

Апроприация учения Пико дела Мирандолы о достоинстве человека в современной трансцендентальной онтологии субъекта: постановка проблемы в оптике философии культуры

Юлия Геннадьевна Полетаева

Уральский государственный аграрный университет, Екатеринбург, Россия
jpkamch@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-5063-7411>



Аннотация. Актуальность рассмотрения апроприации трансцендентальной онтологией учения о достоинстве человека (*Dignitas hominis*) Пико дела Мирандолы связана с возрастанием интереса к генезису современных форм этой философии. В противоположность хайдеггеровской фундаментальной онтологии, этот подход предполагает «возвращение к метафизике» и реанимирует интерес к понятию субъективности, взятой в контексте идеи «жизненного мира» Э. Гуссерля (что в данном случае определило обращение к оптике философии культуры). Основной целью работы является уточнение позиций по вопросу об источнике трансцендентальной онтологии субъекта в контексте дискуссий о значении вклада в эту проблематику ренессансной мысли.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие задачи: 1) описать специфику подходов представителей трансцендентальной онтологии к вопросу о генезисе её проблематики и подходов к проблеме субъективности; 2) обосновать возможность рассмотрения «поворота» европейской философии в сторону трансцендентальной онтологии в призме философии культуры; 3) выявить ключевые предпосылки тематизации онтологического региона сознания в рамках флорентийского платонизма через рассмотрение метафизических характеристик понятия достоинства, сформировавшегося в условиях синкретичной ренессансной культуры; 4) определить значение нового понимания человека в ренессансной культуре для современной философии субъекта. Исследование выполнено на материалах сочинений философов XX в., посвящённых трансцендентальной онтологии субъекта, комментаторских сочинений, анализирующих их ключевые идеи. Также привлечены тексты Пико дела Мирандолы и его учителя Марсилио Фичино, что позволяет сопоставить специфику отдельных трактовок с их оригинальными формулировками. Методологически работа опирается на критический анализ философских источников и аксиоматико-дедуктивный метод. В результате предпринятого исследования обосновано допущение, согласно которому именно ренессансная трактовка, полу-

чившая наиболее яркое развитие в учении Пико о достоинстве человека, может быть представлена в качестве имплицитной основы трансцендентальной онтологии субъекта. Понятие достоинства приобретает в трудах флорентийца не только этическое, но и онтологическое значение, раскрывая на категориальном (метафизическом) уровне новые культурные возможности человека новой эпохи. Артикулируя сознание как «несомненную самоочевидность» единой онтологической структуры мира и «мыслящей человеческой самости» в качестве предельного конститутивного принципа свободы, знания и творческой деятельности, Пико творчески развивает идеи своего учителя Марсилио Фичино. «Неопределённый образ» человека, положенный в основание трактовок достоинства, задаёт ренессансную коннотацию субъекта, продуцирующую интегрированную характеристику данного понятия, включающую как принцип абсолютной свободы, моделирующий личностный выбор, так и трансцендентную сферу сознания, его особый «онтологический регион» ответственности.

Ключевые слова: субъект, метафизика, трансцендентализм, онтологическая феноменология, ренессансный платонизм, понятие достоинства

Для цитирования: Полетаева Ю.Г. Апроприация учения Пико делла Мирандолы о достоинстве человека в современной трансцендентальной онтологии субъекта: постановка проблемы в оптике философии культуры // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 3. — С. 7–19. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-7-19>

Research article

Pico della Mirandola of *Dignitas Hominis*: Statement of the Problem from the Perspective of the Philosophy of Culture

Yulia G. Poletaeva

Urals State Agricultural University, Ekaterinburg, Russia
jpkamch@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5063-7411>

Abstract. The growing interest in the genesis of new philosophical forms brings about the need to consider the appropriation of Pico della Mirandola's *dignitas hominis* by the transcendental ontology. In contrast with Heidegger's fundamental ontology, this approach suggests a return to metaphysics and revives the interest to *subjectivity* in the context of the *real world* (Husserl). This view of the problem substantiated the use of optics of the philosophy of culture. The study aims to qualify the source of transcendental ontology of the subject in the context of the debate on the impact the Renaissance had on these ideas. To this cause, the following objectives need be reached: 1) to describe the specificities of the adepts' of transcendental ontology view of the issue of subjectivity; 2) to substantiate the idea of the European philosophy's *turn* to transcendental ontology through the prism of the philosophy of culture; 3) to identify the key predeterminants for thematization of the ontological region of consciousness in the Florencia Platonism through seeing metaphysical features of dignity as formed in the Renaissance culture; 4) to determine the meaning of the new understanding of *man* in the Renaissance culture for the modern formation of the subject. The study is based on the studies and commentaries of transcendental ontology by the philosophers of the 20th century. The study was carried out on the materials of the work of Pico della Mirandola and Marsilio Ficino

to allow for a comparison of original wording and further commentaries. The methodology is based on critical analysis of philosophical works and the axiomatic and deductive method. As a result, the author assumes that it is the Renaissance understanding most visibly visualized in Pico's writings on *dignitas hominis* that serve as an implicit basis for the transcendental ontology of the subject. In his works dignity not only takes on an ethical but also ontological dimension to illustrate the possibilities for a human of the new era. Pico follows his teacher's, Marsilio Ficino's, suit and manifests consciousness of the ontological structure of the world as *evidence* and thinking of *human being* as an ultimate principle of freedom, knowledge and action. Determinedness of the human image as a basis for the understanding of dignity gives a Renaissance connotation of the subject leading to an integrated characteristic of the concept, including the principle of absolute freedom and the transcendental sphere of consciousness, as its very special ontological area of responsibility.

Keywords: subject, metaphysics, transcendentalism, ontological phenomenology, Renaissance Platonism, the concept of dignity

For citation: Poletaeva, Yu. G. (2024) 'Pico della Mirandola of *Dignitas Hominis*: Statement of the Problem from the Perspective of the Philosophy of Culture', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(3), pp. 7–19. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-7-19>

Вместо введения.

Ретроспектива генезиса проблемного поля трансцендентальной онтологии¹

Современный трансцендентализм, не смотря на свойственную ему антиномичность описания понятия сознания, можно рассматривать как линейное развитие вполне определённых представлений и идей, — в частности, метафизики аристотелевского образца. При этом одной из ключевых проблем «классического» трансцендентализма, как известно, является смещение фокуса внимания с поиска основания сущего на размышление о характере и статусе познающего, иными словами — субъекта. Гуссерлианская оптика также интересуется скорее генезисом сознания, чем «миром самим по себе». Можно полагать, что, трактуя сознание как «активный трансцендентальный синтез» и рассуждая при этом об интенциональности и «жизненном мире», Э. Гуссерль тем самым задаёт вектор в пользу одной из оригинальных версий признания «парадокса нередуцируемости онтологического».

Говоря об этом парадоксе, уместно упомянуть и последовавший за «феноменологическим переходом» к новой

рациональности хайдеггерианский «онтологический поворот». Под видом отказа от классической метафизики здесь также происходит скорее переосмысление онтологии, развёрнутое в том числе путём критики «старого» немецкого идеализма «после Канта», — а не отказ от неё. Так, согласно Хайдеггеру, самодостаточное саморазвитие чистого мышления, в своём «пределе» соответствующее процессу, выведенному Гегелем в «Науке логики», может быть описано «как развивающаяся тотальность собственных определений и законов», то есть — «чистое ничто» [Хайдеггер, 2006: 14]. В свою очередь, «чистое ничто» безусловно тождественно в своём содержании так называемой «истинной природе вещей», однако подобная гносеологизация — и мыслимого, и сущего, — по Хайдеггеру «представляет собой такой тип вопрошания», которое «предаёт забвению» бытие и превращает философию в метафизику в особом понимании: по сути, метафизика «не слышит» бытие. Хайдеггер же настаивает на «вслушивании» в него. Такое вслушивание с одной стороны даёт возможность раскрытия онтологической действительности, а с другой — даёт слово самому бытию в особом качестве его «человекообразного» присутствия. Тогда

¹ Более подробно авторское понимание данной проблемы, как и обзор соответствующей литературы, представлены в работе, опубликованной мной ранее [Поletaeva, 2024].

мышление можно интерпретировать как «зов», призыв «ранее не бывшего», точнее не услышанного. То есть — как творчество, раскрывающее потенциал человека через экзистенциальное выступание, само-преодоление, «экс-зистенцию». Знание таким образом описывается как «бытийное дело», которое, однако, никак не является пассивным пребыванием. Поэтому Хайдеггер и признаёт «современного человека» лишённым личностного трансцендентального опыта [Хайдеггер, 2001]. Но ведь вскрыть экзистенциальные корни метафизического знания может только такой опыт [Паткуль, 2020:102]. Можно предположить, что современная философская мысль, вступившая в XXI в., напротив — нуждается не в преодолении метафизики, а в «повороте» к ней. Данная работа представляет собой одну из попыток реализовать метафизический (а не пост-метафизический) поворот на примере переосмысления проблемы субъективности.

В настоящее время ряд исследователей выдвигают тезис о том, что предпосылки формирования онтологического рассмотрения субъективности следует искать не в новоевропейской философии, как принято было считать прежде, но не позднее рубежа XV в., в ренессансном понятии достоинства (сам Ренессанс при этом можно вслед за В.В. Бибихиным определять как «начало» Нового времени в широком его понимании) [Бибихин, 1998: 129–130]. Понятие субъекта при этом оказывается множественным: в одном случае он понимается в духе ретроспективной проекции аристотелевской метафизики — как наделённый разумом, волей и чувствами человек, в другом — как абстрактное начало активного познающего; для трансцендентальной онтологии его понимание определяется сферой трансцендентального, задавая рефлексию «нулевого порядка» (признающего в качестве первоначала понятие абсолютного субъекта). Между этими понятиями наблюдается не только несоизмеримость, но и некоторая преемственность, о чём речь пойдёт ниже.

В границах классической онтологии понятие субъекта, устанавливающее приоритет деятельного начала, выражающегося

в способности познания сущности понятия бытия, постулирует отказ от многообразных проявлений антропологического и исторического универсума, фиксируя тем самым абсолютный формообразующий фактор его (субъекта) онтологичности [Скоробогатский, 2014]. С позиций современной неклассической философии субъект вообще отождествлён с эмпирическим «я» — «основанием, смыслом и целью понимания и осуществления действительности в целом» (что, по мнению А.Г. Чернякова, соответствует кантовскому понятию «метафизический запрос») [Черняков, 1998: 14].

Однако ещё Э. Гуссерль обращал внимание: «“Метафизическая рамка” формообразования “Я”, очерчивающая метафизическую традицию в её границах может быть задана только познающим субъектом», «свободно определяющего себя в своём отношении к окружающему человеческому и внечеловеческому миру» [Гуссерль, 2013: 22]. Важно, что с позиций трансцендентализма выбор такой рамки обусловлен тем или иным «собственным» способом констатации «предлежащего» действительного или смысловым горизонтом объективного мира. Согласно кантовскому трансцендентальному аргументу, субъект и объект являются парными категориями, взаимодействие которых как бы встроено в априорные механизмы деятельности чистого рассудка. Как отмечает российский исследователь Д.Н. Разеев, Кант представляет, согласно его же собственному замыслу, «полный архитектурный план» трансцендентальной философии, в котором методологическим основанием для последовательности аргументов заявлен «априорный синтез» как специфическая познавательная деятельность [Разеев, 2010: 236]. При этом для дальнейшего рассмотрения особенно важным является то, что Кант в разделе «Трансцендентальная логика» «Критики чистого разума» даёт тщательное обоснование противопоставлению онтологии и аналитики чистого рассудка, тем самым проблематизировав онтологический контекст чистого трансцендентального сознания [Мухутдинов, 2013]. А.Г. Черняков в работе «Трансцендентное и трансцендентальное» отмечает: предприняв попытку «задать

рамки неограниченному “праву познающего разума проводить свои (рациональные) конструкции на основе заключенных в нём самоочевидностей”, Кант противостоял, разумеется, не столько аутентичному картезианству в целом, сколько (также связанной, безусловно, с именем Декарта) традиции “экспансивного”, “нерефлектирующего” рационализма. (...) Кант не смог отказать должного тому мощному усилию мысли, благодаря которому это “абсолютное право” было завоевано метафизикой Декарта². Следуя этой логике, можно заключить, что само понятие существования трансцендентального субъекта должно содержать некоторое решение коренного онтологического противоречия между мышлением и бытием, выработанного всей новоевропейской философией (и особого его понимания у Канта). Причём ясно постулируемый Декартом в «Размышлениях о первой философии»³, диссонанс мышления и бытия выстраивался в ходе переосмысления аристотелевского исходного метафизического вопроса, ставшего онтологически основополагающим приёмом в современном трансцендентальном мышлении и заключающегося в различении абсолютного рефлектирующего бытия сознания и бытия как реальности⁴.

По мысли Декарта, метафизическое обоснование личности как основание философии, представляет собой «особого рода онтологию», имплицитно встроенную в экзистенциальную структуру понятия «Cogito»⁵. По существу, декартовское положение «Cogito ergo sum» — ни что иное, как новое онтологическое тождество. И.И. Докучаев справедливо подчёркивает в этой связи: «...различие догматической и критической философии, сделанное Кантом, совершенно совпадает с позитивистским различием абсолютного и относительно знания. Однако важнейшая особенность для сохранения философского предмета представляет собой своеобразную сферу

опыта. Сфера этого опыта была открыта Рене Декартом. Сознательное отношение есть тот способ бытия, который никогда не может быть оставлен. Никакая редукция не позволяет выбраться из него, ибо любая редукция будет формой сознательного отношения» [Докучаев, 2017: 86; 88].

Декартовский аргумент, положенный в основание метафизической революции, определившей современные тенденции развития философских воззрений на сущность и предназначение человека, коренным образом переосмысливается в ходе построения имплицитной онтологии «Cogito» у Гуссерля. В трансцендентальной феноменологии Гуссерль разрабатывает тезис об intersubъективном «жизненном мире», который предстаёт своеобразным результатом усилий, с одной стороны, конструирующего сознания, с другой — невозможен без нередуцируемого «горизонта субстанциального бытия» [Гуссерль, 2013]. На такую связь сознания и бытия обращает внимание Ю.Г. Седов, который замечает: «Последняя экспликация абсолютного опыта сознания в феноменологии Гуссерля требует обязательной постановки метафизических вопросов. Надлежит самым тщательным образом исследовать взаимосвязь таких понятий, как *ego* и *субстанция*, что, следовательно позволит выявить содержательную основу мыслительной способности, её субстанциональность в единстве с рефлексией» [Седов, 2021: 131]. Иными словами, феноменологический метод предлагает одновременно и способ, и модус обнаружения описываемого выше онтологического региона сознания субъекта. Поскольку таким образом в феноменологическую структуру чистой субъективности необходимым образом в форме ноэтического акта встраивается, как метко замечает А. Дж. Штейнбок, «текущая эгоическая жизнь сознания (“streaming egoic life of consciousness”», конституированная как истинное бытие, и она должна сделать это, апеллируя к теории

² Черняков А.Г. Трансцендентальное и трансцендентное. Проблема синтеза в философии Канта и Гуссерля // Логос. Международные чтения по истории культуры. Кн. 1. — Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1991. — С. 53–64. С. 54.

³ Декарт Р. Размышления о первой философии / Рассуждение о методе. — Москва: АСТ, 2022. — С. 123–228.

⁴ Аристотель. Метафизика // Сочинения: в 4т. Т.1. /Аристотель. — Москва: Мысль, 1976. — С. 187

⁵ Декарт, с. 163.

опыта и действительности, которая обосновывает активное познание и его идеальные объекты». Штейнбок также подчёркивает, что понятие «жизненного мира» принимает ключевую роль в понимании радикального перелома европейской культуры, представляет собой основание чувственно феноменального мира (*die sinnliche Erscheinungswelt*), являясь презумпцией относительно того, что сам «жизненный мир» выступает «субъективно-относительным установлением», «конститутированным из духовной материи», «онтологически зависимо от трансцендентального сознания» [Shteinbock, 2001: 4].

Согласно мысли голландского исследователя Х. Филиппа, высказанной им в работе «Трансцендентальный идеализм» (1995), «...жизненный мир представляет собой весьма многозначный понятийный конструкт (*Sinngebilde*) предельно действующего субъекта. Данный тезис в дальнейшем приводит к парадоксу человеческой субъективности, поскольку субъект, который продуцирует мир (*zustandbringen, gestalten*) не может быть подчинен реальности *внутри* этого мира» [Phillipse, 1995: 261].

Напомним: в своём незавершённом труде «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии», Э. Гуссерль, определяя истоки современных ему трансформаций объективного научного мировоззрения, в котором абсолютно релятивистским образом признается то, «что может быть таким способом объективно установлено» [Гуссерль, 2013: 23], «указывает на утрату «жизненной значимости» («человеческого вот-бытия [*Dasein*])» [Гуссерль, 2013: 22; Полетаева, 2024: 148]. Последняя определяется им как «неисследованная предпосылка» «уже наличествующего и находящегося в становлении смыслового гештальта» «жизненного мира» [Гуссерль, 2013: 66]. В параграфе 28 третьей части «Кризиса...», где дан критический анализ метафизических положений кантовского трансцендентализма, Гуссерль утверждает буквально следующее: «При кантовской постановке вопросов уже предполагается существующим повседневный окружающий жизненный мир, в котором все мы (в том числе и я, в тот или иной момент философ-

ствующий) обладаем вот-бытием как сознательные существа, в не меньшей степени — науки как факты культуры в этом мире, со своими учёными и теориями» [Гуссерль, 2013: 176; Полетаева, 2024: 148].

Мы видим, что в феноменологическом методе Эдмунда Гуссерля идея трансцендентального генезиса, куда следует относить и концепт «жизненного мира», открывает возможность вновь говорить об онтологическом аргументе «*Cogito*», в котором осуществляется метафизический и одновременно экзистенциальный синтез «жизнедеятельности человеческого я». При этом, на наш взгляд, следует обратить пристальное внимание на то, что истинное обретение духовной свободы и «автономии европейского человечества» «абсолютно лишённому предрассудков», формируемой в так называемой «цивилизации Декарта», коренным образом связана по мысли Гуссерля с ренессансной «философской формой «вот-бытия», «специфически человеческими вопросами», «чтобы из чистого разума, из философии свободно устанавливая правила для себя самого, для всей своей жизни» [Гуссерль, 2013: 23–24].

На фоне этих рассуждений не выглядит неожиданным предположение о том, что философская стратегия трансцендентализма в лице Декарта и Гуссерля, признающая понятие чистого (абсолютного) субъекта, способного самостоятельно освободиться от каких-либо бытийствующих форм и объективирующих установлений, фиксируемых в результате утраченного и вновь обретаемого самим познающим субъектом какого-либо онтологического положения в мире, может быть тематизирована в ренессансной идее достоинства человека.

«Культурный поворот» ренессансной онтологии человека: разум, свобода, творчество — и субъект?

Опираясь на оптику философии культуры и учение Гуссерля о «жизненном мире», мы можем косвенным образом полагать, что некоторые предпосылки перехода к описываемому таким образом трансцендентальному (трансцендентально-онтологическому) пониманию субъекта

можно искать в «коренном повороте» ренессансной культуры, кардинальным изменением её «жизненного мира», а именно — в новом понимании человека. В этом случае уместно предположить, что эти предпосылки были заложены ренессансной гуманистической философией, в частности, флорентийским платонизмом XV в. Гипотеза, высказанная нами, состоит в том, что именно «культурный поворот» этого времени, когда представители Кватроченто обращают внимание европейской христианской мысли к античным онтологическим основаниям (которые трактуются нами в качестве предпосылки трансцендентальной философии), может считаться условной точкой отсчёта «новой метафизики», где (ещё раз подчеркнём) ключевым становится понятие достоинства человека.

Ещё Марсилио Фичино — родоначальник флорентийского платонизма и учитель Дж. Пико делла Минадола — в своей работе «Платоновской теологии о бессмертии души» вплотную подошёл к вопросу об особой онтологической реальности достоинства как «рационального качественного превосходства и совершенства иерархической простоты»; данное понятие, полагает Фичино, «всегда тождественно и подобно самому себе»⁶. В другом труде, «Комментарии на “Пир” Платона», М. Фичино указывает, что «душа как вечный и естественный свет влечёт человека к вечному и божественному свету, для того чтобы обрести истину и достоинство»⁷. Как выразился в своё время один из выдающихся исследователей эпохи Возрождения П.О. Кристеллер в работе «Ренессансные концепции человека», «...флорентийские платоники Фичино и Пико развивают понятие достоинства человека внутри границ Ренессансного мышления, в том его направлении, которое всецело исключает раннюю гуманистическую трактовку. Они определяют значение человека в качестве особого установления

в рамках хорошо развитой метафизической системы универсума и пытаются обосновать достоинство в терминах своей метафизической позиции» [Kristeller, 1972: 9]. Соглашаясь в полной мере с этим мнением, можно добавить, что в ренессансном платонизме XV в. совершается ещё и попытка обосновать понятие человека в качестве свободно мыслящего и действующего субъекта, имеющего абсолютное категориальное (метафизическое) значение. Исходя из вышесказанного, центральный вопрос нашего рассмотрения можно сформулировать следующим образом: могут (ли) быть рассмотрены ренессансные мыслители, в частности ведущие представители флорентийского платонизма, как первые философы, которые предприняли попытку артикулировать видение «несомненной самоочевидности» единой онтологической структуры «мыслящей человеческой самости» в качестве конститутивного принципа знания и деятельности?

Разбор данного вопроса имеет смысл выстроить в большей степени на примере краткого рассмотрения дискуссии по поводу метафизических характеристик ренессансного учения о достоинстве человека Дж. Пико делла Мирандола, высказанного флорентийцем в его знаменитом трактате «Речь о достоинстве человека» (1486). Раскрывая суть этого понятия, Пико утверждает свободный характер человека, который получил от Бога в дар возможность «определять свой образ по своему решению»⁸. Позднее, в восьмой главе трактата «О Сущем и Едином» (1492) посредством неоплатонической аргументации о тождественности Единого как абсолютного субъекта и бытия в его многообразии, Пико определяет понимание достоинства как «свободу быть самим собой», где «высшее благо — быть человеком, являющейся основой последующих благ, которые все к нему добавляются и без него и быть не могут»⁹.

⁶ Фичино М. Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах. — Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2020. — С. 181; 752.

⁷ Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона // Эстетика Ренессанса. — Москва: Искусство, 1981. — С.167.

⁸ Делла Мирандола Дж. Пико. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. — Москва: Искусство, 1981. — С. 249.

⁹ Делла Мирандола Дж. Пико. О сущем и Едином // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XVв.). — Москва: Наука, 1985. — С. 274.

Комментируя это положение в своей монографии «Ренессансные основания антропоцентризма», российский исследователь К.А. Сергеев пишет: «возможность для мысли быть свободным простиранием означает быть непрерывно ддящимся в своей свободе мышлением, способным осуществлять назначение и достоинство человека. Мысль становилась ренессансной в стремлении обнаружить начала, собственное свое время присущей ей когда-то возможности внутренне-свободного развёртывания и внешнего проявления» [Сергеев, 2007: 72].

Необходимо прояснить тот факт, что ренессансная специфика формирования и более поздний контекст вышеуказанного рассмотрения понятия свободно действующего и мыслящего субъекта как метафизического установления, находящая своё обоснование в учении Пико, может быть представлена в философских и теологических дискуссиях данного периода, предметом и целью которых становится тщательная референция и выработка в границах широко понимаемой платонической традиции дефиниции понятия достоинства (*dignitas hominis*) человека. Нельзя не принять во внимание, что ряд авторов указывают на то, что терминологическое применение понятия достоинства в условиях Ренессансного Кватрочченто исключительным образом основывалось на платоновском представлении об уникальности и божественном происхождении человеческой души, рассмотренной в отношении к всеобщим и универсальным закономерностям действительного природного мира.

При этом принципиальным образом делается акцент на особом христианском значении свободы человеческой деятельности и творческих способностей человека. Дэррелл Лим в статье «Рецепция идей Джованни Пико делла Мирандола в Англии раннего нового времени» пишет: «В открытой теологической дискуссии о “принятии Благодати” известный протестантский

теолог раннего нового времени Р. Филд (1561–1616) принимает во внимание положения Пико, высказанные флорентийцем в *Heptaplus*. Согласно данным утверждениям, “истина и совершенное счастье” заключаются в том, чтобы “быть обращённым к Богу, которому принадлежит высочайшая вершина всего того блага, которого может желать любое существо. Человек никогда не успокоится, пока не придёт к бесконечному благу, которым является Бог”. Фактически, как заявил Пико, Бог более близок к каждому из нас, чем мы к самим себе: тогда мы ближе к себе и к любой другой вещи»¹⁰.

Иначе трактуется композит благодати и свободы человека в поздних работах Пико, на что обращает внимание Л.М. Баткин. Там, где Лим (и Филд) находят благообразное единство, российский учёный подчёркивает несоизмеримость сочетания разнородного, нашедшую своё отражение не только в сочинениях «позднего» Пико периода «раскаяния», но и в самой его мятежной жизни [Баткин, 2013]. В то же время, по мнению польской исследовательницы Дж. Паперник, при рассмотрении понятия *dignitas hominis* флорентийских неоплатоников к ним не следует относиться и как мыслителям *исключительно* платонической или неоплатонической традиции [Papiernik, 2015]. Паперник полагает, что исходным основополагающим утверждением Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола, требующим последовательного приведения ряда значимых аргументов, выступает серия в достаточной мере дифференцированных проблематически структурированных положений, согласно которым теология должна не только сохранять, но и усиливать современный ей ренессансный (гуманистический) контекст. Впрочем, с этой точкой зрения опять же (заочно) не согласен Л.М. Баткин, указывая на трагические противоречия гуманизма Пико [Баткин, 2013: 19–20].

С другой стороны, как утверждает отечественный исследователь Н.М. Гурьянов, не лишённая онтологических

¹⁰ Lim D. The Reseption of Giovanni Pico della Mirandola in Early Modern England. // Academia. edu. — 2018. — P. 34. — URL: https://www.academia.edu/4686144/The_Reception_of_Giovanni_Pico_della_Mirandola_in_Early_Modern_England

противоречий флорентийская антропологическая тематизация тех или иных аспектов понимания природы человека и его места в мироздании, скорее «передает сам дух “открытых” герменевтических возможностей», чем предлагает какую-то завершённую теорию. Эта антропология имеет «шлейф» дополнительных смыслов и коннотаций, «оперирование различными режимами “включённости” человека как микрокосма в макрокосм, содержащихся в широко понимаемой флорентийцами платонической традиции», заимствованных прежде всего в неоплатонической онтологии триады¹¹. При этом автор цитируемого выше исследования подчёркивает (и это является немаловажным в данном рассмотрении) коренное отличие антропологического учения платоников-флорентийцев от дуалистической антропологии Р. Декарта.

В своей статье «Объективный характер добродетели в Платоновской теологии Марсилио Фичино», Дж. Паперник присоединяется к тем, кто полагает: флорентийским гуманистам, в частности Пико, удаётся выстроить обобщённую характеристику достоинства, которая интегрирует ряд противоречащих друг к другу доводов античных и христианских авторов [Papiernik, 2015: 39]. Во-первых, это «платоническое представление о метафизической и онтологической объективации (“rationes communes”) собственно человеческих моральных построений, или, иными словами, “внешний порядок” (“an external order”), неизменная реальность существ (“unchanging reality”), обладающая не только определёнными метафизическими свойствами, но и определёнными нравственными характеристиками» [Papiernik, 2015: 39–40]. Во-вторых, несомненно влияние на флорентийцев неоплатонического понимания возможностей индивидуальной души, не отличающей в полной мере «субъективных возможностей производства физических объектов от создания моральных норм» [Papiernik, 2015: 40]. Понимаемая таким образом человеческая душа

стремится превзойти истинное бытие мировой души и установить особую модель собственного личного выбора. Третьей составляющей воззрений флорентийских гуманистов данного периода в их построении понятия *dignitas hominis*, полагает исследовательница, выступает христианский платонизм, следуя которому постулируется способность субъекта к активной жизнедеятельности, открывающая в качестве данности трансцендентное высшее начало, но при этом не порождающая моральные и этические ценности. Дж. Паперник акцентирует особое внимание на том положении, что флорентийские платоники, соединяя в единое целое вышеуказанные представления и концепции, полагают несомненную очевидность «человеческой свободы и творчества», утверждая «объективный характер моральных ценностей» [Papiernik, 2015: 40, 41].

Весьма примечательно рассуждение немецкого исследователя эпохи Возрождения П.Р. Блюма, которое на наш взгляд, может являться во многом аналогичным рассматриваемым выше высказываниям Дж. Паперник. Блюм полагает, что именно ренессансное гуманистическое понятие достоинства, разрабатываемое Пико делла Мирандолой, сыграло ключевую роль в становлении современного европейского мышления, прежде всего в оформлении декартовского аподиктического исследования условий возможности опыта в качестве нередуцируемого «способа бытия» [Blum, 2014: 30]. Согласно Блуму, основополагающим для ренессансной гуманистической риторики человеческого достоинства является специфика мышления этого периода. Она состоит в том, что процесс трансцендирования, присутствующий метафизическому пониманию окружающего мира и рефлексия о нём посредством осмысления своей собственной деятельности полностью совпадают [Blum, 2014]. Блюм также подчёркивает, что человек в философии Пико — онтологический центр мира. Согласно такой

¹¹ Гурьянов И.Г. Рецепция платонизма в антропологии М. Фичино: диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.03. — Москва, 2017. — С. 11.

антропологической установке, обретая знание о самом себе в качестве истинного знания об окружающей нас действительности, человек трактует мир как результат операции свободного разума и воли в качестве неопределяемого ничем и никем собственного субъектного «отношения "posse-est", где имеет место абсолютная свобода человека, направленная на возможность осуществления чистого рефлексивного мышления» [Blum, 2014: 24]. Этот «аргумент гуманистического учения о достоинстве» Пико показывает наличие особой экзистенциальной настроенности, ориентирующей только на (мышление) ... и обнаруживающий в (мышлении) изначальный смысл человеческого существования. ... «Субъекту нет места в цепи бытия», а следовательно, нет места для какого-либо трансцендирующего человеку начала, «определённого особым образом именно для него, человек как *(абсолютная) священная рефлексия (Divine afterthought)* Бога о нём, Божественная запоздалая мысль после творения вселенной, призван наблюдать (to oversee) и управлять окружающим его миром» [Blum, 2014: 24]. Вероятно, речь в данном случае идёт об онтологическом аргументе, оставляющем человеческой неопределённости онтологическое право выбора той или иной определённости; а также о божественном субъекте, «смерть» и «воскрешение» которого представлены в современных дискуссиях об онтологии субъекта классической философии. Трансцендентальная онтология пересматривает эти выводы, обращаясь к истокам формирования «большого» Ренессанса как эпохи, чей закат не подтверждён по сей день. С этой точки зрения Возрождение — не ушедшая вглубь времён историческая эпоха, а суть нашего времени, где «всякое открытие смысла — это шаг к Ренессансу, который по своей задаче один теперь и в прошлые века» [Бибихин, 1998: 23]. Человек Ренессанса, завоевывая всё более прочные антропоцентрические позиции, открывает своё «гуманитарное достоинство», предлагает путь к раскрепощению и самораскрытию «Я», освобождению творческого потенциала личности, ведёт к существенному сдвигу

в структуре мировосприятия человека, а именно культурному «прорыву субъекта к трансценденции», его «захваченности временем, то есть бытием» [Бибихин, 1998: 25]. Примечательно, что определение Ренессанса, касающиеся его исторической сути, позволяет с одной стороны рассматривать всякое культурное событие в особом горизонтальном срезе, как актуально обнаруженное сознание («как в зеркале самого себя»), а с другой стороны, фиксирует действительную, наличную преобладающую направленность субъекта на себя как творчески и свободно «сосуществующего» с внешним ему миром [Бибихин, 1998: 22].

Субъект трансцендентальной онтологии, вписанный в жизненный мир культуры, не только не умер; он способен воспроизводить себя, задавая онтологию и самого себя, и своего «жизненного мира». В этом смысле «культурный поворот» эпохи Ренессанса, выразившийся в смене представлений о человеке, связан с новым пониманием последнего как субъекта, конструирующего этот самый «жизненный мир» в качестве активного и свободного индивида. Именно такое понимание субъекта, полагает автор «Нового Ренессанса», «прочитывается» в «коперниканском повороте» метафизики со времени Канта, элиминировавшего внешние источники разума, но давшего «верительные грамоты» разуму «естественному». Этот «субъект», разумеется, присутствует в философии Пико делла Мирандолы лишь имплицитно. Однако развитие высказанной им идеи *dignitas hominis* вполне соотносится с трансцендентализмом, хотя и остаётся при этом «лишь» ретроспективной конструкцией.

Вместо заключения

Современные дискуссии о генезисе основных идей трансцендентальной онтологии субъекта показывают высокую степень востребованности философским сообществом как самой трансцендентальной онтологии, так и альтернативных ей подходов. Однако, каким бы новаторским не был путь, пройденный западноевропейской философией сознания, в ходе осмысления вопроса о проблематизации

внешнего мира сознанием необходимо признать несомненный вклад тех исследований, которые акцентируют динамичность классических понятийных структур в контексте новых тематизаций. Такая работа способствует в том числе постепенному преодолению «незавершенности» понятия современного трансцендентализма.

Принятая на вооружение оптика философии культуры позволила в данном случае выявить предпосылки трансцендентальной онтологии субъекта в ренессансном платонизме, в частности, обнаружить ключевые для становления трансцендентальной онтологии идеи в учении Пико делла Мирандолы о достоинстве человека. Анализ *dignitas hominis* как сложной, противоречивой и вместе с тем чрезвычайно насыщенной и перспективной концепции позволил преодолеть некоторую схематичность существующих описаний генезиса трансцендентальной философии. Обращение к открытому культурному контексту ренессансного мышления выявило заложенные в нём установки, раскрытые в более поздние периоды — и в том числе, в рамках трансцендентальной онтологии.

В результате предпринятого исследования современного дискуссионного поля доказано, что исходный культурно-антропологический фундамент «поворота» европейской философии в сторону трансцендентальной онтологии уместно искать

в философских воззрениях гуманистов эпохи Ренессанса — основоположниках новой философской парадигмы. Новое понимание человека флорентийскими неоплатониками (в основном) удачно соединяет (по другим мнениям — интегрирует) основные идеи, соответствующие версии трансцендентальной онтологии. Во-первых, это идея о предназначении человека как особого самостоятельного мыслящего и бытийственного установления в метафизической системе универсума. Во-вторых, идея свободной индивидуализации сознания, которая усиливается в контексте обоснования его связи с «даром свободы», задающим вектор взаимодействия человека с трансцендентным абсолютным, Богом. В-третьих, в учении о достоинстве человека выявляются докартезианские тенденции в понимании роли мышления, в частности некоторыми авторами обнаружена попытка применения онтологического аргумента (через «неопределённый образ» человека) в обосновании свободного существования как свободного творческого мышления. Последнее чрезвычайно важно для современной трансцендентальной онтологии субъекта. Дальнейшее исследование этого аспекта представляется перспективным в том числе в плане создания концептуально целостного учения о «человеческом измерении» мышления.

Список литературы:

- Баткин Л.М. «Чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь»: о Пико делла Мирандола // *Пространство и Время*. — 2013. — № 4. — С. 13–20.
- Бибихин В.В. *Новый Ренессанс*. — Москва: Прогресс-Традиция, 1998. — 496 с.
- Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию*. — Санкт-Петербург: Наука, 2013. — 493 с.
- Докучаев И.И. *Эдмунд Гуссерль*. — Санкт-Петербург: Наука, 2017. — 284 с.
- Мухутдинов О.М. *Кант и проблема онтологии // Эпистемы*. Вып. 8. — Екатеринбург: Ажур, 2013. — С. 27–39.
- Паткуль А.Б. *Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера*. — Санкт-Петербург: Наука, 2020. — 810 с.
- Поletaeva Ю.Г. *Предпосылки трансцендентальной онтологии субъекта в Флорентийском платонизме // Вестник Армави́рского государственного педагогического университета*. — 2024. — № 1. — С. 146–154.

- Разеев Д.Н. Учение о феноменальности (Феноменологии) Канта // Телеология Иммануила Канта. — Санкт-Петербург: Наука, 2010. — С. 235–255.
- Седов Ю.Г. О связи трансцендентальной логики и эгологии: историко-философский аспект // Интеллект. Инновации. Инвестиции. — 2021. — № 3. — С. 130–137. <https://doi.org/10.25198/2077-7175-2021-3-130>
- Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоцентризма. — Санкт-Петербург: Наука, 2007. — 590 с.
- Скоробогачкий В.В. Безвременье и время философии. — Екатеринбург: Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2014. — 270 с.
- Хайдеггер М. Бытие и время. — Санкт-Петербург: Наука, 2006. — 451 с.
- Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. — Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — 445 с.
- Черняков А.Г. В поисках утраченного субъекта // Метафизические исследования. — 1998. — № 6. — С. 11–39.
- Blum P.R. Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) and Renaissance philosophy // *Aither*. — 2014. — Vol 6, No 12. — P. 22–31. <https://doi.org/10.5507/aither.2014.016>
- Kristeller P.O. Renaissance concepts of man, and other essays. — New York: Harper&Row, 1972. — 183 p.
- Papiernik J. The objective character of virtues in Marsilio Ficino's Platonic theology // *Hybris*. — 2016. — Vol. 34, No 3. — P. 37–53. <https://doi.org/10.18778/1689-4286.34.03>
- Philippe H. Transcendental Idealism // *The Cambridge Companion to Husserl*. — New York: Cambridge University Press, 1995. — P. 239–322.
- Steinbock A.J. Translator's Introduction // *Analyses Concerning Passive and Active Syntheses: Lectures on Transcendental Logic / Edmund Husserl*. — Dordrecht: Springer, 2001. — P. xv-lxvii.

References:

- Batkin, L. M. (2013) "...It is for that what you – a free and glorious master – have shaped yourself in the image that you will prefer": about Pico della Mirandola", *Space and time*, (4), pp. 13–20. (In Russian).
- Bibikhin, V. V. (1998) *Novyye Renaissance* [New Renaissance]. Moscow: Progress-tradiciya Publ. (In Russian).
- Blum, P. R. (2014) 'Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) and Renaissance Philosophy', *Aither*, 6(12), pp. 22–31. <https://doi.org/10.5507/aither.2014.016>
- Chernyakov, A. G. (1998) 'V poiskakh utrennego sub"yekta [In search of the lost subject]', *Metafizicheskie issledovaniâ*, (6), pp. 11–39. (In Russian).
- Dokuchaev, I. I. (2017) *Edmund Husserl*. Saint Petersburg: Nauka Publ. (In Russian).
- Heidegger, M. (1927) *Sein und Zeit*. Halle: Niemeyer. (Russ. ed.: (2006) *Bytie i vremja*. Saint Petersburg: Nauka Publ.).
- Heidegger, M. (1975) *Die grundprobleme der phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Russ. ed.: (2001) *Osnovnyye problemy fenomenologii*. Saint Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ.).
- Husserl, E. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie*. Dordrecht: Springer. (Russ. ed.: (2013) *Krizis yevropeyskoy nauki i transtsendental'naya fenomenologiya: Vvedeniye v fenomenologicheskuyu filosofiyu*. Saint Petersburg: Nauka Publ.).
- Kristeller, P. O. (1972) *Renaissance concepts of man, and other essays*. New York: Harper & Row.
- Mukhutdinov, O. M. (2013) 'Kant i problemy ontologii [Kant and the problem of ontology]', in *Epistemy. Vyp. 8*. [Epistems. Vol. 8]. Ekaterinburg: Azhur Publ., pp. 27–39. (In Russian).
- Papiernik, J. (2016) 'The objective character of virtues in Marsilio Ficino's "Platonic theology"', *Hybris*, 34(3), pp. 37–53. <https://doi.org/10.18778/1689-4286.34.03>

Patkul, A. B. (2020) *Ideya filosofii kak nauki o zhizni v fundamental'noy ontologii Martina Khaydeggera* [The idea of philosophy as a science of being in the fundamental ontology of Martin Heidegger]. Saint Petersburg: Nauka Publ. (In Russian).

Philipse, H. (1995) 'Transcendental idealism', in *The Cambridge companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press, pp. 239–322.

Poletaeva, Yu. G. (2024) 'Preconditions of the Transcendental Ontology of the Subject in Florentine Platonism', *Bulletin of Armavir State Pedagogical University*, (1), pp. 146–154. (In Russian).

Razeev, D. N. (2010) 'Ucheniye o fenomenal'nosti (Fenomenologii) Kanta [The doctrine of phenomenality (Phenomenology) of Kant]', in *Teleologiya Immanuila Kanta* [Teleology of Immanuel Kant]. Saint Petersburg: Nauka Publ., pp. 235–255. (In Russian).

Sedov, Y. G. (2021) 'The connection between transcendental logic and egology: historical and philosophical aspect', *Intelligence. Innovations. Investment*, (3), pp. 130–137. (In Russian). doi: <https://doi.org/10.25198/2077-7175-2021-3-130>

Sergeev, K. A. (2007) *Renessansnyye osnovaniya antropotsentrizma* [Renaissance foundations of anthropocentrism]. Saint Petersburg: Nauka Publ. (In Russian).

Skorobogatsky, V. V. (2014) *Bezvremen'ye i vremya filosofii* [Timelessness and the time of philosophy]. Ekaterinburg: Ural'skiy federal'nyy universitet imeni pervogo Prezidenta Rossii B.N. Yel'tsina Publ. (In Russian).

Steinbock, A. J. (2001) 'Translator's Introduction', in Husserl, E. *Analyses Concerning Passive and Active Syntheses: Lectures on Transcendental Logic*. Dordrecht: Springer, pp. XV–lxvii.

Информация об авторе

Юлия Геннадьевна Полетаева — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии ФБОУ ВПО «Уральский государственный аграрный университет», 620000 Екатеринбург, ул. К. Либкнехта, 42 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Yulia G. Poletaeva — PhD in Philosophy, Docent, Associate Professor of the Department of Philosophy, Ural State Agrarian University, 42, Karl Liebknecht street, Ekaterinburg, 620075 (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 06.07.2024; одобрена после рецензирования 13.08.2024; принята к публикации 03.09.2024.

The article was submitted 06.07.2024; approved after reviewing 13.08.2024; accepted for publication 03.09.2024.