

МИРСКОЕ СОМНЕНИЕ В КАРТЕЗИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ

На примере анализа христианского мировоззрения определяется отношение религиозного сознания и сакральных текстов к методическому сомнению; феномен радикального сомнения рассматривается в свете биографии Р. Декарта; выдвигается гипотеза генезиса картезианского *cogito*.

Ключевые слова: радикальное сомнение; религиозное сознание; картезианство.

Одна из наиболее знаковых фигур в философии Нового времени Р. Декарт, будучи в Нидерландах, вступил в полемику с реформатским богословом Г. Возцием. Последний обвинил Декарта в атеизме на том основании, что в своих трудах Картезий все методично ставит под сомнение [1. С. 230]. Однако Декарт преодолевает это мирское (разрушающее пietet к священному) сомнение онтологическим аргументом. Каким же образом религиозный идеализм Картезия совмещался с радикальным сомнением и какова природа данного сомнения?

В Новом завете мы увидим, что сомнение как таковое грехом не считается и не несет в себе каких-либо негативных коннотаций. Автор книги Деяний апостолов считает благоразумными людей, обращающихся к тексту для того, чтобы проверить корректность интерпретации данного текста [2. Деяния святых Апостолов. 17:2–3, 11]. Также и в послании апостола Иоанна говорится о том, что верить нужно далеко не всем: многие говорят ложь, а потому слова нуждаются в проверке [2. 1-е послание Иоанна. 4:1]. В указанных фрагментах верификация информации есть следствие именно сомнения – сомнения по поводу достоверности упомянутой информации. И это сомнение не только не порицается или просто попускается – оно провоцируется.

Более того, не только содержание, но и сама форма изложения библейского текста провоцирует вопросы в духе картезианства. В Апокалипсисе есть фрагмент, когда ангелу сардийской церкви свыше адресуются слова: «ты носишь имя, будто жив, но ты мертв» [2. Откровение Иоанна Богослова. 3:1]. Данный фрагмент, конечно, нуждается в комментарии. Он имеет аллегорический смысл, и все экзегеты соглашались: из контекста очевидно, что его не следует понимать буквально. Смерть здесь символизирует нравственное падение ([ср.: 2. Послание к Колоссянам. 2:13; Послание к Евреям. 6:1]). Однако, во-первых, означаемое в указанном отрывке является не только символом, но и реминисценцией, говорящей о постулируемых Библией причинах смерти: «возмездие за грех смерть» [2. Послание к Римлянам. 6:23]. Соответственно, нельзя помнить о переносном смысле рассматриваемого отрывка, забывая при этом о буквальном, – они взаимосвязаны и форма не оттеняется содержанием. Во-вторых, иносказательный образ, доносящий до адресата означаемое, не может быть им декодирован без усвоения сигнификатов и десигнагов в том виде, который формируется означаемым. Это положение настолько важно для герменевтики библейского текста, что оно само по себе служит аргументом в межконфессиональной полемике. В частности, говоря об индивидуальной эсхатологии, один из протестантских апологетов замечает, что даже если притча имеет символическое значение, то исто-

рия, о которой в ней повествуется, все равно содержит реалистические обстоятельства: люди действительно часто совершают поступки, которые описываются в притчах, поэтому эсхатологическая концепция, описываемая в притче, не может оспариваться оппонентами данной концепции на том основании, что она излагается в притче, а притча всегда аллегорична [3]. Это наглядно иллюстрирует то, что и читатели, считающие Библию сакральным текстом, не пренебрегают его формой ради содержания. При этом, как видим, речь идет не о новозаветной текстологии и библейской критике, не о гематрии каббалистов или изопсефии гностиков, а именно о буквальном прочтении конкретного отрывка.

Каков же буквальный смысл вышепротитированного фрагмента Откровения? «Ты носишь имя, будто жив, но ты мертв», – а несколько иначе: ты совершаешь некоторые действия, которые создают видимость того, что ты жив, но в действительности ты мертв, – следовательно, возможна ситуация, когда существует видимость того, что ты жив, но в действительности ты мертв, поэтому возможен и анализ наличного состояния: не является ли оно как раз такой ситуацией. Аллегория, если понимать ее буквально, говорит об этом вполне определенно: «праведный верою жив будет» [2. Послание к Римлянам. 1:17], но «испытывайте самих себя, в вере ли вы» [2. 2-е послание к Коринфянам. 13:5]. Сама постановка вопроса «в вере ли вы?» допускает отрицательный ответ. Соответственно, есть основания для верификации: «испытайте, исследуйте». Если ответ будет отрицательным, то вы, поскольку человек «верою жив», соответственно, уже не живы, хотя возможно еще и «носите имя» верующего. С чего же начинается радикальное сомнение Декарта? Сидя в печи, он задается вопросом: а существую ли я? Но уже в Апокалипсисе, особенно в контексте апостольских посланий, мы видим прообраз этого первого шага картезианских сомнений. Поэтому неудивительно, что у кого-нибудь из читателей после прочтения Апокалипсиса могут возникнуть вполне картезианские вопросы: «ты уверен в том, что ты жив?», «почему ты в этом уверен?», «а жив ли ты в данный момент?».

Блаженный Августин, критикуя академиков, писал: «Не соглашаясь с тем, что они живут, они якобы предостерегают себя от ошибки» [4. С. 821]. Следовательно, слушатели академии Платона не только ставили вопрос: «а живу ли я?», но и обосновывали отказ ответа на него. На этот же вопрос своей формой изложения наталкивает и упомянутый отрывок Откровения Иоанна Богослова. Это, конечно, может казаться совпадением. Но так ли это? Одной из доктрин платонизма является учение, берущее свое начало еще от Гераклита, – учение о Логосе. Однако идеей Логоса оперирует и

Евангелие от Иоанна: «В начале было Слово [о logos]» [2. От Иоанна святое благовествование. 1:1]. Как повествует в своей «Исповеди» Августин, в книгах платоников он прочел неопровержимые доказательства, хотя и другими словами, что «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». По его мнению, платоники учили тому же, чему и первый стих первой главы Евангелия от Иоанна, однако, например, того, что «Слово стало плотью и обитало с нами» (13-й и 14-й стихи той же главы Евангелия от Иоанна), он у них не нашел [5. С. 627–628]. Таким образом, Августина можно понять в том смысле, что излагая христианское учение о теофании, апостол Иоанн оперирует платонизмом еще до Климента Александрийского и Оригена, а его Евангелие, не соглашаясь с Платоном полностью, тем не менее отчасти говорит на платоновском языке.

И действительно, в синоптических Евангелиях Логос не упоминается ни разу и гипотетически эта идея могла отсутствовать и у Иоанна. Почему же она присутствует? Конечно, можно заметить, что общим местом евангельских толкований является тезис о том, что Евангелия дополняют друг друга, и если у Марка, Матфея и Луки Логос не упоминается, то только потому, что он появится у Иоанна. Однако главная тема Евангелия от Иоанна – божественная природа Иисуса Христа, в данном вопросе обычно согласны и православные, и католические, и протестантские теологи. Если первые три Евангелия больше говорят о человеческой природе Христа, то Евангелие от Иоанна дополняет их тем, что говорит о Христе как о Боге. В любом другом фрагменте Нового Завета, где Христос называется Богом, о Логосе не говорится. Для того чтобы сказать, что ожидаемый евреями Мессия является первопричиной, обязательно говорить также, что Он есть Слово. Это обстоятельство наталкивает на вывод, что в Евангелии Логос это не столько доктрина, сколько язык, наличие которого было обусловлено тем историческим контекстом, в котором находился адресат.

Появившиеся в первом веке христиане распространяли свое учение как среди иудеев, так и среди язычников. Израильяне же считали себя избранным народом и не занимались прозелитизмом. Однако влияние эллинизма было столь велико, что даже иудейские верования были адаптированы под античную культуру. За два столетия до создания новозаветных текстов появляется греческий перевод Торы, или Пятикнижия Моисеева, – Септуагинта. А в первом веке Филон Александрийский посредством платонизма систематизирует идеи ветхозаветного откровения, излагает их в умозрительной форме. И если даже не заинтересованные в миссионерской деятельности иудеи были вынуждены изложить свои верования на языке эллинов, то тем более аналогичным образом необходимо было поступать и христианам, проповедь которых изначально носила глобальный характер, поэтому они были особенно заинтересованы в том, чтобы их идеи адекватно интерпретировались. Вследствие этой заинтересованности возникала потребность говорить на языке, понятном для язычников, – на языке, который оперировал понятными и знакомыми идеями, на языке, который своими интертекстуальными связями вызывал бы соответствующий ассоциативный ряд. Уже в Книге Деяний

упоминается о споре апостола Павла со стоиками и эпикурейцами [2. Деяния святых Апостолов. 17:18]. И тот же апостол Павел, например, пишет, что для него смерть – приобретение [2. Послание к Филиппийцам. 1:21], а это почти дословная цитата из платоновской «Апологии Сократа» [6. С. 111] (хотя здесь вновь следует вспомнить о мысли Августина: говоря временами на языке Платона, Новый Завет полностью со знаменитым философом не соглашается, – в самом деле, для Павла смерть – приобретение отнюдь не по тем же причинам, что для платоновского Сократа). Проповедь же в ареопаге Павел начал с похвалы язычникам: за их набожность и почитание неизвестного Бога, которому они установили алтарь [2. Деяния святых Апостолов. 17:22–23]. Однако индусы также почитают «неизвестного Бога», о чем свидетельствует один из гимнов «Ригведы» (X, 121), причем этот неведомый Бог объявляется демиургом [7]. Очевидно, что если бы Павел знал об этом и находился не в ареопаге, а в ашраме, то индусам смог бы сказать то же самое, что и эллинам. Однако в этом случае он воспринимался бы не как мыслитель, цитирующий античных философов и говорящий на языке платонизма, но как мыслитель, цитирующий Веды и говорящий на языке веданты и мимансы.

Приведем один из примеров того, что христианское мировоззрение, как и любое другое, можно излагать на языках самых различных философских школ: в Библии на китайском языке «В начале было Слово» переведено как «В начале было Дао». При этом в Большой советской энциклопедии, например, говорится о сходстве Логоса и Дао [8. С. 609], а энциклопедия «История философии» вообще определяет идею Дао, помимо прочего, через Логос [9. С. 286]. Получается, что переводчики, вольно или невольно, увидели в Евангелии античный Логос. Ведь и про Дао кто-либо, подобно Августину, мог бы сказать, что читал книги даосов и увидел там, хотя и другими словами, что «В начале было Дао», но что «Дао стало плотью» – не нашел.

Дуализм Лао-Цзы несовместим с библейским монотеизмом, но, тем не менее, христианские богословы ссылаются на упомянутый перевод и даже утверждают невозможность альтернативного ему варианта, чтобы продемонстрировать те сложности, с которыми сталкивается экзегетика [10. С. 17]. Если бы Логос Иоанна являлся неотъемлемой составляющей догматического богословия, то подобное было бы невозможно. Однако поскольку это возможно, мы утверждаем, что главной причиной, по которой Логос оказался в Евангелии от Иоанна, является исторический контекст, в котором находился адресат. Следовательно, если в Новом Завете встречаются нарочитые апелляции к тезисам и идеям платонизма, то, вероятно, отнюдь не случайно и заметная параллель между ангелом из Апокалипсиса (которому говорится, что он не живет) и платониками (которые сомневаются, что они живут). Тем более что в том же Апокалипсисе Иоанн упоминает о гностической секте николаитов [2. Откровение Иоанна Богослова. 2:6, 15]. А у гностиков, и в особенности их александрийской ветви, платонизм был одной из главных составляющих, которая лежала в основе учения. Радикальное сомнение, как это видно из упоминания Авгу-

стина, провозглашалось ради того, чтобы не впасть в ошибку. И весьма вероятно, что мы имеем дело с очередной реминисценцией, цель которой была в том, чтобы показать, что христианам никогда нельзя быть уверенными в своем духовном состоянии, и лишь подумав, что соответствует идеалам христианской этики, они всегда могут совершить ошибку или, говоря по-церковному, впасть в прелесть, подобно николаитам, принимая свою духовную смерть за духовную жизнь. Иными словами, о радикальном сомнении напоминает намеренно, чтобы использовать его как инструмент, позволяющий посеять максимально возможные сомнения и даже неверие в принципиальную достижимость этического идеала и тем самым призвать к постоянной рефлексии своих действий. И на наш взгляд это напоминание достигает своей цели не только среди знатоков платонизма.

Согласно теории П. Бурдые, индивид, существуя в определенной социальной среде, приобретает формируемую ею систему представлений и предрасположенностей – габитус. А мыслительные продукты габитуса, будучи лимитированы историческими и социальными условиями, не позволяют создавать что-либо невиданно новое или же просто механически воспроизводить изначально заданное [11. С. 108]. Даже если не соглашаться с этой теорией в целом (а она имеет многочисленные эмпирические подтверждения), все же нельзя не признать очевидность, а также обоснованность той мысли, что исторические и социальные условия в известной степени как ограничивают, так и стимулируют творчество. И если теория Бурдые верна хотя бы отчасти, то картезианское *cogito*, по крайней мере в имплицитном виде, должно иметь свое место в той социальной среде, где находился Картезий.

Как известно, Декарт обучался в иезуитском колледже Анжу, где изучению богословия отводилось три года [12. С. 185], и это изучение не могло сводиться к простому штудированию положительно изложенных догматов. Дело в том, что орден иезуитов являлся одной из основных движущих сил Контрреформации. В миссионерской деятельности, как и в деятельности просветительской, – а следует заметить, что граница между этими, казалось бы, различными сферами деятельности у иезуитов всегда была очень размыта, – так вот, в данных видах деятельности успехи ордена были столь впечатляющи, что, например, в 1820 г. император Александр I даже подписал указ о закрытии учреждений иезуитами учебных заведений, а также о высылке самих иезуитов за пределы Российской империи [13. С. 149]. Прозелитизм в учебных заведениях обуславливался уставом, в соответствии с которым учащихся воспитывали верными последователями католической церкви, которые должны быть способны противостоять распространению ересей, прежде всего распространению протестантизма. Данный устав был принят в 1599 г. и действовал до 1832 г. [14. С. 256]. Иными словами, в России при Александре I иезуиты обучали по тем же лекалам, что и во Франции при Декарте. Следовательно, цели и методы, послужившие причиной для негативной реакции Александра, в той или иной степени, были восприняты и Декартом. То есть и Декарт посредством весьма эффективной методологии

воспитывался католиком, способным противостоять идеям протестантизма.

Протестантизм континентальной Европы лютеранами и реформатами не исчерпывался. Широкий резонанс в обществе также имело движение анабаптистов. Богословие последних было теснейшим образом связано с их социальными взглядами. Требование крещения в сознательном возрасте мотивировалось необходимостью свободы выбора. А стремление к этой свободе, доведенное до логического конца, выросло в протест и даже прямое выступление против существующих социальных институтов. Санкционировать данное выступление можно только объявив существующие институты антихристианскими. Так как католическая церковь поддерживала существующий порядок, то и она была объявлена антихристианской. Поскольку же, согласно Библии, сатанинские силы проникнут в церковь перед апокалиптическими событиями [2. 2-е послание к Фессалоникийцам. 2:1–4], среди анабаптистов были распространены эсхатологические настроения. В частности, М. Гофман предсказывал Второе пришествие Христа в 1533 г. [15. С. 221]. Но о Втором пришествии говорится главным образом в Откровении Иоанна Богослова. И чтобы делать подобные предсказания (а лейтмотивом Реформации был лютеровский призыв «*Sola Scriptura*»), необходима соответствующая экзегетика Откровения. Именно на толковании Откровения основывали свои пророчества о конце света и Втором пришествии старообрядцы, И. Ньютон, адвентисты, свидетели Иеговы... Но нет и более удачной возможности, как постфактум, после предсказания, наглядно указать на несостоятельность анабаптистской экзегетики Откровения и противопоставить ортодоксальную интерпретацию данной книги, согласно которой римский первосвященник вовсе не является антихристом. Вот лишь один из поводов для изучения книги Откровения, коих у схоластов, создававших свои построения на фундаменте библейских постулатов, а также иезуитов, активно полемизировавших с протестантизмом и готовивших себе *преемников*, было великое множество.

Помня о том, что Бурдые пишет о предрасположенностях, обуславливаемых влиянием социальной среды, следует заметить, что в среде иезуитов Декарту, очевидно, привили любовь не только к занятиям математикой. Б. Рассел пишет, что, уезжая в Голландию, Декарт взял с собой немного книг, но, тем не менее, среди них труды Аквината и Библию [16], что нельзя объяснить иначе как особым отношением к этой книге, ведь после развития книгопечатания в относительно либеральных Нидерландах без труда можно было приобрести даже католическую версию Библии с неканоническими книгами. А значит, так же, как С. Яки выдвинул теорию о том, что Декарт почерпнул основания для своей философии, изучая книги XVI в. и познакомившись с творчеством Буридана, мы можем выдвинуть теорию о том, что *cogito ergo sum* сформировалось вследствие размышлений, навеянных некоторыми фрагментами Библии и, в частности, Откровения. Только у Яки остается неучтенным то обстоятельство, что Картезий считал мыслителей прошлого, скорее, помехой в понимании настоящего [17. С. 253]. Он

лишь вскользь упоминает о Сократе, сомневаясь во всем и во всех, никогда не обращается к авторитету схоластов, да и принципы М. Монтеня находит неудовлетворительными и углубляет их.

В пользу генезиса *cogito* из книг Нового Завета говорит изоморфизм, который усматривается при сопоставлении логики библейского текста и картезианского представления о мышлении. Как мы уже указывали, в Библии верификация наличия духовной жизни основывается на ауторефлексии: «испытывайте самих себя». И лишь до тех пор, пока индивид размышляет и контролирует свое состояние, он может, образно говоря, не просто «носить имя», но и быть живым. Единовременная медитация никак не решает проблему. Декарт говорит практически о том же самом, но не в переносном, а в буквальном смысле: «Я есмь, я существую – это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие» [18. С. 23]. «Словом *мышление* я объемяю все то, что существует в нас таким образом, что мы непосредственно это осознаем. Так, все действия воли, интеллекта, воображения и чувств суть мысли» [19. С. 127]. У Сократа Декарт мог заимствовать лишь методическое сомнение, но не его преодоление. В Библии же, которую он цитирует мимоходом (как, впрочем, мимоходом упоминает и Сократа), но со знанием дела [18. С. 5–6] и которую, уезжая, он берет с собой, в этой самой Библии содержится практически готовое, пракартезианское решение.

Можно, однако, возразить, что Декарт сомневается в своем существовании, а в Библии, с ее идеей вечного

воздаяния, смерть не означает прекращение деятельности сознания и решения проблемы существования там просто априори быть не может. Однако, во-первых, Библия повествует не только о рае и аде, но и о ветхозаветном *шеоле*, поэтому с бессознательным состоянием смерть ассоциируется и вследствие чтения Библии (см. напр.: [2. Книга Екклесиаста, или Проповедника. 9:10]). Во-вторых, если говорить об иудеях, то учение о рае и аде распространялось, когда их антропологические взгляды еще не оформились и были далеки от единства (см.: [2. От Марка святое благовествование. 12:8; Деяния святых Апостолов. 23:8]). В-третьих, Новый Завет обращается и к язычникам, а среди них есть, например, отрицающие индивидуальное бессмертие последователи Аристотеля. Соответственно, постулируя вполне определенную эсхатологическую концепцию, новозаветные авторы не игнорируют религиозные убеждения потенциальных единоверцев, а, как мы уже заметили выше, умело оперируют ими.

Конечно, версия, согласно которой Декарт, читая Библию и, возможно, сам того не сознавая, пришел к *cogito*, выглядит не очень убедительно. Однако, как мы продемонстрировали, она исторически и логически возможна. А значит, мнимой оказывается проблема совмещения радикального сомнения и веры в догматы, например католической церкви, чему Декарт и является примером. Религиозное мировоззрение не только может интерполировать радикальное сомнение, но и выступать в сознании адептов в качестве его творца. Таким образом, сомнение имеет универсальный онтологический статус и не табуируется религиозным сознанием.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асмус В.Ф. Декарт. М.: Наука, 1984. 310 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1988. 1376 с.
3. Рид Д. Ответы Свидетелям Иеговы. Тема за темой. URL: <http://askforbiblie.by.ru/forjw/reedanswer/ra01.htm>
4. Августин Блаженный. Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви // Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат. Минск: Харвест, 1999. С. 806–881.
5. Августин Блаженный. Исповедь // Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат. Минск: Харвест, 1999. С. 517–804.
6. Платон. Апология Сократа // Платон. Сочинения: в 3 т. / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса; пер. с древнегр. М.: Мысль, 1968. Т. 1. С. 81–112.
7. Ригведа X, 121. К неизвестному богу / пер. Т.Я. Елизаренковой. URL: http://kirsoft.com.ru/freedom/KSNews_979.htm
8. Аверинцев С.С. Логос // Большая советская энциклопедия: в 30 т. / гл. ред. А.М. Прохоров. 3-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1973. Т. 14. С. 609.
9. Грицанов А.А. Дао // История философии: энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. С. 286.
10. Кураев А., диакон. Протестантам о Православии. М.: Изд-во московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1999. 267 с.
11. Бурдые П. Практический смысл / пер. с фр. А.Т. Бикбова, К.Д. Вознесенской, С.Н. Зенкина, Н.А. Шматко; отв. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.
12. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1996. Т. 3. 736 с.
13. Чуркина И.В. Иезуиты в России // Вопросы истории. 1996. № 10. С. 144–149.
14. История педагогики и образования. От зарождения воспитания в первобытном обществе до конца XX в.: учеб. пособие для педагогических учебных заведений / под ред. А.И. Пискунова. М.: ТП «Сфера», 2001. 512 с.
15. Переkreщенцы // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза – И.А. Ефрона: в 82 т. М.: Терра, 1992. Т. 45. С. 220–222.
16. Рассел Б. История западной философии. URL: <http://psylib.org.ua/books/rassb01/txt48.htm>
17. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / пер. с франц. Г.Г. Слюсарева // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 250–296.
18. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 3–72.
19. Декарт Р. Ответ на Вторые возражения / пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 104–134.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 20 февраля 2012 г.