмпирических, психологических и жизненных смыслов, которые и в латыни у Декарта сохраняются; более того, мы воспользуемся этой многозначительностью: не для двусмысленности, но как раз потому, что эти смыслы неотделимы друг от друга, и это – сама фактичность данного термина.

<sup>15</sup> Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. С. 37.

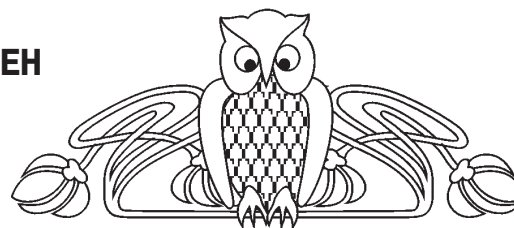
<sup>16</sup> В несколько иной связи на эту избыточность, называя её тавтологичностью, обращает внимание Мамардашвили: «...некоторые вещи, те, которые я назвал точками интенсивности или совершенными предметами и т.д., обладают свойством (я говорил о нём) бесполезности, ненужности или избыточности по отношению к реальной жизни. Так вот, я утверждаю – и вся философия, и религия вместе со мной и до меня это утверждали, что в мире нет никаких оснований для того, чтобы было добро. То есть нет никаких оснований, чтобы, например, мне, или кому-то из вас, быть добрым, умным, великодушным и т.д.» (Мамардашвили М. Картезианские размышления. С. 51).

УДК 116

## ЗДОРОВЬЕ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Р. В. Воробьев

Саратовский государственный университет  
E-mail: vorobevai@yandex.ru



В статье проводится феноменологический анализ здоровья, выделяются его существенные онтологические свойства, показывается его универсальность как природного и социального феномена, дается авторское определение здоровья.

**Ключевые слова:** здоровье, развитие, оптимум.

### Health as an Ontological Phenomenon

R. V. Vorobyev

Phenomenological analysis of health is presented in article and main ontological properties of health are discussed. Universality of health as natural and social phenomenon is shown. Author's definition of health is given.

**Key words:** health, development, optimum.

Феномен здоровья неслучайно находится в центре внимания дисциплинарных и междисциплинарных исследований. Здоровьем определяются качество жизни, возможности и тренды развития множества физических, биологических и социальных систем. Однако несмотря на значительный интерес частных наук до сих пор отсутствуют самые общие представления о здоровье, не выделены его существенные онтологические свойства, нет ответов на важнейшие вопросы: что такое здоровье? что может быть здоровым? при каких условиях здоровье возможно? Это связано со сложностью рассматриваемого феномена и с конкретными интересами отдельных наук, и с большой неоднозначностью в его определении

религиозных концептов и традиционных практик. Чаще всего определения здоровья сводятся к положению об отсутствии болезни, при этом возникает логический круг, поскольку и феномен болезни не определен.

Онтологический анализ феномена здоровья, на наш взгляд, следует начать с декларации того факта, что здоровье – онтологически нетривиальный феномен, имеющий материальную и идеальную (ментальную) компоненты. Этот факт постигается рационально и интуитивно, и многие традиционные философские и религиозные концепции здоровья опираются на него как на значительное основание<sup>1</sup>. Именно онтологическая сложность феномена здоровья заставляет особенно внимательно заняться поиском адекватной методологии его исследования. Вне всякого сомнения, методы частных, в первую очередь, естественных наук не способны в полной мере помочь в исследовании столь сложного феномена, широкий спектр междисциплинарных изысканий также не дает желаемых результатов, а действительно действенными в подобном сложном случае оказываются только философские методы. Мы полагаем, что существенные свойства здоровья как феномена могут быть выделены средствами философского анализа, например, феноменологическими процедурами<sup>2</sup>.

В этой работе мы будем использовать феноменологический метод Э. Гуссерля, позволяющий прояснить смыслы значимых феноменов.