
ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

Я. А. Слинин

АНТИЧНЫЙ СКЕПТИЦИЗМ И ФИЛОСОФЫ НОВОГО ВРЕМЕНИ*

Аннотация: В статье рассматривается влияние пятнадцати тропов античных скептиков на идеи Декарта и других философов Нового времени.

Ключевые слова: Скептицизм, догматизм, Р. Декарт, методическое сомнение, очевидность, Дж. Беркли, И. Кант.

Abstract: The article deals with the fifteen tropes of the Greek sceptics and their influence on the ideas of Descartes and certain other philosophers of New Ages.

Keywords: Scepticism, dogmatism, Descartes, methodical doubt, evidence, Berkeley, Kant.

1

В «Рассуждении о методе» Рене Декарта мы находим следующую формулировку его знаменитого *cogito ergo sum*: «И заметив, что истина *Я мыслю, следовательно, я существую* столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии»¹.

Видим, что в эту формулировку включено высказывание «самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать». Является ли это чисто литературным приемом, и Декарт включил в нее это высказывание для того, чтобы укрепить в сознании читателей убеждение в непререкаемости первого принципа искомой философии? Или же он имел в виду какие-то конкретные и определенные предположения скептиков? И о каких скептиках идет тут речь? О просто недоверчивых людях или о представителях античного скептицизма?

Не приходится сомневаться в том, что с античным скептицизмом, равно как и со всеми другими направлениями античной и средневековой философии Декарт был хорошо знаком. В том же «Рассуждении о методе» он сообщает: «А между тем я учился в одной из самых известных школ в Европе и полагал, что если есть на земле где-

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ, грант № 11-03-00601а.

¹ Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 269.

© Я. А. Слинин, 2012

нибудь ученые люди, то именно там они должны быть. Я изучал там все, что изучали другие, и, не довольствуясь сообщаемыми сведениями, пробегал все попадавшиеся мне под руку книги, где трактуется о наиболее редкостных и любопытнейших науках. Вместе с тем я знал, что думают обо мне другие, и не замечал, чтобы меня считали ниже моих соучеников, среди которых были и те, кто предназначался к занятию мест наших наставников»².

Но одно дело — знать о чем-то в общем и целом, а другое — изучать что-либо специально и затем использовать изученное в своей работе. Так вот, если рассмотреть «Рассуждение о методе» под интересующим нас углом зрения, то создается впечатление, что в то время, когда Декарт его писал, сочинения, в которых излагается античный скептицизм, были у него под рукой.

Какие это сочинения? Они всем известны. В первую очередь это два обширных трактата Секста Эмпирика, посвященные скептицизму и только ему: «Три книги Пирроновых положений» и «Против ученых». Довольно большой раздел о скептиках имеется и в сочинении Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов».

Анализ текста «Рассуждение о методе» показывает, что суждения французского философа, предшествующие тем строкам, в которых сформулирован первый принцип искомой им философии, имеют много общего с тем, что говорится об учении скептиков в произведениях Секста Эмпирика и Диогена Лаэртского. Буквального совпадения, конечно, нет. И по духу философствования Декарт не скептик. Пирроновы положения он принимает лишь как предварительные, как подводящие к искомой им новой философии. Посмотрим, как он с ними обходится.

Декарт начинает с сообщения о том, что ему удалось найти метод, позволяющий «отыскивать истину в науках». Мы читаем: «Однако не побоюсь сказать, что, по моему мнению, я имел счастье с юности ступить на такие пути, которые привели меня к соображениям и правилам, позволившим мне составить метод, с помощью которого я могу, как мне кажется, постепенно усовершенствовать мои знания и довести их мало-помалу до высшей степени, которой позволяет достигнуть посредственность моего ума и краткий срок жизни. С помощью этого метода я собрал уже многие плоды, хотя в суждении о самом себе стараюсь склоняться более к недоверию, чем к самомнению»³.

Для того, чтобы соблюсти надлежащие приличия, Декарт заявляет, что не намерен никому навязывать свой метод. Он просто хочет рассказать читателям о том, в чем этот метод состоит и как он к нему пришел. Впрочем, он надеется на то, что кому-нибудь из них его метод все-таки придется по вкусу и будет применяться для отыскания истины в науке. «Таким образом, — пишет Декарт, — мое намерение состоит не в том, чтобы научить здесь методу, которому каждый должен следовать, чтобы верно направлять свой разум, а только в том, чтобы показать, каким образом старался я направить свой собственный разум»⁴.

² Там же. С. 252.

³ Там же. С. 251.

⁴ Там же. С. 252.

Что же побудило Декарта начать поиски своего собственного метода, который позволил бы успешно отыскивать истину в науках? А вот что: «Я с детства был вскормлен науками, и так как меня уверили, что с их помощью можно приобрести ясное и надежное познание всего полезного для жизни, то у меня было чрезвычайно большое желание изучить все эти науки. Но как только я окончил курс учения, завершаемый обычно принятием в ряды ученых, я совершенно переменял свое мнение, ибо так запутался в сомнениях и заблуждениях, что, казалось, своими стараниями в учении достиг лишь одного: все более и более убеждался в своем незнании»⁵.

Сказанное здесь Декартом полностью совпадает с основным положением скептиков, гласящем, что ни одна наука не дает достоверного знания. Обоснованию этого положения целиком посвящен трактат Секста Эмпирика «Против ученых», состоящий из одиннадцати книг. В нем ставятся под вопрос выводы всех наук, существовавших в античное время. Его содержание составляют книги, озаглавленные так: «Против грамматиков», «Против риториков», «Против геометров», «Против арифметиков», «Против астрологов», «Против музыкантов», «Против логиков», «Против физиков», «Против этиков». Критику античных наук находим и в трактате Секста Эмпирика «Три книги Пирроновых положений».

Впрочем, несмотря на то, что Декарт пришел к скептическому заключению относительно достоверности научных знаний, он продолжал заниматься науками. В «Рассуждении о методе» мы читаем: «Но все же я весьма ценил упражнения, которыми занимаются в школах»⁶. Он посвятил много времени изучению древних языков, «высоко ценил красноречие и был влюблен в поэзию»⁷. Особенно ему нравилась математика, почитал он и богословие.

Но когда дело дошло до философии, скепсис с новой силой овладел сознанием Декарта: «О философии скажу одно: видя, что в течение многих веков она разрабатывается превосходнейшими умами и, несмотря на это, в ней доныне нет положения, которое не служило бы предметом споров и, следовательно, не было бы сомнительным, я не нашел в себе такой самонадеянности, чтобы рассчитывать на больший успех, чем другие. И, принимая во внимание, сколько относительно одного и того же предмета может быть разных мнений, поддерживаемых учеными людьми, тогда как истинным среди этих мнений может быть только одно, я стал считать ложным почти все, что было не более чем правдоподобным»⁸.

То, что сказано здесь Декартом о философии, восходит ко второму тропу древних скептиков, основанному «на разнице между людьми».

Вспомним о том, что тропами у скептиков именуется способы, путем которых осуществляется воздержание от суждения по поводу тех или иных выдвигаемых догматиками утверждений. В первой книге Секста Эмпирика «Три книги Пирроновых положений» приводятся десять тропов «более древних скептиков» и пять тропов «младших скептиков». Эти же тропы обсуждаются и Диогеном Лаэртским в девятой

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 253.

⁸ Там же. С. 254.

книге его упомянутого выше сочинения. Если первые десять тропов приписываются самому Пиррону и его ближайшим ученикам (IV–III вв. до н. э.), то последние пять, по свидетельству Диогена, добавлены последователями Агриппы (I в. н. э.).

О первых десяти тропех Секст Эмпирик пишет так: «Они следующие: первый основывается на разнообразии живых существ, второй — на разнице между людьми, третий — на различном устройстве органов чувств, четвертый — на окружающих условиях, пятый — на положениях, промежутках и местностях, шестой — на примесях, седьмой — на соотношениях величин и устройствах подлежащих предметов, восьмой — на том, относительно чего, девятый — на постоянной или редкой встречаемости, десятый — на различных способах суждения, обычаях, законах, баснословных верованиях и догматических предположениях»⁹.

Что касается последних пяти тропов, то они таковы: «Младшие же скептики учат только следующим пяти способам воздержания от суждения: первый говорит о разноречивости, второй — об удалении в бесконечность, третий — о том, относительно чего, четвертый — о предположении и пятый — о взаимодоказуемости»¹⁰.

Излагая второй троп древних скептиков, Секст Эмпирик говорит, в частности, следующее: «В самом деле, мы будем доверять либо всем людям, либо некоторым; если всем, то мы будем как братья за невозможное, так и принимать противоположности; если же некоторым, то пусть нам скажут, с кем нам надо соглашаться. Платоник будет говорить, что с Платоном, эпикуреец — с Эпикуром, и соответственно все прочие. И таким образом, вражду между собой без определенного решения, они снова приведут нас к воздержанию от суждения»¹¹.

Видим, что у Секста Эмпирика говорится (пусть, другими словами) то же самое, что сказано Декартом о философии.

Скептическое заключение Декарта о философии подтвердило его убеждение в том, что и другие науки не приводят к достоверным выводам: «Далее, что касается других наук, то, поскольку они заимствуют свои принципы из философии, я полагал, что на столь слабых основаниях нельзя построить ничего прочного»¹².

И тут Декарт оказывается в затруднительном положении: неужели он теперь будет вынужден, вслед за скептиками, воздержаться от суждения по поводу всех выдвигаемых философией и другими науками истин?

Что касается скептиков, то для них воздержание от суждения (ἐποχή) является вполне приемлемым и даже желательным результатом исследования. Более того, со скептической точки зрения, это тот результат, к которому, возражая против положений догматиков, всякий скептик обязан стремиться. Ведь учение античных скептиков — не столько логика и не столько физика: главной в нем является этическая составляющая. Скептик философствует ради того, чтобы достигнуть определенной цели в жизни. В чем же состоит для скептика эта цель? Она состоит в том, чтобы обрести невозмутимость (ἀταραξία). Невозмутимость же влечет за собой благораз-

⁹ Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1976. С. 215.

¹⁰ Там же. С. 239.

¹¹ Там же. С. 225.

¹² Декарт. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 254.

умие (σωφροσύνη) по отношению к тому, что скептик вынужден испытывать в своей жизни.

Вот что пишет по этому поводу Секст Эмпирик: «До сих пор мы говорим, что цель скептика — невозмутимость в вещах, подлежащих нашему мнению, и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем. Ибо как только он начал заниматься философией, имея в виду судить о кажущихся образах и постигать, какие из них истинны и какие ложны, таким образом, чтобы при этом остаться невозмутимым, он впал в равносильное противоречие; не будучи в состоянии рассудить это, он воздержался от суждения. За воздержанием же последовала случайно невозмутимость в том, что подлежит мнению. Ибо кто высказывает мнение, что нечто само по своей природе прекрасно или дурно, постоянно смущается; и когда нет налицо того, что ему кажется прекрасным, он считает, что его терзает то, что по своей природе дурно, и он гонится за тем, что ему кажется хорошим. Овладев же им, он приходит в состояние еще большего смущения как от того, что безрассудно и неумеренно превозносится, так и от того, что, опасаясь перемены, он делает все, чтобы не потерять то, что ему кажется хорошим. Тот же, кто не имеет определенного суждения о том, что хорошо или дурно по природе, как не бежит от него, так и не гонится за ним напряженно, почему и остается невозмутимым»¹³. И далее: «Мы не думаем, однако, что скептик вообще не подвергается никаким тягостям, но, говорим мы, он несет тягости в силу вынужденных состояний; мы признаем, что он испытывает иногда холод и жажду и другое тому подобное. Но обыкновенные люди охвачены при этом двояким состоянием: самим ощущением и не меньше еще тем, что они считают эти состояния по природе дурными. Скептик же, отказываясь от предположения, что каждая из этих вещей дурна по самой природе, отстраняет их от себя с большим спокойствием, чем другие. Вследствие этого мы говорим, что цель скептика — невозмутимость в том, что подлежит мнению, и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем»¹⁴.

Декарт, однако, не может целиком и полностью согласиться со всей этой идеологией скептицизма. Увы, он — человек совсем не такого склада, какой наличествует у описываемых Секстом Эмпириком скептиков. Декарт, правда, не против невозмутимости, умеренности и благоразумия, но такого человека, как он, не может привести к ним воздержание от суждения. Когда он впадает в «равносильное противоречие», то ему отнюдь не хочется воздержаться от суждения и на этом успокоиться; его охватывает непреодолимое желание так или иначе разрешить это противоречие, приложить все силы к тому, чтобы докопаться до истины. Такие люди, как Декарт, не любят воздерживаться от суждения. Если они встречаются с «равносильными противоречиями», то это вовсе не успокаивает их и не делает их невозмутимыми. Наоборот, любая встреча с такого рода противоречиями вызывает у них сильнейшее беспокойство и настоятельную потребность это противоречие устранить. Вот как характеризует себя Декарт: «Я же всегда имел величайшее желание различить истинное от ложного, чтобы лучше разбираться в своих действиях и уверенно двигаться в этой жизни»¹⁵.

¹³ Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 212–213.

¹⁴ Там же. С. 213.

¹⁵ Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 255.

Но как различить истинное от ложного в условиях, когда ни одна наука не дает достоверных знаний, а мнения самых уважаемых философов так разноречивы? От этого затруднения Декарт попытался избавиться самым решительным образом. Он осмелился, ни на кого не оглядываясь, самостоятельно приступить к выработке нового метода, который позволил бы ему успешно отыскивать истину в науках: «По этим соображениям я не мог выбрать никого, чьи мнения я должен был бы предпочесть мнениям других, и оказался как бы вынужденным сам стать своим руководителем»¹⁶.

Декарт приступил к делу. Сначала он попробовал воспользоваться тем, что до него уже было сделано другими: «Будучи моложе, я изучал немного из области философии — логику, а из математики — анализ геометров и алгебру — эти три искусства, или науки, которые, как мне казалось, должны были служить намеченной мною цели»¹⁷.

Однако выяснилось, что в методическом отношении все эти три искусства несостоятельны, и Декарту пришлось создавать искомый метод самому: «Но, изучив их, я заметил, что в логике ее силлогизмы и большинство других правил служат больше для объяснения другим того, что нам известно, или, как искусство Луллия, учат тому, чтобы говорить, не задумываясь, о том, чего не знаешь, вместо того чтобы познавать это. Хотя логика в самом деле содержит немало очень верных и хороших правил, однако к ним примешано столько вредных и излишних, что отделить их от этих последних почти так же трудно, как извлечь Диану или Минерву из куска необработанного мрамора. Что касается анализа древних и алгебры современников, то, кроме того, что они относятся к предметам весьма отвлеченным и кажущимся бесполезными, первый всегда так ограничен рассмотрением фигур, что не может упражнять рассудок, не утомляя сильно воображение; вторая же настолько подчинилась разным правилам и знакам, что превратилась в темное и запутанное искусство, затрудняющее наш ум, а не в науку, развивающую его. По этой причине я и решил, что следует искать другой метод, который совмещал бы достоинства этих трех и был бы свободен от их недостатков. И подобно тому как обилие законов нередко дает повод к оправданию пороков и государство лучше управляется, если законов немного, но они строго соблюдаются, так и вместо большого числа правил, составляющих логику, я заключил, что было бы достаточно четырех следующих, лишь бы только я принял твердое решение постоянно соблюдать их без единого отступления»¹⁸.

Далее в «Рассуждении о методе» следуют знаменитые Декартовы правила:

«Первое — никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т. е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению.

Второе — делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить.

¹⁶ Там же. С. 259.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 259–260.

Третье — располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу.

И последнее — делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено»¹⁹.

Целенаправленное применение сформулированных французским философом правил сыграло в дальнейшем важную роль в деле отыскания истины в науке. Наряду с таблицами присутствия и отсутствия Френсиса Бэкона, четыре правила Декарта составили ядро методологии Большой (или «галилеевской», как ее нередко называют) науки Нового времени.

Последние три правила имеют, если можно так выразиться, чисто технический характер. Их мы оставим в стороне.

Что касается первого правила, то оно имеет фундаментальное философское значение. Перед нами не просто правило научного метода: перед нами критерий истины, которым намерен руководствоваться сам Декарт и которым он предлагает руководствоваться всем тем, кто за ним последует. Декарт предлагает считать истинным только то, что очевидно, что «никоим образом не может дать повод к сомнению». Это и есть формулировка того критерия, который намеревается в дальнейшем использовать французский философ для того, чтобы «научиться различать истинное от ложного». Не нужно следовать ничьему мнению, нужно каждое положение исследовать самому. Каждое философское, каждое научное положение должно быть проверено лично самим исследователем на предмет того, очевидно оно или нет. Истинным и являются те и только те положения, которые очевидны и несомненны. На этом стоит Декарт.

Здесь мы обязаны вспомнить о том, что очевидность явно или неявно принимали в качестве критерия истины и многие античные философы. В частности, не кто иной, как скептики, провозглашали, что очевидность является единственно возможным критерием истины. Они решительно отклоняли предъявляемые им обвинения в том, что они отрицают всё и вся. Они заявляли, что не отрицают ни одну из очевидных и несомненных истин. Только относительно того, что неочевидно, они воздерживаются от суждения. У Секста Эмпирика читаем: «Пирроник же не признает ничего неочевидного»²⁰. А очевидные истины всякий пирроник признает, и конкретные примеры таких истин Секстом Эмпириком приводятся.

Их примеры имеются и в «Рассуждении о методе». Однако прежде чем перейти к конкретным примерам несомненных и очевидных истин, давайте, во-первых, констатируем, что признание очевидности единственно возможным критерием истины не является неким неожиданным нововведением в философию, осуществленным Декартом, а во-вторых, рассмотрим, каким путем шла мысль Декарта после того, как он сформулировал правила своего метода.

И тут мы снова встречаемся с теми понятиями, с которыми сталкивались, когда говорили об античном скепсисе. Речь идет о невозмутимости, умеренности и благо-

¹⁹ Там же. С. 260.

²⁰ Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 210.

разумии в житейских делах. Декарт тоже рассуждает о невозмутимости, умеренности и благоразумии. Однако если для скептика все это являлось целью его жизни, то для Декарта — это всего лишь средство для того, чтобы спокойно работать. Согласно Декарту, лишь тот, кто невозмутим и ведет умеренный и благоразумный образ жизни, способен продуктивно философствовать и заниматься научной деятельностью. При этом французский философ настаивает на том, что воздержание от суждения — во все не единственный путь, ведущий к невозмутимости, умеренности и благоразумию. Для того чтобы достигнуть всего этого, достаточно составить некоторые житейские правила и в течение всей жизни стараться твердо и неуклонно их соблюдать.

В связи с этим есть смысл обратить внимание на один из тропов древних скептиков. У Секста Эмпирика он является десятым, а у Диогена Лаэртского он значится под пятым номером.

Секст Эмпирик характеризует его так: «Десятый троп, наиболее связанный с вопросом нравственности, есть тот, который находится в зависимости от поведения, обычаев, законов, баснословных верований и догматических положений»²¹.

У Диогена Лаэртского о нем говорится следующее: «Пятый исходит из воспитания, законов, веры в предания, народных обычаев и ученых предубеждений. Сюда относятся сомнения о прекрасном и безобразном, об истинном и ложном, добром и злом, о богах, о становлении и гибели всех видимостей. В самом деле, одно и то же для одних справедливо, для других несправедливо, для одних добро, для других зло»²².

Декарт полностью согласен с той характеристикой человеческого общежития, которая дается в этом тропе древних скептиков. В человеческом обществе царит полная неопределенность. В состоянии неопределенности продолжал оставаться и Декарт, несмотря на то, что метод, позволяющий приступить к поискам достоверных начал философии и конкретных наук, был уже в его распоряжении. Но для того чтобы эти начала найти, нужно было время и нужны были условия, способствующие успеху поисков. Декарт пишет: «Но, приняв во внимание, что начала наук должны быть заимствованы из философии, в которой я пока еще не усмотрел достоверных начал, я решил, что прежде всего надлежит установить таковые. А поскольку это дело важнее всего на свете, причем поспешность или предубеждение в нем опаснее всего, я не должен был спешить с окончанием этого дела»²³. И вот, «чтобы не быть нерешительным в действиях, пока разум обязывал меня к нерешительности в суждениях, и чтобы иметь возможность прожить это время как можно более счастливо, я составил себе наперед некоторые правила морали — три или четыре максимы, которые охотно вам изложу»²⁴.

Каковы же декартовы максимы?

«Во-первых, повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии, в которой, по милости божией, я был воспитан с детства, и руководствуясь во всем остальном наиболее умеренными и чуждыми крайностей мнениями, сообщая выработанными самыми благоразумными людьми, в кругу которых мне пред-

²¹ Там же. С. 236–237.

²² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 386.

²³ Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 262.

²⁴ Там же. С. 263.

стояло жить. Не придавая с этого времени никакой цены собственным мнениям, так как я собирался их все подвергнуть проверке, я был убежден, что лучше всего следовать мнениям наиболее благоразумных людей. Несмотря на то, что благоразумные люди могут быть и среди персов, китайцев, так же как и между нами, мне казалось полезнее всего сообразоваться с поступками тех, среди которых я буду жить... Между многими мнениями, одинаково распространенными, я всегда выбирал самые умеренные, поскольку они и наиболее удобные в практике, и, по всей вероятности, лучшие, так как всякая крайность плоха, а также и для того, чтобы в случае ошибки менее отклоняться от истинного пути, чем если бы я, выбрав одну крайность, должен был перейти к другой крайности»²⁵.

Видим, что, как и скептики, Декарт предпочитает всякого рода крайностям умеренность и благоразумие. Однако достигает он их не при помощи тотального воздержания от суждения, а волевым усилием, предписывая себе для пользы дела быть всегда умеренным и всегда следовать тому, что советуют благоразумные люди.

Что касается еще одной максимы Декарта, то мы читаем: «Моим вторым правилом было оставаться настолько твердым и решительным в своих действиях, насколько это было в моих силах, и с не меньшим постоянством следовать даже самым сомнительным мнениям, если я принял их за вполне правильные... Так как житейские дела часто не терпят отлагательств, то несомненно, что если мы не в состоянии отличить истинное мнение, то должны довольствоваться наиболее вероятным. И даже в случае, если мы между несколькими мнениями не усматриваем разницы в степени вероятности, все же должны решиться на какое-нибудь одно и уверенно принимать его по отношению к практике не как сомнительное, но как вполне истинное по той причине, что были верны соображения, заставившие нас избрать его. Этого оказалось достаточно, чтобы избавить меня от всяких раскаяний и угрызений, обыкновенно беспокоящих совесть слабых и колеблющихся умов»²⁶.

Далее Декарт пишет: «Третьим моим правилом было всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, изменять свои желания, а не порядок мира и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мысли и что после того, как мы сделали все возможное с окружающими нас предметами, то, что нам не удалось, следует рассматривать как нечто абсолютно невозможное»²⁷.

Нужно иметь в виду, что в третьей максиме идет речь только о бытовых, житейских желаниях, о желаниях, касающихся окружающих нас предметов. Если бы судьба попыталась возбранить французскому философу заниматься философией, попыталась помешать ему отыскивать истину в науках, то он без колебаний вступил бы в борьбу с ней и приложил все силы к тому, чтобы победить ее. Кстати сказать, если мы обратимся к биографии Декарта, то увидим, что судьба, и в самом деле, неоднократно чинила препоны его философской и научной деятельности, но он ни разу ей не поддавался и всегда твердо и решительно противостоял ее козням.

Если организовать жизнь в соответствии с перечисленными тремя максимами, то, по мнению Декарта, можно будет, не торопясь, приступить к осуществлению того

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. С. 264.

²⁷ Там же. С. 264–265.

проекта, который он задумал, заняться тем делом, которое «важнее всего на свете»: «Наконец, в завершение этой морали я решил рассмотреть различные занятия людей в этой жизни, чтобы постараться выбрать лучшее из них. Не касаясь занятий других, для себя я решил, что нет ничего лучшего, как продолжать те дела, которыми я занимаюсь, т. е. посвятить всю мою жизнь совершенствованию моего разума и подвигаться, насколько буду в силах, в познании истины по принятому мною методу»²⁸.

2

Утвердившись в сформулированных им правилах поведения, Декарт приступил к систематическим размышлениям. Размышления потребовали немалого количества времени: «Целых девять лет я ничем иным не занимался, как скитался по свету, стараясь быть более зрителем, чем действующим лицом, во всех разыгрывавшихся передо мною комедиях. По поводу каждого предмета я размышлял в особенности о том, что может сделать его сомнительным и ввести нас в заблуждение, и между тем искоренял из моего ума все заблуждения, какие прежде могли в него закрасться»²⁹.

Видим, что размышления Декарта приняли скептический характер, однако их целью было вовсе не тотальное воздержание от суждения, к чему стремились античные скептики. Как мы уже не раз говорили, скептицизм Декарта имел методический и временный характер: целью французского мыслителя было постараться таким способом обнаружить очевидные и несомненные истины, каковые можно было бы сделать достоверными началами наук. Он пишет: «Но я не подражал, однако, тем скептикам, которые сомневаются только для того, чтобы сомневаться, и притворяются пребывающими в постоянной нерешительности. Моя цель, напротив, заключалась в том, чтобы достичь уверенности и, отбросив зыбучие наносы и пески, найти твердую почву»³⁰.

Долголетние размышления Декарта не были бесплодными: «Впрочем, эти девять лет протекли прежде, чем я принял какое-либо решение относительно трудностей, служащих обычно предметом споров между учеными, и начал обдумывать основания новой философии, более достоверной, чем общепринятая»³¹. С тем, какое решение он принял относительно оснований новой философии, более достоверной, чем прежняя, Декарт тут же знакомит нас.

Он начинает так: «С давних пор я заметил, что в вопросах нравственности иногда необходимо мнениям, заведомо сомнительным, следовать так, как если бы они были бесспорны. Об этом уже было сказано выше. Но так как в это время я желал заняться исключительно разысканием истины, то считал, что должен поступить совсем наоборот, т. е. отбросить как безусловно ложное все, в чем мог вообразить малейший повод к сомнению, и посмотреть, не останется ли после этого в моих воззрениях чего-либо уже вполне несомненного»³².

²⁸ Там же. С. 265.

²⁹ Там же. С. 266.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 267.

³² Там же. С. 268.

Перед нами идея знаменитого декартовского методического сомнения: нужно усомниться во всем, в чем можно усомниться в надежде на то, что все-таки останется что-то, в чем усомниться невозможно.

Далее в «Рассуждении о методе» следует воплощение этой идеи в жизнь, т. е. дается описание применения метода сомнения к конкретному материалу: сначала перечисляется все то, в чем усомниться можно, а затем говорится о том, в чем усомниться нельзя.

Остановимся вначале на первом этапе процедуры методического сомнения, на том, в чем усомниться можно: «Таким образом, поскольку чувства нас иногда обманывают, я счел нужным допустить, что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется; и поскольку есть люди, которые ошибаются даже в простейших вопросах геометрии и допускают в них паралогизмы, то я, считая и себя способным ошибаться не менее других, отбросил как ложные все доводы, которые прежде принимал за доказательства. Наконец, принимая во внимание, что любое представление, которое мы имеем в бодрствующем состоянии, может явиться нам и во сне, не будучи действительностью, я решился представить себе, что все когда-либо приходившее мне на ум не более истинно, чем видения моих снов»³³.

Видим, что Декарт делит все, что позволяет подвергнуть себя сомнению, на три части. Для того, чтобы дать названия этим частям, давайте возьмем слова из декартовского текста: 1) чувства, 2) доказательства, 3) сновидения.

Привлекает внимание то, что Декарт говорит обо всех трех частях сомнительного очень кратко, не вдаваясь ни в какие детали. Фактически Декарт просто упоминает о чувствах, доказательствах и сновидениях, полагая, что читатель немедленно согласится с тем, как французский философ характеризует их в двух словах. Не потому ли так поступил Декарт, что у него, как мы предположили выше, были перед глазами тексты, где излагается учение скептиков? Ведь у Секста Эмпирика, да и у Диогена Лаэртского, весьма и весьма пространно говорится о том, о чем у Декарта сказано кратко. Французский философ посчитал излишним подробно излагать то, что давным-давно известно.

В самом деле, обсуждению вопроса об обманчивости наших чувств посвящено изрядное количество тропов древних скептиков. Так, например: «Пятый троп говорит о зависимости от положения, расстояний и мест; в зависимости от чего одни и те же предметы кажутся различными; например, одна и та же колоннада, если глядеть на нее с двух концов, кажется суживающейся, а если глядеть с середины — повсюду ровной; один и тот же корабль кажется издали маленьким и неподвижным, а вблизи — большим и движущимся; одна и та же башня издали кажется круглой, вблизи же — четырехугольной. Так бывает в зависимости от расстояний; в зависимости же от мест пламя светильника кажется тусклым на солнце и ярким в темноте; одно и то же весло кажется преломленным в воде и прямым на суше, и яйцо, пока оно в птице, является мягким, а на воздухе — твердым, и моча рыси, находясь в животном, является влажной, а на воздухе — твердой, и коралл мягким — в море и твердым — на воздухе, и звук кажется иным, возникая в свирели, и иным — во флейте, и иным —

³³ Там же.

просто на воздухе. И в зависимости от положений одна и та же картина, отклоненная назад, кажется гладкой, а наклоненная вперед — имеющей углубления и выступы. Шеи голубей кажутся различного цвета в зависимости от различных наклонов»³⁴. Далее: «Шестой троп находится в зависимости от примесей... По крайней мере наш собственный цвет иначе представляется в горячем воздухе, иначе в холодном, и мы не могли бы сказать, каков наш цвет по природе, а только то, как он созерцается нами вместе с каждой из этих примесей. И один и тот же звук кажется иным в соединении с редким воздухом, и иным в соединении с густым, и ароматы опьяняют в бане и на солнце гораздо более, чем на холодном воздухе, и тело, окруженное водой, по весу легче, а окруженное воздухом — тяжелее»³⁵.

О разное чувственных данных говорится и в седьмом тропе: «Седьмым тропом мы обозначали тот, который касается отношений величины и устройства подлежащих предметов... Например, оскребки рога козы, созерцаемые просто и без составления, кажутся белыми, а в составе рога являются черными. Точно так же и опилки серебра сами по себе кажутся черными, в сложении же с целым они представляются белыми. Части тэнарийского камня, будучи отшлифованы, кажутся белыми, а в сложении с полной совокупностью — желтыми. И песчинки, отделенные друг от друга, кажутся жесткими, собранные же в кучу они производят мягкое ощущение. И чемерица, если принимать ее тонко растертой и вспененной, производит удушье, но этого не происходит, если она грубо размолота. Вино, употребленное в меру, укрепляет нас, а выпитое с излишком, расслабляет тело. Подобно тому и пища оказывает различное действие, смотря по отношению величины: часто, по крайней мере, принятая в слишком большом количестве, она разрушает тело несварением и состоянием, близким холере»³⁶.

Пятый, шестой и седьмой тропы древних скептиков привлекают наше внимание к тому, что показания наших чувств изменяются вместе с изменением внешних условий, в которых происходит восприятие того или иного предмета. В разных ситуациях наши чувства по-разному характеризуют одни и те же вещи. При этом остается открытым вопрос о том, в каких ситуациях они характеризуют их правильно, а в каких — неправильно. Как же можно доверять чувствам, которые так себя ведут?

В третьем тропе древних скептиков вопрос ставится более фундаментально: могут ли вообще наши чувства правильно характеризовать воспринимаемые вещи? Третий троп — это «тот, который основывается на разнице в ощущениях»³⁷. Вот что в нем говорится: «Что и ощущения различаются между собой, это вполне ясно. Например, картины имеют углубления и возвышения на глаз, но не на ощупь. Мед некоторым кажется сладким на вкус, но неприятным на вид. Поэтому невозможно сказать, сладок ли он действительно, или неприятен. То же и относительно мира: оно ласкает обоняние, но претит вкусу. Так как смола эвфорбия тяжело действует на глаза и безвредна для других частей тела, то мы не будем в состоянии сказать, безвредна ли она дей-

³⁴ Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 231.

³⁵ Там же. С. 232.

³⁶ Там же. С. 233–234.

³⁷ Там же. С. 225.

ствительно для тела по присущей ей природе, или вредна. Точно так же и дождевая вода полезна для глаз, а дыхательное горло и легкие грубеют от нее так же, как от оливкового масла, смягчающего, однако, верхний слой кожи. Далее, прикосновение ската к конечностям заставляет их цепенеть, а на другие члены оно действует безболезненно. Поэтому нам нельзя будет говорить, каковой является по своей природе каждая из этих вещей, а можно только сказать, какой она каждый раз кажется»³⁸.

Заключительная фраза приведенного отрывка представляет собой очень четкую и очень ясную формулировку одной из самых фундаментальных философских проблем. В этой фразе содержится также столь же ясное и столь же четкое решение этой проблемы, предлагаемое скептиками. Проблема состоит в следующем: таковы ли по своей природе вещи, какими мы их воспринимаем? Поведение наших ощущений, примеры которого приводятся в данном и других тропах, заставляет заподозрить, что вещи вовсе не таковы, какими они нам являются, однако категорически утверждать последнего нельзя. Таково предлагаемое скептиками решение данной проблемы, которая — понятное дело — была известна философам и до них.

То, что их решение является правильным, древние скептики подкрепляют следующим рассуждением, находящимся в том же третьем тропе: «Каждое из доступных нашему ощущению явлений производит на нас многообразное впечатление. Так, например, яблоко представляется гладким, благоуханным, сладким и желтым. Поэтому не ясно, имеет ли оно на самом деле только эти качества, или оно однокачественно и кажется разнообразным только в силу разнообразного устройства органов ощущения, или имеет еще больше качеств, чем нам кажется, но некоторые из них не производят на нас впечатления. Что оно однокачественно, следует заключить из того, что мы раньше говорили о пище, принимаемой телами, о воде, принимаемой деревьями, и о воздухе, проходящем через флейты, свирели и тому подобные инструменты. Ибо и яблоко может быть единообразным, но казаться разнообразным в зависимости от разнообразия органов, посредством которых происходит восприятие. Что же касается того, что яблоко может иметь больше качеств, чем нам кажется, то мы здесь рассуждаем так. Представим себе кого-нибудь, имеющего от рождения чувство осязания, запаха и вкуса, но не слышащего и не видящего. Такой человек будет думать, что вообще нет ничего видимого или слышимого, а только существуют те три рода качеств, которые он может воспринять. Таким образом, допустимо, что и мы, имеющие только пять чувств, воспринимаем лишь те из качеств яблока, которые мы способны воспринять. Возможно, однако, что существуют и другие качества, подлежащие другим органам ощущения, которыми мы не обладаем, вследствие чего и не воспринимаем ощущаемого ими... Но, однако, если допустимо, что яблоко обладает только теми качествами, которые, как кажется, мы можем воспринять, или еще большим количеством качеств, или, наоборот, у него нет даже тех качеств, которые подлежат нашим чувствам, то нам будет не ясно, каково же яблоко. То же рассуждение имеет силу и о других воспринимаемых чувствами предметах»³⁹.

³⁸ Там же. С. 225–226.

³⁹ Там же. С. 226–227.

Будем считать, что приведенных нами текстов скептиков достаточно для иллюстрации декартовского тезиса об обманчивости наших чувств.

Перейдем теперь к тезису Декарта о несостоятельности доказательств. Как и об обманчивости чувств, о несостоятельности доказательств у скептиков говорится весьма много и подробно. В качестве повода для того, чтобы отбросить «все доводы, которые прежде принимал за доказательства», Декарт берет тот факт, что люди допускают паралогизмы «даже в простейших вопросах» его любимой геометрии. Так вот, в состоящем из одиннадцати книг трактате Секста Эмпирика «Против ученых» имеется пространная книга «Против геометров». В этом трактате имеется также книга «Против арифметиков». В одной из них содержится обстоятельная и вездливая критика геометрических доказательств, а в другой — арифметических.

При этом скептики не ограничиваются критикой конкретных доказательств, имеющих в тех или иных отдельных науках. У них есть общая концепция несостоятельности доказательства как такового. Чтобы с ней познакомиться, мы должны будем обратиться к пяти тропам младших скептиков.

Мы уже приводили их выше: «Младшие же скептики учат только следующим пяти способам воздержания от суждения: первый говорит о разноречивости, второй — об удалении в бесконечность, третий — о том, относительно чего, четвертый — о предположении и пятый — о взаимодоказуемости»⁴⁰.

Секст Эмпирик следующим образом раскрывает содержание каждого из пяти тропов: «Троп, вытекающий из разноречивости, тот, по которому мы познаем существование неразрешимого спора об обсуждаемой вещи и в жизни, и у философов, вследствие чего мы не можем выбрать или отвергнуть что-либо и приходим к воздержанию от суждения. Тропом удаления в бесконечность мы называем тот, при котором мы утверждаем, что все, приводимое в доказательство обсуждаемой вещи, требует другого доказательства, и то, в свою очередь, другого и так до бесконечности, так что мы, не зная, откуда начать обоснование, воздерживаемся от суждения. Тропом “относительно чего”, как мы сказали, называется тот, при котором подлежащая вещь кажется нам той или иной по отношению к судящему и созерцаемому вместе, но мы воздерживаемся от суждения, какова она по природе. Троп предположения есть тот, когда, избегая удаления в бесконечность, догматики исходят из чего-нибудь такого, чего они не обосновывают, но желают принять его просто и без доказательств только в силу уступки. Троп взаимодоказуемости возникает тогда, когда долженствующее служить подтверждением исследуемой вещи нуждается во взаимном от нее подкреплении, и тогда мы, не имея возможности взять ни одно из них для доказательства другого, воздерживаемся от суждения об обоих»⁴¹.

У Диогена Лаэртского пять тропов младших скептиков идут сразу за десятью тропами древних и описываются следующим образом: «Таковы эти десять способов. Впрочем, последователи Агриппы добавляют к ним еще пять: от разногласия, от продолжения в бесконечность, от связи, от предположения, от взаимности. Способ от разногласия прилагается ко всякому разысканию, философскому или обычному, и по-

⁴⁰ Там же. С. 239.

⁴¹ Там же. С. 239–240.

казывает, как много в нем спорного или смутного. Способ от продолжения в бесконечность не позволяет обосновывать исследование, потому что каждое обоснование требует в свою очередь обоснования, и так до бесконечности. Способ от связи говорит, что всякая вещь воспринимается не сама по себе, а в связи с другими, поэтому все они непознаваемы. Способ от предположения заключается в том, что человек считает возможным принимать простейшие предметы за достоверные сами по себе и не требовать для них обоснования; но это пустое дело, потому что кто-нибудь другой всегда может допустить противоположное. Способ от взаимности применяется тогда, когда то, что нужно для обоснования исследуемого предмета, само нуждается в обосновании, например, когда обосновывают существование каналов в органах чувств существованием истечений от предметов, хотя последние в свою очередь требуют для своего обоснования, чтобы существовали каналы в органах чувств»⁴².

Если сравнить тропы младших с тропами древних скептиков, то выяснится следующее. Первый троп младших скептиков включает в себе все тропы древних, за исключением того, который значится у Секста Эмпирика восьмым, а у Диогена Лаэртского — десятым. Этот последний в большей или меньшей степени соответствует третьему тропу младших скептиков. Второй, четвертый и пятый тропы младших скептиков не находят себе соответствия среди тропов древних скептиков. Как раз они, взятые в совокупности, и нацелены на то, чтобы показать, что никакое доказательство не способно дать никаких достоверных результатов.

Необходимо отметить, что то, о чем говорится в этих трех тропах, не является изобретением скептиков. То, о чем в них говорится, рассматривал во «Второй аналитике» еще Аристотель, старший современник Пиррона, причем рассматривал как что-то давно известное, давно обсуждаемое в философских кругах.

Обратимся ко «Второй аналитике»: «Некоторые считают, что нет знания, так как для этого необходимо знать первые посылки, другие же — что знание возможно, но что для всего есть доказательство»⁴³. Первая из этих философских позиций описывается далее следующим образом: «В самом деле, те, кто предполагает, что вообще нет никакого знания, считают, что доказательство вело бы в бесконечность, ибо нельзя последующее знать на основании предшествующего, для которого нет первых посылок (в чем они правы, ибо пройти бесконечное невозможно)»⁴⁴.

Видим, что сказанное здесь Аристотелем целиком и полностью соответствует тому, что сказано во втором тропе младших скептиков. И надо подчеркнуть, что Аристотель безоговорочно соглашается с тем, что тут говорится: «Они правы, ибо пройти бесконечное невозможно».

Далее мы читаем: «Если же на чем-то останавливаются и начала существуют, то они неизвестны, так как для них нет доказательства, в чем, по их мнению, только и состоит знание»⁴⁵. То, что сказано здесь, соответствует тому, что говорится в четвертом тропе младших скептиков, тропе предположения.

⁴² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречения знаменитых философов. С. 387–388.

⁴³ Аристотель. Вторая аналитика. I 3, 72b 5–6.

⁴⁴ Там же. I 3, 72b 7–11.

⁴⁵ Там же. I 3, 72b 11–12.

И вот как выглядит позиция тех философов, которые считают, что нет никакого знания, в конечном счете: «Если же первые посылки знать невозможно, то и вытекающее из них невозможно знать ни в безусловном, ни в собственном смысле, а лишь на основании предположения, что они имеются»⁴⁶.

Точка зрения скептиков очень напоминает позицию, описанную здесь Аристотелем. У Секста Эмпирика легко найти высказывания, весьма похожие на только что озвученные Аристотелем. Например, в «Трех книгах Пирроновых положений» мы можем прочесть, что «желающий предпочитать одни представления другим будет пробовать невозможное. В самом деле, если он выскажется просто и без доказательства, то не будет внушать доверия; если же он захочет воспользоваться доказательством, то, называя его ложным, уничтожит сам себя; если же он назовет его правильным, то с него потребуют доказательства, что оно правильно, а это доказательство в свою очередь потребует другого, потому что и оно должно быть правильным, и так до бесконечности. Устанавливать же бесконечные доказательства невозможно»⁴⁷.

Для того чтобы поточнее выяснить соотношение точки зрения скептиков и позиции, описанной Аристотелем, нам нужно определиться со смыслом слова «знание». Если иметь в виду знание в самом широком смысле слова, то скептик никогда не сказал бы, что «нет знания», потому что, как уже упоминалось выше, пирроник хотя и не признает ничего неочевидного, зато признает все очевидное. Если же под знанием понимать только теоретическое, только рациональное знание, только такое, с каким мы встречаемся, например, в области геометрии и арифметики, а именно оно, судя по всему, и подразумевается Аристотелем, то описанная им философская позиция представляет собой не что иное, как составную часть скептицизма.

Аристотель, как мы помним, описывает не только ее, но и еще одну философскую позицию. Перейдем теперь к ней. Мы читаем: «Другие согласны, что знание имеется, а именно, что имеется знание только через доказательство. Но ничто, мол, не мешает, чтобы для всего было доказательство, ибо доказательство можно вести по кругу, т. е. одно можно доказать из другого и обратно»⁴⁸. Аристотель решительно восстает против тех, кто считает возможным пользоваться доказательствами по кругу: «А что по кругу вообще нельзя доказывать, — это ясно, так как доказательство следует вести из предшествующего и более известного. Ведь невозможно, чтобы одно и то же для одного и того же было в одно и то же время и предшествующим и последующим»⁴⁹.

Нет никаких сомнений в том, что сказанное здесь Аристотелем по поводу второй из описываемых им философских точек зрения, полностью согласуется с тем, что говорится в пятом тропе младших скептиков.

Итак, мы видим, что Аристотель предвосхитил второй, четвертый и пятый тропы младших скептиков. Все то, о чем говорится в этих тропах, ему было известно не хуже, чем им.

При этом он целиком и полностью принимает все то, о чем идет речь во втором и в пятом тропах. Но Аристотель — не скептик, он — догматик. Расхождение между

⁴⁶ Там же. I 3, 72b 13–15.

⁴⁷ Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 231.

⁴⁸ Аристотель. Вторая аналитика. I 3, 72b 15–18.

⁴⁹ Там же. I 3, 72b 25–27.

ним и скептицизмом возникает в поле действия четвертого тропа младших скептиков. Если, с точки зрения скептиков, все то, что берется без доказательства, является предположением, то Аристотель настаивает на том, что отнюдь не все принимаемое без доказательства представляет собой предположение. У него мы читаем: «Мы же утверждаем, что не всякое знание доказывающее, а знание непосредственных начал недоказуемо. И очевидно, что это необходимо так, ибо если необходимо знать предшествующие посылки, т. е. те, из которых исходит доказательство, — останавливаются же когда-нибудь на чем-нибудь непосредственном, — то это непосредственное необходимо недоказуемо. А потому мы говорим так: есть не только наука, но и некоторое ее начало, благодаря которому нам становятся известными определения»⁵⁰.

Что же это за «начало науки»? В той же «Второй аналитике» Аристотель разъясняет нам, что оно собой представляет: «Так как из состояний мысли, которыми мы постигаем истину, одни всегда истинны, а другие допускают ошибки (например, мнение и рассуждение), наука же и нус всегда истинны; так как, далее, кроме нуса, нет другого рода познания, который превосходил бы науку точностью, начала же доказательства более известны, чем доказательства, а всякая наука опирается на доводы, то не может быть науки о началах; а так как только нус может быть истиннее, чем наука, то он будет иметь своим предметом начала; это видно также из того, что доказательство не может быть началом доказательства, а потому и наука не может быть началом науки. Таким образом, если помимо науки не имеем никакого другого рода истинного познания, то началом науки будет нус»⁵¹.

Таким образом, область состояний нашей мысли делится на две части. Одна из них содержит предположения, мнения и основанные на них рассуждения. Такие состояния мысли могут быть и ошибочными. Другая из упомянутых частей включает в свой состав состояния мысли, поставляемые наукой и нусом. Эти состояния мысли всегда истинны. Нус (ум, разум) является началом науки, он постигает истину непосредственно. Наука же представляет собой совокупность знаний, получаемых при помощи доказательств из тех изначальных истин, которые нус постигает непосредственно.

Будучи, как и Аристотель, догматиками, стоики тоже делят область состояний нашей мысли надвое. Вот что пишет о стоиках Секст Эмпирик в трактате «Против ученых»: «Поскольку остается еще стоическое мнение, скажем сейчас же и о нем. Итак, эти мужи утверждают, что критерием истины является постигающее представление»⁵². И далее: «Из истинных представлений одни постигающи, другие нет. Непостигающие те, которые случаются у кого-нибудь соответственно аффекции... Постигающим же представлением является то, которое вылепливается и запечатлевается с формы реально существующего и в соответствии с реально существующим, каковое представление не могло бы возникнуть со стороны несуществующего реально»⁵³.

Ясно, что постигающие представления стоиков приблизительно соответствуют аристотелевским истинам нуса и науки, а непостигающие — тому, что Аристотель именует мнениями и рассуждениями.

⁵⁰ Там же. I 3, 72b 19–24.

⁵¹ Там же. II 19, 100b 6–15.

⁵² Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1976. С. 107.

⁵³ Там же. С. 110–111.

Аристотель и стоики — это лишь отдельные представители догматического образа мысли. За исключением самих себя, скептики считают вообще всех философов догматиками. Какой же отпор дают скептики догматикам?

Если вернуться к Аристотелю, то скептики, конечно, не отрицают, что мы, наряду с чувствами, обладаем и нусом, но они не согласны с тем, что «состояния мысли», им вызываемые, всегда истинны, безошибочны и очевидны. По мнению скептиков, разум, как и чувства, всегда может ошибиться, и поэтому любую истину разума мы имеем право подвергнуть сомнению точно так же, как мы подвергаем сомнению показания наших чувств, наши мнения и основанные на мнениях рассуждения. По мнению скептиков, нет ни одного надежного средства, позволяющего отличить истины нуса и науки от простых мнений и предположений, с точки зрения их достоверности и безошибочности.

В этом плане на мельницу скептиков льет воду и сам Аристотель, так как нигде явным образом не указывает ни на какое конкретное положение как на всегда истинное и добытое при помощи нуса. Можно догадываться, что таковыми он считает исходные истины геометрии и арифметики. Но скептики не признают истины геометрии и арифметики очевидными. Как мы уже упоминали, в трактате Секста Эмпирика «Против ученых» имеются книги, именуемые «Против геометров» и «Против арифметиков». Каждая из этих книг начинается с критики изначальных принципов соответствующей науки. Этим скептики надеются дискредитировать и всю соответствующую науку в целом. Так, например, в начале книги «Против геометров» мы читаем: «Если же перейти к дальнейшему, то мы выставим учение, что самые принципы их науки оказываются ложными и неубедительными... Поэтому если после дискредитирования принципов уже не могут двинуться с места и отдельные доказательства, то мы выскажем то, что относится к этим *принципам*»⁵⁴.

То же самое и со стоиками. Скептики отказываются признавать постигающие представления очевидными. Они считают также, что стоики не способны предъявить ни одного надежно действующего средства, позволяющего отличить постигающие представления от непостигающих, с точки зрения их достоверности.

Итак, несмотря ни на какие ухищрения догматиков, скептики остаются убежденными в том, что любое высказанное без доказательства положение есть просто предположение, не более того. Это означает, что если положение высказано без доказательства, то оно может быть более или менее правдоподобным, более или менее достоверным, но оно никогда не будет достоверным полностью и безоговорочно, никогда не будет очевидным. Это значит, что ему всегда можно противопоставить его отрицание, которое будет обладать точно такой же степенью правдоподобия, точно такой же степенью достоверности, что и оно. Так, если я бездоказательно утверждаю, что А, то вы столь же бездоказательно имеете право заявить, что не-А. И так как ни вы, ни я никакими доказательствами не пользуемся, то возникает противоречивая ситуация типа «стрижено — брито». В результате, ни я, ни вы не сможем настоять на своем и вынуждены будем воздержаться от суждения о том, что же все-таки имеет место на самом деле: А или не-А.

⁵⁴ Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 147.

Если мое А является началом какого-нибудь рассуждения, то все то, что получается в результате этого рассуждения, будет не более правдоподобным, не более достоверным, чем А. Если же вы начнете рассуждать, исходя из не-А, то все то, что у вас получится, будет не более правдоподобно и не более достоверно, чем само не-А. Теперь, если мы сопоставим друг с другом ваше рассуждение и мое, то они нейтрализуют друг друга с тем же успехом, с каким нейтрализуют друг друга А и не-А.

То, о чем мы говорим, широко используется скептиками для опровержения любого утверждения догматиков, любого их рассуждения. Скептиками даже сформулировано общее правило: «Всякому рассуждению противостоит равное». Вот развернутая формулировка этого правила: «Каждому рассуждению, мною исследуемому, которое устанавливает что-нибудь догматически, противостоит, как мне кажется, другое рассуждение, устанавливающее что-нибудь догматически и равное ему в отношении достоверности и недостоверности»⁵⁵.

Применение данного правила является у скептиков стандартным приемом опровержения изначальных принципов всех наук и всех логических следствий этих принципов. Приведем пример применения этого правила в области, почитаемой как Декартом, так и Аристотелем — геометрии.

В книге «Против геометров» из трактата «Против ученых» констатируется, что слово «предпосылка» имеет три различных смысла и что в геометрии это слово используется только в одном из них: «Наконец, в третьем смысле мы называем предпосылкой отправной пункт доказательств, который является постулированием предмета для того или иного построения... В этом виде и геометры принимают свою предпосылку, желая доказывать то или иное геометрически»⁵⁶.

Далее мы читаем: «Вследствие этого сейчас же нужно сказать, что если принимающие что-либо на основе предпосылки без доказательства удовлетворяются для ее подтверждения только простым высказыванием, то можно спросить их о следующем, используя такого рода заключение. Именно, допущение чего-либо на основе предпосылки является или крепким и прочным в смысле достоверности, или недостоверным и бессильным. Но если оно крепко, то окажется достоверным и прочным также и принятое на основе предпосылки противоположное допущение, так что мы утвердим противоречивое. А если оказывается недостоверной предпосылка у того, кто принимает противоположное на основе голой предпосылки без доказательства, то недостоверной окажется она и здесь, так что мы не сможем утверждать ни того, ни другого из них. Следовательно, на основе предпосылки нельзя ничего принимать»⁵⁷.

Закончим на этом обзор того, что сказано у скептиков в пользу тезиса Декарта о несостоятельности доказательств.

Нам осталось остановиться на третьей части всего того, что, по Декарту, ведет нас к сомнению. Тут речь идет о глобальном сомнении в истинности всего нашего как чувственного, так и ментального опыта на основании того, что, как обнаружил Декарт, «сон никогда не может быть отличен от бодрствования с помощью верных

⁵⁵ Там же. С. 248.

⁵⁶ Там же. С. 144–145.

⁵⁷ Там же. С. 145.

признаков»⁵⁸. Если так, то, как он говорит, все, в бодрствующем состоянии «когда-либо приходившее мне на ум, не более истинно, чем видения моих снов»⁵⁹.

Эта проблема отнюдь не нова. У скептиков о ней тоже говорится. Она рассматривается древними скептиками в четвертом тропе, причем рассматривают они ее в весьма широком контексте.

Что это за четвертый троп древних скептиков? «Это так называемый троп об обстоятельствах, причем под обстоятельствами мы разумеем распределение состояний. Проявление этого тропа мы усматриваем в вопросе о естественном и противоестественном, бодрствовании и сне в зависимости от возраста, от движения или покоя, от ненависти или любви, от недоедания или сытости, от опьянения или трезвости, от предшествующих состояний, от смелости или боязни, от огорчения или радости»⁶⁰.

Видим, что скептики рассматривают бодрствование и сон как определенные разновидности человеческих состояний. Для скептиков бодрствование и сон стоят в одном ряду с прочими разновидностями состояний, в которых могут находиться люди. И анализ вопросов, связанных с этими разновидностями, начинается в четвертом тропе отнюдь не с бодрствования и сна: «Например, в состоянии естественном и неестественном предметы воспринимаются неодинаково: безумным и одержимым кажется, что они слышат богов, а нам нет. Равным образом они часто говорят, что воспринимают запах от смолы гуттаперчевого дерева и розмарина или чего-то подобного и так далее, в то время как мы этого не ощущаем. И одна и та же вода, если полить ее на воспаленные тела, кажется кипятком, а для нас теплой. И одно и то же платье кажется лимонно-желтым тем, у кого глаза налиты кровью, а мне нет. И один и тот же мед мне кажется сладким, а страдающим желтухой горьким. Если же кто-нибудь скажет, что примесь некоторых соков вызывает необычные представления от подлежащих предметов у людей, находящихся в противоестественном состоянии, то мы ответим: ведь и здоровые люди имеют перемешанные соки; поэтому возможно, что эти соки могут сделать так, что внешние предметы, будучи такими по природе, какими они кажутся людям, находящимся, как говорят, в так называемом неестественном состоянии, все-таки кажутся иными здоровым людям»⁶¹.

Приведенный текст показывает, что сказанное Декартом относительно бодрствования и сна было скептикам известно; более того: относили они это не только к бодрствованию и сну, но и к другим состояниям, в которых могут находиться люди. А именно: в отношении «представлений о подлежащих людям предметах» нет верных признаков, с помощью которых безумие может быть отлучено от вменяемости, болезнь — от здоровья, противоестественное состояние — от естественного. Вполне возможно, что «подлежащие предметы» по природе именно таковы, какими представляются людям, находящимся в неестественном состоянии, а нормальным людям они представляются в искаженном виде.

⁵⁸ Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 17.

⁵⁹ Там же. Т. 1. С. 268.

⁶⁰ Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 227.

⁶¹ Там же. С. 227–228.

Точно так же вполне возможно, что «подлежащие предметы» такими, каковы они по своей природе, мы видим как раз во сне, а в бодрствующем состоянии воспринимаем их превратно.

Специально же о сне и бодрствовании скептики утверждают следующее: «В зависимости, далее, от сна и бодрствования рождаются различные представления, так что мы не получаем наяву тех же представлений, какие получаем во сне, и равным образом не получаем во сне тех представлений, какие имеем наяву. Поэтому бытие и небытие в этом случае возникает не просто, а в соотношении к чему-нибудь, именно ко сну или бодрствованию. Естественно, следовательно, что мы видим во сне нечто небывалое наяву, но оно не совсем небывалое: оно существует во сне точно так же, как существует явь, даже если бы ее не было во сне»⁶².

Тут говорится о том, что представления, получаемые во сне, несовместимы с представлениями, получаемыми наяву. Поэтому то, что мы видим во сне, и то, что мы воспринимаем наяву, образуют разные, несовместимые друг с другом миры. Однако миры эти устроены единообразно: то, что мы видим во сне, «существует во сне точно так же, как существует явь». При этом остается открытым вопрос о том, какое из этих существований подлинное, а какое — лишь кажущееся.

3

Итак, мы убедились в том, что скептики посвятили достаточно много времени критическому рассмотрению наших чувств, доказательств и сновидений — всех трех частей того, что, по Декарту, позволяет подвергнуть себя сомнению. Перейдем теперь ко второму этапу процедуры методического сомнения. На этом этапе говорится о том, что подвергнуть себя сомнению не позволяет.

Для того чтобы об этом сказать, Декарту не требуется много места, достаточно всего лишь двух предложений: «Но я тотчас обратил внимание на то, что в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина *Я мыслю, следовательно, я существую* столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии»⁶³.

Процедура методического сомнения привела к положительному результату: наконец-то найдена конкретная абсолютно ясная, очевидная и несомненная истина! Трудно переоценить весомость этого вклада Декарта в философию Нового времени.

Отдавая должное французскому философу, давайте все-таки снова вернемся к скептикам. Декарт как-то слишком пренебрежительно и неодобрительно о них говорит. Он говорит о каких-то их «самых сумасбродных предположениях». Однако мы до сих пор ничего сумасбродного в их высказываниях не замечали. Может быть, он, как это ни странно, разделяет не имеющие ничего общего с истиной расхожие суждения о скептиках? Например, в другом месте он пишет (мы уже приводили выше эти

⁶² Там же. С. 228.

⁶³ Декарт. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 268–269.

слова французского философа): «Но я не подражал, однако, тем скептикам, которые сомневаются только для того, чтобы сомневаться, и притворяются пребывающими в постоянной нерешительности»⁶⁴.

Действительно, еще в античные времена догматики нацепили на скептиков ярлык, гласящий, что эти последние отрицают всё и вся. И как ни старались скептики опровергнуть это превратное мнение о себе, как ни разъясняли, что не принимают не «всё и вся», а только неочевидные истины, все равно отцепить вышеупомянутого ярлыка не могли. Вышеуказанное превратное мнение о них прочно закрепилось в умах людей, продолжая бытовать и в Средние века, и в Новое время. Как видим, в этом же духе высказывается о скептиках и Декарт, причем, по правде говоря, не ясно, выражается ли в этих высказываниях то, что он на самом деле думает, или же он использует эти свои высказывания как литературный прием.

А теперь самое интересное. Декарт пишет, что открытую им истину никакие предположения скептиков не могут поколебать. Но «фишка» в том, что скептики не стали бы и пытаться ее поколебать по той причине, что она уже была им известна, и известна именно как очевидная истина, а ничто очевидное ими не отрицалось. Да, Декартова истина была известна скептикам, они ее принимали, хотя, может быть, и не ценили по достоинству. Разумеется, они выражали ее не так ясно и четко, как Декарт.

Подтвердить сказанное может следующий текст, взятый из «Трех книг Пирроновых положений» Секста Эмпирика: «Говоря, что скептик не выставляет никаких догм, мы применяем эти слова не в том значении, в каком некоторые называют (в более общем смысле) догмой всякое признание какой-либо вещи (именно скептик признает такие состояния, которым заставляет его подчиниться видимость, например, ощущая тепло или холод, он не может сказать: “Мне кажется, что я не ощущаю тепла или холода”). Нет, мы говорим об отсутствии догмы в том смысле, в каком некоторые называют этим словом “приятие какого-либо положения из неочевидного и составляющего предмет научных изысканий”. Пирроник же не признает ничего неочевидного»⁶⁵.

Во-первых, тут опровергается утверждение, гласящее, что скептики ничего не признают. Во-вторых, говорится, что ими не признается только неочевидное. И в-третьих, приводятся в качестве примеров две очевидные истины из числа тех, которые скептики охотно признают.

Что же это за истины? Вот они: «Я ощущаю тепло» и «Я ощущаю холод». Обе они очевидны: ни той, ни другой невозможно «противопоставить равное». В самом деле, если я ощущаю тепло, то как я скажу, что мне холодно? Ведь это будет явной ложью. И если мне холодно, то я самого себя никогда не смогу убедить в том, что ощущаю тепло.

Теперь посмотрим на эти истины вот с какой стороны: обе они суть не что иное, как экзemplификаты декартовского «я мыслю». Ведь декартовское «я мыслю» представляет собой определенное обобщение. В самом деле, как Декарт пишет? — «Но я тотчас обратил внимание на то, что в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рас-

⁶⁴ Там же. С. 266.

⁶⁵ Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 209–210.

суждающий, действительно существовал»⁶⁶. Строго говоря, из этого следует истина «Я сомневаюсь, следовательно, я существую». Но Декарт решил сразу сделать обобщение, и у него получилось: «Я мыслю, следовательно, я существую». Сомнение — это разновидность мысли, но такими же точно разновидностями мысли являются ощущение тепла и ощущение холода. Почему? Да потому, что слово «мысль» употребляется Декартом в весьма широком смысле. Вот что он говорит в «Размышлениях о первой философии»: «Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами»⁶⁷.

Видим, что под мыслью Декарт понимает то, что в настоящее время, чаще всего, именуется сознанием. Из приведенной цитаты следует, что у того, что Декарт называет мыслью, имеется много разновидностей. В том числе разновидностями мысли являются и различные чувства. И так как ощущение тепла и ощущение холода относятся к разряду чувств, то и они суть разновидности того, что французский мыслитель назвал мыслью. Поэтому от «Я ощущаю тепло» и от «Я ощущаю холод» с таким же успехом можно перейти к «Я мыслю», с каким Декарт перешел к нему от «Я сомневаюсь».

Что касается «Я существую», то это заключение эксплицитно не выводится скептиками из посылок «Я ощущаю тепло» и «Я ощущаю холод». Но имплицитно оно подразумевается, так как следует из этих посылок с необходимостью. Ведь очевидно, что если я ощущаю тепло, то существую, и не менее очевидно, что если я ощущаю холод, то тоже существую. Ясно, что ничто несуществующее не может ощущать ни тепла, ни холода; не может оно ни сомневаться, ни мыслить.

Итак, мы убедились в том, что Декартова истина была уже знакома скептикам, и они, как и он, считали ее очевидной.

Так, что же нового можно найти у Декарта по сравнению со скептиками? Чем он отличается от них? Прежде всего тем, что скептики считали истину, о которой мы говорим, хотя и очевидной, но весьма маловажной и не привлекающей внимания, Декарт же посчитал, что она настолько важна и фундаментальна, что ее без опасений можно принять за первый принцип его новой философии.

4

Присмотримся повнимательнее к позиции скептиков.

Мы выяснили, что, с их точки зрения, очевидные истины имеются. Но что это за истины? Это истины типа «Я существую», «Я ощущаю тепло», «Я ощущаю холод» и т. п. Какой, однако, прок в такого рода истинах, хотя все они и очевидны? Ведь все они касаются одной лишь «видимости». А кого интересует видимость? Кого интересует, что существую какой-то там я и что в данный момент я ощущаю тепло, а через некоторое время буду ощущать холод? Кого может интересовать то, что кому-то когда-то видится или кажется? Интересно не то, каким мне кажется то, что мне кажет-

⁶⁶ Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 268–269.

⁶⁷ Там же. Т. 2. С. 24.

ся, а то, каково оно само по себе, каково оно по своей природе. Последнее и составляет «предмет научных изысканий». Науку интересует не то, что я отчего-то вдруг ощущаю тепло или холод, а то, тепла или холодна по своей природе вещь, которая кажется мне теплой или холодной.

Но это последнее никогда не очевидно. Такова позиция скептиков. То, какой мне та или иная вещь в данный момент видится, всегда очевидно, но какова она на самом деле, никогда не очевидно. Как отнестись к неочевидности того, каковы вещи по своей природе? Вот тут-то и проявляется различие между догматиками и скептиками.

Как мы помним, догма — это «принятие какого-либо положения из неочевидного и составляющего предмет научных изысканий». Всякий догматик открыто принимает те или иные неочевидные положения, делая их своими догмами, причем у различных догматических школ наборы догм разные. О непримиримых разногласиях между этими школами мы упоминали выше. Что касается скептиков, то вспомним их максиму, которую мы неоднократно цитировали: «Пирроник же не признает ничего неочевидного». Это означает, что у скептика не должно быть никаких догм.

В связи с этим вспомним третий троп младших скептиков: «Тропом “относительно чего”, как мы сказали, называется тот, при котором подлежащая вещь кажется нам той или иной по отношению к судящему и созерцаемому вместе, но мы воздерживаемся от суждения, какова она по природе»⁶⁸.

Этот троп построен в строгом соответствии с вышеприведенной максимой: поскольку любое высказывание о том, какова «подлежащая вещь» по ее природе, неочевидно, постольку о том, какова она по природе, мы обязаны воздержаться от суждения.

Казалось бы, тут все ясно и понятно, но именно здесь обнаруживается, что у скептиков все-таки есть, по крайней мере, две догмы, о которых они ничего не говорят, а может быть, и не сознают, что они у них есть.

Скептики воздерживаются от суждения о том, каковы по природе «подлежащие» вещи, однако они негласно признают, что эти неведомые вещи существуют, причем существуют сами по себе, исключительно в соответствии со своей собственной природой. А ведь то, что «подлежащие» вещи существуют не только как созерцаемые или обсуждаемые нами, но и сами по себе, исключительно в соответствии со своей природой, т. е. независимо от нас, от нашего сознания, — это неочевидная истина. В самом деле, мы легко можем себе представить, что вещей как таковых, независимых от нашего суждения и созерцания, вообще нет, что никакого независимого существования исключительно в соответствии с их собственной природой у вещей нет и не было. Между тем указанную истину скептики принимают. Такова их первая негласная догма.

Этого мало: скептики принимают и ту истину, что существование исключительно в соответствии со своей собственной природой — это подлинное существование «подлежащих» вещей. Именно самостоятельное, независимое от нашего сознания существование и есть их настоящее, безусловное существование, а то, как они нам являются, как они нам кажутся и видятся, не есть их существование в собственном смысле слова. Кажимость и видимость — это, скорее, какое-то их квазисуществование.

⁶⁸ Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 240.

ние. Поэтому вполне оправдан интерес ученых к тому, как вещи существуют по своей природе, а не к тому, как они существуют в нашем восприятии их.

Такова вторая негласная догма скептиков. Ведь никак нельзя назвать очевидным положение о том, что независимое от нашего восприятия, самостоятельное существование вещей (даже если допустить, что оно имеет место) — это подлинное их существование, а то, как они нам являюся, — это лишь их «видимость». Этому положению мы всегда можем «противопоставить равное», заявив, что до той поры, пока вещи не воспринимаются нами, они остаются неполноценными, и только тогда, когда мы их воспринимаем, они приобретают окончательную завершенность и полноту, только тогда они становятся целиком и полностью самими собой.

Две указанные догмы, каковых скептики придерживаются скрытно, исповедуются всеми догматиками античного мира открыто. Упомянутые догматики убеждены в том, что «подлежащие» вещи «по природе» существуют сами по себе, а нам лишь являются. Предметом научных изысканий догматиков служит вопрос о том, каковы вещи тогда, когда они нами не воспринимаются, когда они предоставлены самим себе и существуют в своем чисто «природном» виде. Скептики отказываются отвечать на этот вопрос, воздерживаются от суждений на эту тему. Догматики же не отказываются отвечать на него, но каждый из них отвечает на него по-своему.

Надо сказать, что большинство античных догматиков не особенно доверяет показаниям наших чувств. В этом отношении они мало чем отличаются от скептиков. Есть ли хоть что-нибудь общее у того, что мы ощущаем, с тем, каковы «подлежащие» вещи сами по себе? Наиболее «либеральный» ответ на этот вопрос таков (его обсуждает Секст Эмпирик в «Трех книгах Пирроновых положений»): «Но природа, скажет кто-нибудь, соразмерила ощущение с ощущаемым»⁶⁹. Однако ответ этот слишком декларативный. Ведь для того, чтобы знать, соразмерно ощущение с ощущаемым или несоразмерно, нужно знать, что представляет собой ощущаемое само по себе, независимо от ощущения. Секст Эмпирик задает вопрос: «Но какая природа? — так надо спросить, потому что у догматиков существует такой горячий и нерешенный спор о существовании ее самой по себе»⁷⁰. До той поры, пока не решен спор о том, что представляет собой природа сама по себе, какая она, — нет смысла даже ставить вопрос о том, соразмерила она ощущение с ощущаемым или нет.

Так или иначе, но большинство античных догматиков не прибегает к услугам чувственных восприятий для того, чтобы выяснить, каковы «подлежащие» вещи сами по себе. Они пускают в ход свой разум: догмы различных философских школ, не совпадая друг с другом по содержанию, имеют между собой то общее, что по форме они представляют собой чисто умозрительные конструкции.

Как рассуждает догматик в отличие от скептика? Возьмем для примера философию Демокрита. В «Трех книгах Пирроновых положений» о ней сказано следующее: «Но и про Демокритову философию говорят, что она имеет общее со скепсисом, так как кажется, что она пользуется той же самой материей, что и мы. Говорят, что Демок-

⁶⁹ Там же. С. 227.

⁷⁰ Там же.

крит, исходя из того, что одним мед кажется сладким, а другим горьким, замечает, что он не сладок и не горек, и вследствие этого произносит скептическое восклицание: “не более!” Однако различно употребляют выражение “не более” скептики и последователи Демокрита, последние употребляют его в том смысле, что нет ни того, ни другого, мы же говорим, что не можем знать, существует ли и то, и другое, или не существует ни того, ни другого из явлений. Значит, и в этом мы различаемся; наиболее же ясно видно различие, когда Демокрит говорит: “действительно существуют атомы и пустота”. “Действительно” он говорит вместо “поистине”, а что он, говоря, будто атомы и пустота существуют поистине, отделился от нас, даже если и исходит из разноречивости видимого, — об этом, думаю я, излишне рассуждать»⁷¹.

Атомистическая концепция Демокрита имеет чисто умозрительный характер. Он и сам об этом говорит. Его атомы и пустота недоступны нашим чувствам. Но до какой степени можно доверять умозрению Демокрита? Действительно ли существуют атомы и пустота? Выше мы видели, что умозрение само по себе столь же ненадежно, сколь и чувственное восприятие. К сожалению, и ум Демокрита не смог усмотреть чего-либо всегда истинного и абсолютно достоверного. Его учение об атомах и пустоте никак нельзя назвать очевидным. В самом деле, ничто не мешает положению Демокрита «Существуют атомы и пустота» «противопоставить равное»: «Не существует ни атомов, ни пустоты», причем оба положения будут иметь одну и ту же степень достоверности.

Конкретным примером «противопоставления равного» Демокритовой концепции атомов и пустоты может служить Аристотелева физика. Аристотель, как известно, не признает существования атомов и пустоты. Он придерживается концепции существования сплошных сред, плотно соприкасающихся друг с другом, могущих смешиваться друг с другом и переходить друг в друга. Среды эти, как опять-таки всем известно, называются элементами, или стихиями, и суть огонь, воздух, вода и земля.

В качестве еще одной альтернативы учению Демокрита об атомах и пустоте может быть взята Платонова концепция строения Вселенной. Платонову концепцию некоторые комментаторы тоже зовут атомистической, однако у Платона «атомы» совсем не такие, как у Демокрита. Последний учит, что атомы отличаются друг от друга только очертанием, соприкосновением и поворотом. Они отделяются друг от друга пустотой и движутся, ударяя друг друга и ударяясь друг о друга. По Платону же, пределом деления материи являются мельчайшие частички, имеющие форму прямоугольных треугольников двух видов: одни треугольники — равнобедренные, а другие — неравнобедренные. Из этих треугольников образуются четыре разновидности мельчайших телец: одни тельца имеют форму тетраэдров, другие — октаэдров, третьи — икосаэдров и четвертые — кубов. Совокупность первых — это огонь, совокупность вторых — это воздух, совокупность третьих — вода и совокупность четвертых — земля.

Концепции Аристотеля и Платона являются такими же умозрительными, как и концепция Демокрита, при этом они ничуть не более достоверны и правдоподобны, чем

⁷¹ Там же. С. 251.

она. Ни та, ни другая, ни третья не очевидны. И поскольку, будучи неочевидными, они все-таки принимаются — одна одним, другая другим и третья третьим мыслителями, постольку они суть догмы. Каждая из этих догм противостоит другим «как равное».

Мы привели примеры догм, которые можно обнаружить в учениях трех античных философов — Демокрита, Платона и Аристотеля. Но почти все мыслители Древнего мира создавали свои умозрительные концепции строения Вселенной. Можно было бы упомянуть о концепциях Гераклита, элеатов, стоиков, Эпикура и других. Все эти концепции столь же догматичны, сколь и нами рассмотренные. В учениях античных мыслителей при желании можно найти большое количество разного рода догм, причем относиться они могут не только к области физики, но и к областям логики и этики.

Нельзя не согласиться с тем, что смысл слова «догма» имеет определенный негативный оттенок. Дело в том, что, с одной стороны, всякая догма фальшива, а с другой — навязчива. Понятно, что как то, так и другое качество могут быть оценены только негативно.

В чем состоит первое из них, хорошо показано Секстом Эмпириком в отрывке о Демокрите, который мы цитировали выше. Секст Эмпирик отмечает, что Демокрит утверждает: «Действительно существуют атомы и пустота». Фальшь догмы Демокрита заключается в том, что в ней возможное выдается за действительное. Если бы Демокрит заявил: «Возможно, существуют атомы и пустота», то все было бы в порядке. Никакой скептик не возразил бы против такого предположения. Конечно, возможно, что существуют атомы и пустота. Почему бы нет? Но, когда Демокрит говорит, что они существуют действительно, тогда он говорит уже не «по истине». Тут он ставит своей задачей «обмануть», в первую очередь себя, а затем и нас. Хотя «в глубине души» он знает, что существование атомов и пустоты всего лишь возможно, он упрямо настаивает на том, что оно действительно. Он во что бы то ни стало стремится убедить себя и нас в том, что оно действительно.

Сказанное о Демокрите распространяется на всех догматиков. Всякая догма фальшива в том смысле, что выдает возможное за действительное.

Что касается навязчивости догм, то она проявляется в том, что догматик всегда старается сделать так, чтобы как можно больше людей приняло его догму и отбросило все альтернативные. Не совсем ясно, зачем это ему нужно. Может быть, здесь действует какой-то психологический закон. Может быть, чем больше у догматика последователей, тем сильнее становится его «самообман», тем крепче становится его уверенность в том, что его учение — это не предположение, а вечная истина.

Так или иначе, но факт остается фактом: на протяжении веков каждый догматик старался всеми доступными ему средствами привлечь на свою сторону как можно больше людей. Прежде всего использовались средства убеждения: догматики пытались внедрить свои догмы в умы юношества в гимназиях и школах; они путешествовали по городам и весям, всюду проповедуя свои учения. Если убеждение не действовало на слушателей, то некоторые (но, конечно, далеко не все) из догматиков считали возможным прибегать и к силовым методам, лишь бы только навязать свои догмы людям. Если, например, удавалось сделать свое догматическое учение государственной идеологией, то можно было просто запретить подданным данного государства исповедовать другие учения, можно было запретить им критиковать государственную

идеологию, можно было запретить подданным знакомиться с какими бы то ни было учениями, за исключением санкционированного государством. Можно было установить более или менее строгие наказания за нарушение всех подобных запретов.

Надо отдать должное догматикам-философам: они сравнительно редко прибегали к силовым воздействиям. Зато религиозные деятели всех веков и народов прибегали к ним весьма часто.

Едва ли кто-нибудь станет спорить с тем, что ни одна из религиозных истин не является очевидной. Начать с того, что само существование Бога и потустороннего мира еще в древние времена подвергалось сомнению. В том, что существует окружающая нас природа (посюсторонний мир), тогда никто не сомневался; спорили лишь по поводу того, какова природа, как она устроена, что собой представляет. Но уже тогда можно было найти таких людей, которые не были уверены в том, что Бог существует, и даже таких, которые категорически утверждали, что Его нет.

В подтверждение этого можно сослаться на ветхозаветную «Книгу псалмов», где можно прочесть: «Сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”» (Пс. 13, 1; 52, 2). Значит, неверующие существовали еще в ветхозаветные времена. И речь идет, разумеется, не о клинических сумасшедших. Из контекста следует, что имеются в виду люди, которые, с точки зрения царя Давида, неправильно мыслят и в результате этого неправильно поступают: «Они развратились, совершили гнусные дела; нет делающего добро» (Там же). Решив «в сердце своем», что Бога нет, они возомнили, что некому будет воздать им за подобные бесчинства.

Получается, что существование Бога неочевидно. Получается, что, пользуясь методикой скептиков, положению «Бог есть» мы имеем право противопоставить положение «Бога нет», «равное ему в отношении достоверности и недостоверности». Если так, то всякий, кто тем не менее принимает положение «Бог есть», принимает его чисто догматически.

Коль скоро неочевидно само существование Бога, то ясно, что все суждения о том, каков Он, тоже неочевидны. Мы знаем, что этих суждений сделано очень много, они разнородны и далеко не во всем согласуются друг с другом. Разные богословы по-разному судят о Боге, и количество различных религиозных конфессий, как мы знаем, весьма велико. Понятно, что все суждения о том, каков Бог, которые принимаются определенной конфессией, становятся ее догмами.

Любая конфессия относится к своим догмам весьма и весьма ревностно. Мало того, что любая конфессия старается как методами убеждения, так и принудительно увеличить количество своих адептов, любая конфессия нетерпима к приверженцам других конфессий.

Если какой-нибудь конфессии удастся получить статус официальной религии, то она приобретает возможность применять репрессии по отношению к инакомыслящим, вплоть до физического уничтожения последних. История дает нам многочисленные примеры религиозных войн, беспощадных преследований еретиков и сектантов, жестоких пыток богоотступников в застенках, сожжение их на кострах и т. п.

Нет смысла фиксироваться на этих слишком известных и, надо надеяться, вымирающих явлениях. Нам важно отметить, что религиозные догмы имеют столь же умозрительный характер, сколь и философские. Как недоступны нашему чувственно-

му восприятию атомы и пустота, так недоступен ему и потусторонний мир. Все, что мы знаем о нем, — это плод деятельности нуса многочисленных богословов.

Подведем некоторые итоги. Мы пришли к выводу, что и античные скептики, и античные догматики исходят из того, что есть внешний по отношению к нам мир, существующий самостоятельно и независимо от нашего созерцания и нашего суждения. При этом он явлен нам, мы его созерцаем, и мы о нем судим. Однако мир сам по себе и его явление нам — это разные вещи. То, каким мир нам явлен, познается нами при помощи наших чувств и нашего ума. Что касается того, каков мир сам по себе, то мы не способны этого познать чувственным образом. Нашему чувственному восприятию недоступны вещи такими, какими они существуют сами по себе — с этим согласны все: и скептики, и догматики. Скептики утверждают, что мир как таковой, мир, взятый сам по себе, вообще непознаваем. Догматики же настаивают на том, что хотя чувственно мир и непознаваем, но умозрительно он, хотя бы частично, все же познаваем. После этого они приступают к созданию своих многочисленных, чисто рационально построенных и далеко не во всем согласующихся друг с другом картин внешнего мира.

То, о чем мы говорим, нашло отражение в терминологии, зародившейся в античности, бытовавшей в Средние века и дошедшей до Нового времени. Явление вещи нам — это, по-гречески, φαίνεσθαι; вещь же сама по себе, в ее чисто природном существовании, греческие философы обозначили словом νοούμενον, т. е. мыслимое. Так возникла существовавшая на протяжении многих веков и дошедшая в конце концов до Канта традиция противопоставления феноменов нуменам.

Вернемся к вопросу о том, чем отличается философия Декарта от скептицизма. Как мы упоминали выше, античные скептики признавали истину «Я мыслю, следовательно, я существую» очевидной и само собой разумеющейся, но считали ее в некотором смысле побочной и не имеющей большого значения ни для науки, ни для философии. Декарт же, как он пишет, полагал ее настолько твердой и верной, что смог без опасений принять ее за первый принцип новой философии. Посмотрим, как это у него получилось.

Свою новую философию Декарт начинает строить безотлагательно. Сформулировав в «Рассуждении о методе» ее первый принцип, он продолжает: «Затем, внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую; напротив, из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следовало, что я существую. А если бы я перестал мыслить, то, хотя бы все остальное, что я когда-либо себе представлял, и было истинным, все же не было основания для заключения о том, что я существую. Из этого я узнал, что я — субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи»⁷².

⁷² Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 269.

Вот она — главная новизна Декарта! Он подвергает сомнению само существование внешнего мира, самой окружающей нас природы. Скептики до этого не доходили. Они отвергали все суждения догматиков о природе, воздерживаясь от суждения о том, какова она. Однако они никогда не сомневались в том, что она существует. Пресуппозиция, состоящая в признании существования внешнего мира, являлась скрытой, негласной догмой скептицизма, как мы об этом говорили.

Декарт выявляет догматический характер положения о существовании внешнего мира, причем делает это в полном соответствии с методикой скептиков. Ему он «противопоставляет равное», говоря, что может себе представить, что не существует ни его собственное тело, ни место, в котором оно могло бы быть расположено, ни сам мир вообще. Отсюда следует, что положение, согласно которому существует внешний мир с его пространством и телами, в этом пространстве пребывающими, является неочевидным.

Между тем никто из античных скептиков и никто из античных догматиков не сомневался в том, что природа существует и что каждый из них существует вместе с ней и в ней, будучи ее небольшой частичкой и занимая в ней свое скромное местечко. Поэтому совсем не важно, в каком виде природа является каждому из ее наблюдателей, как она ему видится, какой представляется. Важно узнать, какова она на самом деле, какова она сама по себе. И тут скептики заявляют, что узнать это невозможно, впадают в прострацию и погружаются в свою атараксию. Догматики же принимаются за построение сомнительного свойства умозрительных конструкций, причем каждый из них уверяет, что природа как таковая устроена именно так, как сказано у него.

В новой философии Декарта все коренным образом меняется. Если само существование природы оказалось под вопросом, то единственным, что очевидно и достоверно существует, остается мое сознание. Тогда то, что античные философы именовали «видимостью», оказывается вовсе не видимостью чего-то, возможно, совсем и не существующего, а единственной безусловной реальностью. Таким образом, отвергается и вторая негласная догма скептиков: из чего-то маргинального и незначительного я превращаюсь в нечто центральное и самое важное.

Но чем же оказываюсь я, представший в таком неожиданном свете? Декарт отвечает на этот вопрос четко и недвусмысленно. Во-первых, я — это нечто бестелесное и внепространственное. Во-вторых, давайте повторим уже цитированное выше место из «Размышлений о первой философии»: «Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами»⁷³. Вот каков я!

Итак, по Декарту, существование мира материальных протяженных вещей не очевидно и сомнительно, что же касается моего сознания, моего мыслящего «Я», то его существование очевидно и несомненно. Но неужели несомненно существует одно лишь мое сознание, одно лишь мое мыслящее «Я»? Может быть, все-таки существуют и другие сознания, причем столь же очевидно и достоверно, как и мое?

⁷³ Там же. Т. 2. С. 24.

Декарт не ставит этот вопрос столь резко и открыто. В такой форме он был поставлен гораздо позже. Однако в дальнейшем своем философствовании французский мыслитель исходит из этого вопроса, пусть имеющего для него место лишь неявно, в виде определенной пресуппозиции. Впрочем, ответ на него из всей декартовой философии вытекает вполне явный и недвусмысленный: в том, что другие сознания действительно существуют, Декарт не сомневался. Но вот достаточно ли обоснован Декартом такой его ответ? Давайте продолжим следить за развитием декартовского хода мысли.

Сформулировав первый принцип своей новой философии и отбросив обе негласные догмы скептиков, Декарт достиг вершины адогматизма. Дальнейшее развитие его философии мы вынуждены охарактеризовать как спуск с этой вершины. Ведь Декарт не ограничивается тем, что принимает истину «Я мыслю, следовательно, я существую», вслед за ней он принимает истину «Бог есть».

Впрочем, французский философ вовсе не собирался принимать эту последнюю догматически. Он поставил перед собой цель сделать ее очевидной и несомненной. Он понимал, конечно, что взятое без доказательства положение «Бог есть» отнюдь не очевидно. Он прекрасно понимал, что если он декларативно заявит, что Бог есть, то тут же найдется кто-нибудь, кто пожелает уподобиться библейскому безумцу и «противопоставит равное» заявлению Декарта, сказав, что Бога нет. О том, что в существовании Бога можно усомниться, и даже — «с легкостью», Декарт пишет в «Первоначалах философии»: «Итак, отбросив все то, относительно чего мы можем каким-то образом сомневаться, и, более того, воображая все эти вещи ложными, мы с легкостью предполагаем, что никакого Бога нет и нет ни неба, ни каких-либо тел, что сами мы не имеем ни рук, ни ног, ни какого бы то ни было тела; однако не может быть, чтобы в силу всего этого мы, думающие таким образом, были ничем: ведь полагать, что мыслящая вещь в то самое время, как она мыслит, не существует, будет явным противоречием. А посему положение *Я мыслю, следовательно, я существую* — первичное и достовернейшее из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования»⁷⁴.

И вот Декарт решает не просто заявить о том, что Бог есть, а доказать эту истину. Заметим, что если бы ему это удалось, то он доказал бы, что помимо моего сознания и независимо от моего сознания существует еще и другое сознание. Ведь Бог — это Сознание по преимуществу. Тем более, что Декарт имел дело не с языческими богами, а с библейским Богом, который бестелесен, внепространствен и мыслит. Но вот то, что Он существует, Декарту еще предстояло доказать.

Как это сделать? В распоряжении Декарта имелась только одна очевидная и достовернейшая истина: «Я мыслю, следовательно, я существую». Ее он и делает началом своего доказательства. Он даже берет эту истину в ее первоначальной, «необобщенной», форме, такой, какой она ему досталась по окончании процедуры методического сомнения: «Я сомневаюсь, следовательно, я существую». Если бы все положения декартова доказательства, все его шаги и переходы, смогли каким-то образом позаимствовать очевидность и достоверность у его начала, то и его заключение

⁷⁴ Там же. Т. 1. С. 316.

оказалось бы ничуть не хуже. Оказалось бы, что истина «Бог есть» является очевидной и достовернейшей.

Давайте посмотрим, что получилось у Декарта на самом деле. Приступим к анализу его доказательства. Возьмем это доказательство в той сравнительно краткой его форме, в какой оно представлено в «Рассуждении о методе»: «Вследствие чего, размышляя о том, что, раз я сомневаюсь, значит, мое бытие не вполне совершенно, ибо я вполне ясно различал, что полное постижение — это нечто большее, чем сомнение, я стал искать, откуда я приобрел способность мыслить о чем-нибудь более совершенном, чем я сам, и понял со всей очевидностью, что это должно прийти от чего-либо по природе действительно более совершенного. Что касается мыслей о многих других вещах, находящихся вне меня, — о небе, Земле, свете, тепле и тысяче других, то я не так затруднялся ответить, откуда они явились. Ибо, заметив, что в моих мыслях о них нет ничего, что ставило бы их выше меня, я мог думать, что если они истинны, то это зависит от моей природы, насколько она наделена некоторыми совершенствами; если же они ложны, то они у меня от бытия, т. е. они находятся во мне потому, что у меня чего-то недостает. Но это не может относиться к идее существа более совершенного, чем я: получить ее из ничего — вещь явно невозможная. Поскольку неприемлемо допускать, чтобы более совершенное было следствием менее совершенного, как и предполагать возникновение какой-либо вещи из ничего, то я не мог сам ее создать. Таким образом, оставалось допустить, что эта идея была вложена в меня тем, чья природа совершеннее моей и кто соединяет в себе все совершенства, доступные моему воображению, — одним словом, Богом. К этому я добавил, что, поскольку я знаю некоторые совершенства, каких у меня самого нет, то я не являюсь единственным существом, обладающим бытием (если вы разрешите, я воспользуюсь здесь терминами схоластически), и что по необходимости должно быть некоторое другое существо, более совершенное, чем я, от которого я завишу и от которого получил все, что имею»⁷⁵.

Самое начало Декартова доказательства не вызывает возражений: Декарт начинает с акта сомнения. Я сомневаюсь, следовательно, я, как сомневающийся, существую. Это очевидно. Это частный случай первого принципа искомой Декартом философии.

Но дальше в ходе доказательства сразу начинаются осложнения. Декарт вводит в рассмотрение понятие совершенства и заявляет: «Раз я сомневаюсь, значит, мое бытие не вполне совершенно». Но что означает выражение «Мое бытие не вполне совершенно»? Неужели Декарт полагает, что бытие имеет градации, имеет какие-то степени сравнения? Неужели он считает, что имеется бытие вполне совершенное, не вполне совершенное, еще менее совершенное, почти не совершенное и совсем не совершенное, за каковым, по-видимому, следует уже просто небытие? Большинство философов не допускает никаких градаций бытия и имеет дело только с категориями бытия и небытия. Правда, Платон в пятой книге «Государства» говорит о чем-то, что «находится посередине между чистым бытием и тем, что вовсе не существует»⁷⁶. Он утверждает, что имеется нечто «среднее между ними обоими»⁷⁷.

⁷⁵ Там же. С. 269–270.

⁷⁶ Платон. Государство. V, 477a.

⁷⁷ Там же. 477b.

Однако ведь Декарт далек от Платона; в «Рассуждении о методе» он и не вспоминает о нем. Говоря: «мое бытие не вполне совершенно», французский философ, скорее всего, вовсе не собирался каким-то образом градуировать бытие. Скорее всего, утверждая «Я сомневаюсь, следовательно, я существую не вполне совершенно», Декарт имеет в виду следующее: я сомневаюсь, следовательно, я существую так, что мне присущи недостатки и несовершенства.

Дальнейший ход доказательства подтверждает, что Декарт вкладывал именно такой смысл в свое утверждение: «Раз я сомневаюсь, значит, мое бытие не вполне совершенно». Такое утверждение, конечно, не очевидно, и Декарт сам это признает. Он понимает, что его необходимо обосновать. Обоснование это таково: «Ибо я вполне ясно различал, что полное постижение — это нечто большее, чем сомнение».

Видим, что Декарт хочет объявить сомнение недостатком и несовершенством, и тогда, поскольку оно мне присуще, постольку я оказываюсь существом не вполне совершенным. Но почему сомнение — недостаток? Этот тезис не очевиден и требует разъяснения. Декарт утверждает, что сомнение — это недостаток, по сравнению с полным постижением. Тут, по-видимому, речь идет не о сомнении и полном постижении как способностях моего мышления. Ведь, как составляющие моего сознания, они равноценны и равноправны. Вспомним, как Декарт определяет вещь мыслящую: «Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами». Здесь сомнение, понимание, утверждение и отрицание перечислены через запятую, т. е. считаются равноценными. Тут сомнение не выглядит как недостаток и несовершенство. Значит, дело в чем-то другом.

Дело тут в следующем. Декарт, конечно, не думает, что я стал бы совершеннее, если бы потерял способность сомневаться. Но он считает, что я был бы гораздо более совершенным, если бы мне никогда не приходилось пускать эту способность в ход, если бы мне было достаточно способности утверждать и отрицать. Так было бы, если бы всегда, когда я говорил бы «да», то попадал бы в точку, а когда говорил бы «нет», то тоже попадал бы в точку. В этом и состоит «полное постижение», и оно, по словам французского философа, есть «нечто большее, чем сомнение».

Ну, хорошо. Согласимся с тем, что сомнение — это в некотором смысле несовершенство, а также с тем, что я, то и дело сомневающийся, являюсь существом не вполне совершенным. Посмотрим, как Декартово доказательство развивается дальше. А дальше начинается самое главное: «Я стал искать, откуда я приобрел способность мыслить о чем-нибудь более совершенном, чем я сам, и понял со всей очевидностью, что это должно прийти от чего-либо, по природе действительно более совершенного».

Соглашаемся с тем, что я способен мыслить о чем-то более совершенном, чем я сам. Действительно, мысль о существе, более совершенном, чем я сам, в моем сознании имеется. Но, на первый взгляд, в этом нет ничего особенного. Никаких глобальных выводов из этого факта, вроде бы, следовать не должно. Если о себе самом я мыслю как о существе не вполне совершенном, то почему бы мне, по контрасту, не помыслить о существе более совершенном, чем я? Вот, например, я являюсь существом не вполне высокого роста. Но разве я не могу самостоятельно, без посторонней помощи, помыслить о существе более высоком, чем я сам? В сказках, мифах и произ-

ведениях изящной словесности мы встречаем много рассказов о великанах. Или взять тот факт, что я являюсь существом не вполне быстро передвигающимся по земле. Разве я не могу помыслить, по контрасту, о существе гораздо быстрее передвигающемся по земле, чем я? В сказках и мифах полно рассказов о скороходах.

Но, нет! Согласно Декарту, наша аналогия хромает на обе ноги: самостоятельно создать в своем сознании представления о великане и скороходе он нам разрешает, а вот сконструировать в своем сознании идею существа более совершенного, чем я сам, я, по его мнению, самостоятельно не способен. Ясно, что этот запрет Декарта в высшей степени не очевиден. Понимая это, французский философ прилагает усилия к тому, чтобы его обосновать.

Сначала он перечисляет те вещи, представления о которых появились в моем сознании благодаря моим собственным стараниям. Это мысли о небе, Земле, свете, тепле и тысяче других вещей.

Почему это стало возможным? А потому, что «в моих мыслях нет ничего, что стало бы их выше меня». Оказывается, ни небо, ни Земля, ни свет, ни тепло, ни тысяча других, им подобным вещей, не выше и не совершеннее меня. Как и у меня, у них у всех имеются недостатки и несовершенства. С точки зрения совершенства и несовершенства, они находятся на том же уровне, что и я. Поэтому, если я, существо не вполне совершенное, самостоятельно и по своей инициативе создал в своем сознании представления о не вполне совершенных вещах, то это отнюдь не будет переходом от чего-то менее совершенного к чему-то более совершенному. И сами эти представления, сами эти мои суждения о не вполне совершенных вещах тоже не вполне совершенны. Только я сам и только моя не вполне совершенная природа несет ответственность за них: «Если они истинны, то это зависит от моей природы, насколько она наделена некоторыми совершенствами; если же они ложны, то они у меня от бытия, т. е. они находятся во мне потому, что у меня чего-то недостает».

Но с идеей существа, более совершенного, чем я сам, дело обстоит по-другому. Ее я не могу создать самостоятельно. Почему? Да именно потому, что речь идет о существе более совершенном, чем я сам. Стержнем Декартова доказательства, на котором все оно держится, является принцип: «Неприемлемо допускать, чтобы более совершенное было следствием менее совершенного». Исходя из этого принципа, Декарт и утверждает, что я, существо не вполне совершенное, не могу создать в своем сознании даже идею существа более совершенного, чем я сам, чем небо и Земля, чем свет и тепло, чем тысяча других вещей.

Что сказать об этом Декартовом принципе? Приходится согласиться с тем, что он, к сожалению, не очевиден. Ему мы с легкостью можем «противопоставить равное». Почему это более совершенное не может быть следствием менее совершенного? Эволюционная теория, например, базируется на противоположном принципе. Эволюционисты утверждают, что жизнь на Земле развивалась от простейших и в высшей степени несовершенных форм до высших высокоорганизованных форм в лице приматов и человека. Это значит, что, с точки зрения эволюционистов, высшие, более совершенные, формы жизни являются следствием низших, менее совершенных форм. Разумеется, эволюционная теория спорна и неочевидна, но точно так же спорен и не очевиден и противостоящий ей принцип Декарта. Тем более, что французский фило-

соф берет этот принцип в его «потенцированном», если можно так выразиться, виде: менее совершенное существо не только не может создать более совершенного существа, но оно не может создать даже идеи такого существа в своем сознании.

Но если можно «противопоставить равное» базовому принципу рассуждения, то можно «противопоставить равное» и всему рассуждению в целом. Если так, то мы, как бы мы того ни хотели, не имеем права признать заключение Декартова доказательства очевидной и достовернейшей истиной.

Что касается самого Декарта, то, как мы видим, он полагает доказанным то, что идею существа более совершенного, чем я сам, я не способен создать. Между тем она есть в моем сознании. Как устранить возникшее противоречие? Декарт «понял со всей очевидностью», что имеется только один способ это сделать: «оставалось допустить, что эта идея была вложена в меня тем, чья природа совершеннее моей и кто соединяет в себе все совершенства, доступные моему воображению, — одним словом, Богом».

Вот и осуществился переход от существования в моем сознании идеи все совершенного существа к самостоятельному независимому от моего сознания существованию самого все совершенного существа. Ясно, что и этот последний шаг Декартова доказательства, к сожалению, не очевиден. В итоге мы не можем признать очевидным и все онтологическое доказательство Декарта в целом.

Поскольку онтологическое доказательство оказалось неудовлетворительным и поскольку Декарт все-таки принимает истину «Бог существует», постольку получается, что он принимает ее чисто догматически. Получается, что положение «Бог есть», играющее столь важную роль в новой философии Декарта, — это чистой воды догма.

Что же дальше? А дальше, после того, как бытие Божье принято за истину, французскому философу становится значительно легче. Существование какого Бога он принимает за истину? Разумеется, не существование языческих богов, как об этом уже упоминалось выше. Он принимает за истину существование библейского Бога, бестелесного, внепространственного, олицетворяющего высший разум. Бог соединяет в Себе все совершенства. Они досконально изучены богословами. Богословы называют эти совершенства атрибутами Бога. Среди атрибутов Бога имеется такой атрибут, как всемогущество. Если признать, что Бог может все, то не будет удивительным то, что Он смог вложить идею самого Себя в мое сознание. Если Он всемогущ, то Он может вложить любую идею в мое сознание; Он может манипулировать моим сознанием, как захочет.

В Библии говорится, что Бог нередко это делает. Когда Лютер и Кальвин хотят обосновать свой тезис о рабстве нашей воли, они всегда ссылаются на соответствующие места Священного писания. Особенно показательной кажется им история о том, как Бог манипулировал сознанием фараона, не желавшего позволить Моисею увести своих соплеменников из Египта. Бог пообещал Моисею «ожесточить» сердце фараона: «Но Я ожесточу сердце фараоново и явлю множество знамений Моих и чудес Моих в земле Египетской» (Исх. 7; 3). Обещание было выполнено: «Сердце фараоново ожесточилось, он не послушал их, как и говорил Господь» (Исх. 7; 13); «И увидел фараон, что сделалось облегчение, и ожесточил сердце свое, и не послушал их, как и говорил Господь» (Исх. 8; 15); «Но фараон ожесточил сердце свое и на этот раз и

не отпустил народа» (Исх. 8; 32); «И ожесточилось сердце фараона, и он не отпустил сынов Израилевых, как и говорил Господь чрез Моисея» (Исх. 9; 35). И до тех пор ожесточал Бог фараоново сердце, пока не явил все задуманные Им знамения и чудеса.

Протестанты считают, что у нас нет свободной воли, что наша воля пребывает в рабстве у Бога, что все, совершаемое нами, совершается по Божьей воле. Но Бог распоряжается не только нашей волей, но и нашим разумом и нашими чувствами. Я сомневаюсь, понимаю, утверждаю, отрицаю, желаю, не желаю, воображаю и чувствую — и все это я делаю в соответствии с Божьим предопределением. Подобные взгляды присущи и многим направлениям в католицизме. Представители таких направлений особенно чтут то, что писал о предопределении Августин Блаженный. Примером такого рода направлений в католицизме может служить янсенизм, весьма влиятельный во Франции и Голландии во времена Декарта.

Будучи всемогущим, Бог, если бы захотел, то мог бы обмануть меня, сделав так, что воспринимаемый мной мир, с его небом и Землей, светом и теплом, с населяющими его людьми, животными и растениями, оказался бы, на поверку, целиком и полностью иллюзорным, таким же иллюзорным, какими бывают миры моих снов. И я, существо не вполне совершенное, никогда не смог бы заметить обмана. Ведь у меня, как об этом говорилось выше, нет средств для того, чтобы с достоверностью отличить явь от сна. Лучше, чем сказал об этом Декарт, сказать невозможно. Поэтому трудно удержаться от соблазна привести всем известное и в литературном отношении блестяще написанное место из «Размышлений о первой философии». Вот оно: «А как часто виделась мне во время ночного покоя привычная картина — будто я сижу здесь, перед камином, одетый в халат, в то время как я раздетый лежал в постели! Правда, сейчас я бодрствующим взором вглядываюсь в свою рукопись, голова моя, которой я произвожу движения, не затуманена сном, руку свою я протягиваю с осознанным намерением — спящему человеку все это не случается ощущать столь отчетливо. Но на самом деле я припоминаю, что подобные же обманчивые мысли в иное время приходили мне в голову и во сне; когда я вдумываюсь в это внимательнее, то ясно вижу, что сон никогда не может быть отличен от бодрствования с помощью верных признаков; мысль эта повергает меня в оцепенение, и именно это состояние почти укрепляет меня в представлении, будто я сплю»⁷⁸.

Но к счастью, в числе атрибутов Бога, помимо всемогущества, имеется еще и всеблагость. Бог всеблаг, и поэтому Он не опустится до того, чтобы начать меня обманывать. Декарт пишет: «Прежде всего я признаю невозможным, чтобы Бог когда-либо меня обманул: ведь во всякой лжи, или обмане, заключено нечто несовершенное; и хотя существуют доказательства проницательности и могущества Бога, свидетельствующие о том, что Он может меня обмануть, Он несомненно этого не желает и не выказывает никакой злокозненной хитрости, что и не подобало бы Богу»⁷⁹.

Итак, из того, что Бог всеблаг и не обманывает меня, следует, что мир, воспринимаемый мною тогда, когда я бодрствую, не иллюзорен. Это значит, что, с точки

⁷⁸ Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 17.

⁷⁹ Там же. С. 44.

зрения Декарта, существую не я один в качестве субстанции мыслящей, но существует еще и субстанция телесная, причем существует самостоятельно, независимо от моего сознания. Так, с Божьей помощью, Декарт возвращается к традиционной точке зрения античных философов: природа существует сама по себе и независимо от того, какой она мне является. Так возникает его учение о двух независимых друг от друга субстанциях — мыслящей и телесной, причем, последнюю французский философ именуется протяженной, желая подчеркнуть, что пространство находится вне моего сознания.

Если Демокрит учит об атомах и пустоте, а Аристотель создает физику сплошных сред, то Декарт предлагает свое, основанное на новейших достижениях конкретных наук, учение о природе. Оно такое же умозрительное, как и учение античных авторов, и с ним можно ознакомиться прочитав трактат Декарта «Первоначала философии». Кстати сказать, физика французского философа ближе не к демокритовскому учению об атомах и пустоте, а к аристотелевской концепции сплошных сред. Как уже говорилось, Декарт проявлял большой интерес к конкретным наукам. Создав общее учение о природе, он смог со спокойной совестью сосредоточиться на их разработке. Вклад Декарта в науку Нового времени общеизвестен и оценен по достоинству.

6

Итак, онтология Декарта состоит из трех элементов — это мыслящее я, Бог и природа. По-видимому, план построения новой философии был у Декарта таким: он хотел, начав с наидостовернейшей и очевидной истины *cogito ergo sum*, вывести из нее очевидным и достоверным образом очевидность существования Бога, а затем, исходя из того, что Бог всеблаг и не склонен к обману, сделать заключение, что и природа существует независимо от моего сознания и так же очевидна, как Бог и как я сам.

Мы вынуждены, однако, констатировать, что Декарту не удалось осуществить свой план. Его онтологическое доказательство мы не можем принять. Если так, то получается, что Декарт принимает существование Бога как некую догму. И тогда принятие того, что существует независимая от моего сознания природа, тоже оказывается чисто догматическим постольку, поскольку Декарт ставит его в зависимость от существования Бога.

Таким образом, Декарт ни на шаг не продвинулся вперед по сравнению с античными мудрецами. Как и у них, у него существование мыслящего я оказалось, в конечном счете, хотя и очевидной, но не такой уж важной истиной. Я существую с очевидностью, но существую как частичка природы, как некое природное существо, которому она является, будучи сама по себе вовсе не такой, какой ему является. Важно и существенно знать, какова природа сама по себе, а не то, какой она мне является.

И Декарт создает чисто умозрительную концепцию устройства природы. В этом отношении ему следуют его младшие современники, выдающиеся философы XVII в., такие, как Спиноза, Мальбранш, Лейбниц. Каждый из них своей главной задачей считает создать альтернативную всем другим собственную систему природы. Все они признают декартово *cogito ergo sum* очевидной истиной, но не придают этой истине большого значения. Как и у Декарта, у каждого из них онтология состоит из трех

элементов: мыслящего я, Бога и природы; философская система каждого из них построена чисто умозрительно и догматически.

В XVIII в. появились сочинения философа, который нашел, что количество элементов в Декартовой онтологии слишком велико. Достаточно двух элементов — мыслящего я и Бога, третий элемент — материальная природа — может быть элиминирован. Так рассудил ирландский епископ Джордж Беркли.

Беркли обобщил и универсализировал один из принципов, на который опирался Декарт при построении своего онтологического доказательства. Речь идет о Декартовом положении: «Существо, более совершенное, чем я, способно вложить в мой ум идею самого Себя». Согласно Беркли, Бог способен вложить в мое сознание не только идею Самого Себя, не только любую умозрительную истину, но и все данные моих ощущений. Но в таком случае материальная природа становится ненужной, она попросту излишня. Ведь я общаюсь с Богом напрямую: Он непосредственно вкладывает в мое сознание все данные всех моих ощущений. Я не нуждаюсь ни в каких материальных вещах для того, чтобы ощущать то, что я ощущаю. Согласно Беркли, их и не существует. Бытием обладают только Бог и я мыслящее.

Ирландский епископ обращает наше внимание на то, что в сознании присутствуют как «идеи ощущений», так и «идеи воображения». В своем «Трактате о принципах человеческого знания» он пишет: «Идеи ощущений определеннее, живее и отчетливее, чем идеи воображения»⁸⁰. По Беркли, идеи воображения — это то, что наше сознание производит самостоятельно, идеи же ощущений вкладываются в него Богом.

Вот как формулирует свою философскую позицию ирландский мыслитель:

«35. Я вовсе не оспариваю существования какой бы то ни было вещи, которую мы можем познавать посредством чувства или размышления. Что те вещи, которые я вижу своими глазами, трогаю своими руками, существуют, — реально существуют, в этом я нисколько не сомневаюсь. Единственная вещь, существование которой мы отрицаем, есть то, что философы называют материей или телесной субстанцией. Отрицание ее не приносит никакого ущерба остальному роду человеческому, который, смею сказать, никогда не заметит ее отсутствия. Атеисту действительно нужен этот призрак пустого имени, чтобы обосновать свое безбожие, а философы найдут, может быть, что лишились сильного повода для пустословия. Но это единственный ущерб, возникновение которого я могу усмотреть.

36. Если кто-нибудь полагает, что это наносит ущерб существованию или реальности вещей, то он очень далек от понимания того, что до сих пор было предпослано мной в самых ясных выражениях, какие только были мне доступны. Я повторю сказанное в общих чертах. Существуют духовные субстанции, духи или человеческие души, которые по своему усмотрению хотят идей или вызывают в себе идеи; но эти идеи бледны, слабы, неустойчивы по сравнению с теми, которые мы воспринимаем в чувствах. Эти последние идеи, будучи запечатлеваемы в нас по известным правилам и законам природы, свидетельствуют о действии ума, более могущественного и мудрого, чем ум человеческий. Такие идеи, как говорят, имеют больше *реальности*, чем предыдущие; это значит, что они более ясны, упорядочены, разделены и что они

⁸⁰ Беркли Дж. Соч. М., 1978. С. 184.

не являются фикциями ума, воспринимающего их. В этом смысле Солнце, которое я вижу днем, есть реальное Солнце, а то, которое я воображаю ночью, есть идея первого. В указанном здесь смысле слова *реальность* очевидно, что каждое растение, каждая звезда, каждый минерал и вообще каждая часть мировой системы есть столь же реальная вещь, по нашим принципам, как и по всяким иным. Понимают ли другие люди нечто иное, чем я, под термином “реальность”; для решения этого вопроса я попрошу их вникнуть в собственные мысли и задуматься.

37. Нам возразят: по крайней мере несомненно удостоверено, что мы упраздняем все телесные субстанции. На это я отвечу, что если слово *субстанция* понимать в житейском (*vulgar*) смысле, т. е. как комбинацию чувственных качеств, протяженности, прочности, веса и т. п., то меня нельзя обвинять в их уничтожении. Но если слово “субстанция” понимать в философском смысле — как основу акциденций или качеств вне сознания — то тогда действительно я признаю, что уничтожаю ее, если можно говорить об уничтожении того, что никогда не существовало, не существовало даже в воображении»⁸¹.

Концепция Беркли столь же догматична и умозрительна, сколь и концепции Декарта, Спинозы, Локка, Мальбранша, Лейбница и других. Сама по себе она имела не так уж много последователей, тем не менее она представляет собой шаг вперед по сравнению как с концепциями выдающихся философов XVII в., так и по сравнению с учениями античных мыслителей.

Можно сказать так: Беркли принимает то, что получил Декарт на первых двух этапах развития своей новой философии, и не принимает того, что получено французским мыслителем на последнем этапе ее развития. Беркли принимает первый принцип новой философии: «Я мыслю, следовательно, я существую». Он принимает и первое следствие, которое Декарт выводит из этого принципа: «Бог существует». Но ирландский епископ не принимает второго следствия, выводимого Декартом из своего первого принципа: «Существует независимая от моего сознания материальная природа». Беркли категорически отрицает ее существование.

Что вытекает из того, что материальная природа не существует? Если она не существует, то нечего и говорить о ней. Если нет ни одной вещи, существующей независимо от моего сознания, то какой смысл что-то говорить о них? Какой смысл сочинять сказки о том, что они собой представляют и как друг с другом связаны? Поэтому все предлагаемые философами умозрительные концепции мироздания, существующего независимо от моего сознания, Беркли зовет пустословием.

Означает ли это, что для науки не остается поля деятельности? Отнюдь нет! Беркли так не считал. Согласно его учению, то, что все философы считали всего лишь явлением, и есть единственная реальность. Ее и следует изучать. Согласно Беркли, вещи именно таковы, какими они нам являются. Нет никакого раздвоения, нет расчленения на вещь саму по себе и явление этой вещи нам. Надо перестать называть то, что «мы можем познавать посредством чувства или размышления, явлением чего-то, неизвестно чего»: на самом деле, это единственно существующая реальность.

⁸¹ Там же. С. 186–187.

Телесная субстанция у Беркли вовсе не противостоит мыслящей, как это имеет место у Декарта и других. Телесная субстанция не существует у ирландского философа самостоятельно и независимо от мыслящей. Он понимает телесную субстанцию как «комбинацию чувственных качеств, протяженности, прочности, веса и т. п.», т. е. как нечто такое, что всеми философами относилось к ведомству явлений.

Видим теперь, в чем заключается шаг вперед, сделанный Беркли в философии. До него философы считали явление чем-то второстепенным, маловажным и не достойным внимания. Беркли же поставил всем на вид, что пренебрежительный термин «явление» тут неуместен. То, что философы так называли, на самом деле представляет собой единственно существующую реальность. Она есть нечто первостепенное, долженствующее вызывать философский интерес и заслуживающее научного исследования. До Беркли внимание философов и ученых было приковано к нуменам. Ирландский епископ призвал как тех, так и других оставить нумены в покое и заняться изучением феноменов.

7

В терминах нуменов и феноменов строит свою философию Кант. Позиция Беркли кажется ему чересчур экстремальной. В «Критике чистого разума» он упрекает «почтенного Беркли за то, что он низвел тела на степень простой видимости»⁸². Кант возвращается к состоящей из трех элементов онтологии Декарта, Лейбница и других. Он признает, что существуют и я мыслящее, и Бог, и природа. Однако он так трактует элементы этой онтологии, что оказывается союзником Беркли в том отношении, что полагает мир феноменов единственной доступной познанию реальностью.

В «Критике чистого разума» есть отдельная глава о различении всех предметов на феномены и нумены. Различение это вполне традиционное. Как мы видели выше, еще древние греки ввели его в рассмотрение. Нумены — это вещи, существующие независимо от нашего сознания; по выражению Канта, они трансцендентны ему. Совокупность нуменов — это та обособленная от нашего сознания природа, существование которой так решительно отрицал Беркли, а Кант столь же решительно признавал. Феномены — это явления нуменов нашему сознанию, непосредственные данные наших чувств и нашего размышления.

И вот, Кант занимает позицию, весьма близкую к позиции античных скептиков. Как известно, он заявляет, что мир нуменов хотя и существует, но не может быть познан нашим мыслящим Я; познанию нашего мыслящего Я доступен лишь мир феноменов. Кант называет нумены «вещами в себе», желая подчеркнуть их замкнутость, их полную недоступность как для наших чувств, так и для нашего разума. Все же название нуменов может быть за ними сохранено по двум причинам. Во-первых, из-за того, что на протяжении истории философии многочисленные догматики предложили множество альтернативных друг другу чисто умозрительных систем природы, в которых чисто умозрительные составляющие (нумены) по-разному связаны друг с другом и подчиняются различным умозрительным закономерностям. Во-вторых, согласно Канту, вещи в себе — в себе только для нас, но не для Бога. Они не доступны наше-

⁸² Кант И. Соч. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 152.

му конечному разуму, но доступны бесконечному разуму всеведущего Бога. Так что в этом смысле они все же познаваемы чисто умозрительным путем и, следовательно, имеют право именоваться нуменами.

По правде сказать, хотя Кант и объявляет вещи в себе непознаваемыми для нас, однако кое-какие весьма важные сведения о них у него все же есть. Во-первых, ему известно, что они существуют. Во-вторых, они, согласно Канту, каким-то образом «аффицируют» наше сознание. Результатом этого аффицирования оказываются данные нашего чувственного опыта, упорядочиваемые затем с помощью категорий и основоположений нашего рассудка. Таким образом, предметы чувственного созерцания не возникают в нашем сознании самопроизвольно, а суть следствие воздействия на него нуменов и потому с полным правом могут именоваться феноменами, т. е. явлениями вещей в себе нашему сознанию.

В-третьих, Кант точно знает, что вещи в себе не существуют ни во времени, ни в пространстве. Дело в том, что ему стало ясно, что ни время, ни пространство не имеют нуменального характера. Он понял, что ни время, ни пространство не существуют сами по себе, независимо от нашего сознания: они представляют собой всего лишь априорные формы нашего чувственного созерцания. По Канту, время и пространство не трансцендентны, а имманентны нашему сознанию; они имеют статус не нуменов, а феноменов.

До Канта так вопрос не ставил никто. Его учение о пространстве и времени недаром называют иногда «коперниканским» переворотом в философии. Ведь, что получается? Если время и пространство суть лишь априорные формы нашего чувственного созерцания, т. е. являются частями нашего сознания и имманентны ему, то все вещи, все тела, находящиеся во времени и пространстве, тоже являются частями нашего сознания и имманентны ему. Едва ли что-либо подобное приходило на ум кому-либо из античных философов.

И в Новое время до Канта никто до подобного не доходил. Как мы помним Декарт противопоставлял друг другу две субстанции: мыслящую и телесную. При этом телесную субстанцию он подчеркнуто именовал протяженной. Обе субстанции, по Декарту, существуют самостоятельно и независимо друг от друга, откуда следует, что пространство (протяженность), будучи неотъемлемой характеристикой телесной субстанции, существует независимо от мышления. Вслед за Декартом и Спиноза в своей «Этике» противопоставляет друг другу *res cogitans* и *res extensa*. И Лейбниц в «Монадологии» постулирует независимость друг от друга мыслящей и телесной субстанций. Он пишет: «Душа следует своим собственным законам, тело — также своим, и они сообразуются в силу гармонии, предустановленной между всеми субстанциями»⁸³.

А что мы видим у Канта? У него ни о какой независимости друг от друга мыслящей и протяженной субстанций нет и речи. У него протяженная субстанция целиком поглощена мыслящей. Ведь у него и время, и пространство, и существующие во времени и пространстве тела суть лишь феномены, лишь отдельные части нашего сознания.

⁸³ Лейбниц Г. В. Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 427.

Итак, вещи в себе существуют, они каким-то образом аффицируют наше сознание, но существуют вне времени и пространства. Это все, что, согласно Канту, мы можем знать о них. Но каковы они, что они собой представляют как таковые, мы не знаем и знать не можем. Вещи в себе непознаваемы для нас. Поэтому все предлагаемые многочисленными догматиками спекулятивные концепции того, как устроен мир независимо от нашего сознания существующих вещей, представляются Канту несостоятельными. Также и ученые, представители конкретных наук, ничего не знают и не могут знать о мире вещей в себе. Ведь геометры исследуют основные характеристики пространства, физики изучают свойства и поведение находящихся в пространстве тел, прочие науки базируются на геометрии и физике. А между тем, пространство и все, что в нем находится и от него зависит, не имеют отношения к вещам в себе, к нуменам. Ведь и пространство, и время суть лишь априорные формы нашего чувственного созерцания и, стало быть, имеют отношение исключительно к феноменам. Получается, что геометры, физики и представители всех прочих наук были убеждены, что худо ли, хорошо ли, но они изучают трансцендентный нашему сознанию и независимый от него мир, в то время как на самом деле они исследовали и продолжают исследовать имманентный нашему сознанию мир феноменов. Мир же нуменов всегда был, остается и будет оставаться для нас за семью печатями.

Видим, что философия Канта адогматична. Однако Канта все-таки нельзя называть скептиком в том смысле, в каком Секст Эмпирик называл так Пиррона и его последователей. Правда, Кант и античные скептики имеют сходство в том отношении, что считают окружающую нас природу непознаваемой. Однако скептики, как мы знаем, установив, что внешний мир непознаваем, успокаиваются на этом и погружаются в атараксию, совершенно не интересуясь тем, в каком виде окружающая нас природа является нам, и оставляя без внимания имманентный нашему сознанию мир феноменов. Кант же, вместо того, чтобы впасть в атараксию, энергично призывает нас бросить все силы на изучение мира феноменов, этой единственно доступной нашему познанию реальности. Так что он вовсе не скептик.

Но он, безусловно, и не догматик, хотя некоторое количество догм в его учении имеется. Однако, как мы выяснили выше, и в учении скептиков содержатся в неявном виде, по крайней мере, две догмы. К числу кантовских догм можно отнести признание существования мира вещей в себе и положение о том, что вещи в себе аффицируют наше сознание.

К их числу можно отнести и признание существования Бога. Правда, по Канту, наш теоретический разум ничего не может с определенностью сказать нам о том, существует Бог или нет. С помощью теоретического разума мы не можем ни постулировать, ни доказать существование Бога. Как известно, в «Критике чистого разума» Кант решительно отвергает всякую возможность онтологического доказательства бытия Божьего. Бог обнаруживает Себя лишь в пределах действия практического разума. По Канту, не кто иной, как Он, внедряет в наше сознание категорический императив. Так или иначе, но Бог присутствует в кантовской трехэлементной онтологии.

Декарт обнаружил очевидность существования мыслящего я. Он разъяснил и то, что мыслящее я собой представляет, кратко описав его структуру. Он определил мыслящее я как «нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее,

желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами». Но Декарт не посчитал нужным приступить к подробному исследованию структуры мыслящего Я. Вместо этого он, с Божьей помощью, догматически постулировал существование трансцендентного мира, по отношению к мыслящему Я, и догматически же занялся его изучением.

Что касается Канта, то установив, что мир феноменов — это единственная доступная нашему познанию реальность, он не только постарался вызвать у исследователей интерес к этому миру, но и сам явился первым философом, предпринявшим в своих трех «Критиках» грандиозное исследование структуры мыслящего Я. Он назвал свою философию трансцендентальной. После Канта многие исследователи стали именовать декартовское *ego cogito* трансцендентальным субъектом.

О. С. Ковалевич, Е. Н. Лисанюк

К ВОПРОСУ О РОЛИ ПОЗВОЛЕНИЙ В ЛОГИКЕ НОРМ И ФИЛОСОФИИ ПРАВА*

Аннотация: В данной работе обсуждаются некоторые особенности позволяющих норм, предложена их классификация, уточнены их функции и предложена stit-структура для некоторых видов позволений.

Ключевые слова: Логика норм, деонтическая логика, нормы и нормативные предложения, оператор позволения, stit-структура.

Abstract: This article discusses some of the features enabling the rules proposed by classification, refined their functions and to construct a semantic model (stit-structure) for certain types of permission.

Keywords: Logic of norms, deontic logic, norms and normative propositions, permission operator, stit-structure.

Логика норм изучает синтаксические и семантические аспекты отношений между логическими формами выражений с операторами «обязательно», «разрешено», «запрещено».

Оператор обязательства обычно понимают как сильное позитивное требование выполнить некоторое действие или достичь какого-то положения дел, а оператор позволения — как указание на слабый нормативный статус действия, предполагающий рекомендательный характер последнего и означающий, что можно как выполнить действие и достичь указанного положения дел, так и воздержаться от его выполнения. Иногда к слабому нормативному статусу действия, и, соответственно, позволяющим нормам, относят также и отсутствие в кодексе эксплицитной нормы, регулирующей данное действие. В терминах оценок позволение подразумевает адресованное его субъекту разрешение¹ или привилегию на произвольную оценку данного действия или отсутствие негативной оценки данного действия в имеющемся аксиологическом кодексе.

Подобно тому, как в логике норм позволяющие нормы являются слабой нормативной квалификацией и в известном смысле подчинены сильным модальным квалификациям, в праве разрешение также не имеет независимого статуса. Большинство философов права склонны отводить разрешающим нормам лишь второстепенную

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ, Грант №12-03-00196.

¹ Здесь и далее термины «разрешение» и «позволение» употребляются как синонимы.

© О. С. Ковалевич, Е. Н. Лисанюк, 2012

роль в контексте данной области. В данной работе обсуждаются некоторые особенности позволяющих норм, предложена их классификация, уточнены их функции и предложена stit-структура для некоторых видов позволений.

Формализмы логики норм представляют собой соответствующие модальные надстройки над немодальными формальными теориями. Для выражения действий и их результатов в нормативных контекстах шведским логиком С. Кангером был предложен специальный stit-оператор действия, записываемый так: $A \text{ stit } \varphi^2$. Данная запись читается как «агент А следит за тем, чтобы имело место φ ». В отличие от выразительных возможностей пропозициональной логики stit-оператор позволяет при помощи формальных теорий изучать намерения агента и результаты реализации его агентом вследствие совершенного действия. Существенным вкладом в развитие stit-направления в логике норм стала предложенная Б. Челласом и усовершенствованная Н. Белнапом, Дж. Хорти и другими семантика для stit-структур. Ключевым отличием этого семантического формализма от семантических построений в духе Крипке выступает индетерминистский характер первого, позволяющий отразить ситуации выбора агентом плана действий.

Создание адекватных формализмов для разрешающих норм является важным вопросом логики норм, что было отмечено многими учеными, философами права, правоведами, логиками: Г. фон Вригтом, А. Г. Кисловым³, Е. Бульгиным, И. Бентамом и другими. В частности, И. Бентам выделяет особый характер нормативных высказываний, описывающих наличие у кого-либо некоего права. Ученый различает два способа понимания права в смысле позволения: позволение как уполномочивание, т. е. наделение властью, и позволение как право выбора между выполнением некоторого действия и воздержанием от него, т. е. разрешение как привилегия⁴.

Г. Фон Вригт различал сильное и слабое понимание деонтической модальности «разрешено» и сформулировал соответствующие аксиомы и правила для нее в рамках стандартной, минимальной и классической систем, составляющих его первоначальную концепцию деонтической логики. Согласно этой концепции, деонтические модальные операторы «обязательно» и «разрешено» похожи на алетические модальные операторы «необходимо» и «возможно». Впоследствии системы деонтической логики, построенные на основе пропозициональной логики и включающие предложенные им аксиомы, стали называть вригтовскими, или системами вригтовского типа. В стандартных системах деонтической логики позволение синтаксически производно

² Kanger S. *New Foundations for Ethical Theory* // Hilpinen Risto. *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*. Dordrecht, 1971. P. 36–58.

³ Кислов А. Г. Семантика деонтических операторов в динамической логике высказываний // Российский ежегодник теории права. 2011. № 3.

⁴ «Власть, будь то над собственной личностью данного человека или над другими личностями или вещами, создается прежде всего разрешением, но в той мере, в какой закон берет на себя активную роль в подкреплении ее, она создается запретом и приказом; <...> ...Для каждого права, которым закон наделяет одну сторону, будь то индивид, группа индивидов, публика в целом, существует долг или обязательство, которую он налагает на другую сторону. <...> Власть — это способность, а право — привилегия» (Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М., 1998. С. 279).

от обязательства и семантически ему подчинено, согласно принципу «Если обязательно, то разрешено»⁵.

Разграничение между деонтической логикой, наиболее известным примером которой служат стандартные деонтические логики, и логикой норм, заключается в двух ключевых моментах, из которых второй является следствием первого. Первый состоит в онтическом, или деонтологическом, представлении в отношении норм. Согласно ему, «всякое правильно построенное выражение систем деонтической логики принимается за описание положения дел или описание действия, которым помимо модального статуса, выраженного деонтическим модальным оператором, присваивается специальный онтологический статус предпочитаемого (желаемого, альтернативного) или выделенного (реального, имеющего место) положения дел и действия. Если модальный оператор всегда явным образом выражен, будучи одним из элементов формального языка, то онтическая презумпция статуса положения дел или действия лежит в основе семантических формализмов деонтической логики и остается скрытой за рамками формального языка»⁶.

Второй аспект разграничения говорит о том, что деонтическая логика изучает только нормативные предложения, а логика норм претендует на то, чтобы исследовать также и нормы. Главным отличием норм от нормативных предложений является предписывающий характер первых, тогда как вторые носят лишь дескриптивный характер. Взятые в качестве норм, правильно построенные выражения с нормативными операторами «обязательно», «разрешено», «запрещено», могут быть использованы в прескриптивном смысле: «...имеющие характерную “двусмысленность”»: одно и то же словесное выражение может быть использовано и предписательно, для изложения сути нормы или правила поведения, и описательно, для установления того, что есть (существует) такая-то норма или правило»⁷. Нормы не могут быть ни истинными, ни ложными, но их можно соблюдать или нарушать. К примеру, надпись «Запрещено курить» можно понимать как норму, за которой может последовать либо нарушение, либо соблюдение этой нормы, но об истинности этого суждения ничего сказать нельзя.

В свою очередь нормативные предложения утверждают наличие норм и носят дескриптивный по отношению к нормам характер. Они могут быть истинными или ложными, описывать выполнение или нарушение действия, но их нельзя выполнить или нарушить. Вместе с тем нормативные предложения нельзя отождествить с описаниями положений дел, также выражаемыми при помощи дескриптивных предложений. Логические свойства нормативных предложений изучает деонтическая логика⁸.

⁵ Вригт Г. Х. фон. Нормы, истина и логика // Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования. Избр. труды / пер. с англ.; под общ. ред. Г. А. Рузавина, В. А. Смирнова. М., 1986. С. 291.

⁶ Лисанюк Е. Н. Альчуррон К., Булыгин Е. О норме в «Нормативных системах» // Конфликтология. Ежеквартальный научно-практический журнал. 2011. № 4. С. 64.

⁷ Вригт Г. Х. фон. Нормы, истина и логика. С. 292.

⁸ Ковалевич О. С. Нормы и нормативные предложения // Философия и жизнь. Тезисы докладов и выступлений студенческой научной конференции 20 ноября 2010 г. в рамках Дней петербургской философии–2010. СПб., 2010. С. 18.

Одна из сложностей логического изучения позволяющих норм связана с тем, что позволение в нормативном смысле выражается прескриптивным предложением, однако такое — позволяющее — прескриптивное предложение не предписывает и не запрещает никакого конкретного действия в отличие от обязывающей или запрещающей нормы.

Другая трудность логического анализа позволений заключается в том, что, по-видимому, под общим «зонтиком» позволяющих норм оказываются помещены разновидности норм, близкие к позволению, но в том или ином смысле отличные друг от друга. В частности, об этом предупреждает упоминавшийся выше И. Бентам. Близкие идеи о разграничении моно-агентной нормы-привилегии и биагентной нормы-права высказывал и Л. Петражицкий⁹.

Поясним эти два обстоятельства. Договоримся о том, что разрешающей мы будем считать норму, которая наделяет субъекта правом на выполнение, невыполнение какого-либо действия или воздержание от него, т. е. разрешение в сильном, или эксплицитном, смысле. Сильное разрешение выражается в имплицитной позволяющей норме, относящейся к некоторому нормативному кодексу. Слабым разрешением считают отсутствие в кодексе каких-либо норм, относящихся к некоторому действию, т. е. ситуацию, когда это действие не является ни запрещенным, ни обязательным, ни дозволенным данным кодексом. К разрешению в слабом смысле будем обращаться в особых случаях.

Разрешение есть особая норма, отличающаяся от запретов и обязательств. Часто нормы принимают за специальный случай оценок, потому что они регулируют социально-значимые действия и тем самым выражают социально-значимую оценку. Запрещение само по себе можно понимать как негативную оценку некоторого поведения, равно и обязательство — как позитивную оценку. Нарушение запрета или невыполнение обязательства в этом смысле есть реализация социально порицаемого поведения, что может повлечь за собой санкции определенного вида и будет караться наказанием, поскольку санкция здесь выступает разновидностью негативной оценки¹⁰. Однако сказать, что наличие позволения означает положительную оценку действия или указывает на его социальную желательность, нельзя, так как это отождествило бы позволение и обязательство. В равной степени неправомерно говорить о том, что слабое позволение, или отсутствие в кодексе явной регламентации некоторого действия, следует считать негативной оценкой данного действия. В последнем случае оценка действия отсутствует, однако может быть дана позже, причем как положительная, так и негативная. Таким образом, в терминах строгих оценок позволение «ускользает» от анализа¹¹.

В деонтической логике существуют различные подходы к созданию деонтических формализмов. По способу введения деонтических фрагментов деонтические системы вригтовского типа делятся на нормальные, ненормальные и супернормальные

⁹ Петражицкий Л. И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб., 2000. С. 64.

¹⁰ См.: Ивин А. А. Логика норм. М., 1973. С. 103.

¹¹ Введение градуированной шкалы оценок вряд улучшит ситуацию. Скорее, положительное действие является все же положительным, скорее, отрицательное не перестает быть негативным.

системы¹². Помимо синтаксических и семантических особенностей этих разновидностей деонтических систем они отличаются выразительными возможностями в связи с позволяющими нормами. В нормальных системах для введения деонтических фрагментов используется правило Геделя. В таких системах имеются выразительные возможности для моделирования как сильного, так и слабого разрешения. Первое выражается при помощи высказываний с оператором позволения P , слабое позволение — высказыванием без деонтического оператора.

В ненормальных (слабонормальных) системах для введения деонтического фрагмента используются правила:

$$\frac{A \rightarrow B}{OA \rightarrow OB} \quad \text{или} \quad \frac{A \leftrightarrow B}{OA \leftrightarrow OB}.$$

Выразительные возможности ненормальных систем в отношении разрешающих норм аналогичны выразительным возможностям нормальных систем.

В сильно-нормальных (супернормальных) системах для введения деонтического фрагмента также используется правило Геделя. В отличие от нормальных систем здесь имеется дополнительная аксиомная схема $OA \rightarrow PA$, где разрешение явным образом зависит от сильной модальности. В сильно-нормальных системах, если какое-то действие обязательно к исполнению, то оно автоматически переходит в разряд разрешенных действий и является выполнимым, отсутствие такого постулата привело бы к противоречивости системы. В супернормальных системах выразимо только сильное разрешение, слабое не рассматривается, высказывания без деонтических операторов не считаются правильно построенными.

Разнообразные функции разрешающей нормы можно свести к трем основным: собственно позволение, наделение властью, предполагающее издание новых норм, метанорма, устанавливающая иерархические связи между двумя и более действующими нормативными кодексами.

Е. В. Булыгин указывает на особые функции разрешающих норм и считает, что неверно расценивать разрешение исключительно как вторичное по отношению к обязательству¹³, и полагает, что позволение так же, как и обязывающая норма, играет важную роль в нормативных системах. Существенную роль в правовой сфере приобретает слабое позволение. Позволяющая норма имеет особое значение в структуре нормативных систем, определяя нормативный статус действий, регулируемых этой системой, несмотря на то, что многие считают позволение вторичным, менее значимым по отношению к обязывающим нормам. Булыгин рассматривает позволение не просто как отсутствие запрета и помимо явного позволения выделяет дополнительно две функции разрешающей нормы: позволение лица, обладающего большей властью, в адрес подчиненного, санкционирующее выполнение подчиненным некоторых действий, а также позволение лица, обладающего большей властью, в адрес подчинен-

¹² Лисанюк Е. Н. Деонтическая логика // Основы логики и аргументации: учебник / под ред. И. Б. Микиртумова, А. И. Мигунова, Б. И. Федорова. М., 2010.

¹³ Булыгин Е. В. Разрешающие нормы и нормативные системы / пер. А. Е. Гомановой, Е. Н. Лисанюк // Российский ежегодник теории права. 2011. № 3. С. 437–449.

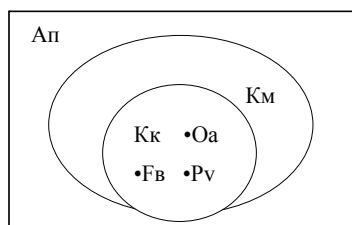
ного, наделяющее последнего полномочиями на издание новых норм. В последнем случае позволяющая норма выполняет также функцию авторизации позволений, так как позволения, изданные органом, обладающим властью наделять полномочиями, носят приоритетный характер по отношению к тем нормам, которые могут быть изданы вновь уполномоченным органом. Такая иерархизация также предполагает два и более законодательных авторитета, а разрешающие нормы устанавливают отношение подчинения между совокупностями норм, изданными каждым из них, согласно своим нетождественным полномочиям.

Приведем пример, который был дан в статье Е. Булыгина для более четкого понимания указанного разграничения разрешающих норм.

Король обладает неограниченной властью управлять действиями Подданного при помощи норм. Это означает, что он может изменить нормативный статус действий Подданного путем издания нормативных актов, таких как приказания или позволения. В начале игры Подданному разрешены все действия: он волен совершать любое действие или воздерживаться от него, лежащего в пределах его (физических) возможностей. Но если Король приказывает Подданному сделать p , это действие p превращается в обязательное, а его отрицание ($\sim p$) — в запрещенное. Таким образом, действия Подданного можно разделить на два класса: класс разрешенных действий (сфера дозволенного) и класс запрещенных действий, состоящий из всех тех действий, от которых приказано воздерживаться.

Усложним ситуацию. В игру входит новый персонаж — Министр, который вправе командовать Поданным — эта связь носит для Подданного обязательный характер, но при этом лицо, уполномоченное управлять Поданным, не вправе отменять распоряжения Короля. Порой для Подданного возникает ситуация неопределенности в действиях, которая, в логическом смысле, требует корректировки.

Построим схему:



Ап – действия Подданного;
 Км – нормы, изданные Министром;
 Кк – нормы, изданные Королем;
 Оа – обязывающие нормы, изданные Королем;
 Fв – запрещающие нормы, изданные Королем;
 Pв – разрешенные нормы, изданные Королем.

Действия Подданного частично ограничены приказами Министра и Короля. Министр может издавать свои приказы, запреты, обязательства и позволения, но он не полномочен отменить нормы, изданные ранее Королем, т. е. не в силах ограничивать волю Короля. В обратном направлении уполномочивание не действует. Министр не обладает властью отменять законы Короля.

Имеется, таким образом, несколько видов разрешений. Министр имеет власть/полномочия над Поданным, а Поданный, в свою очередь, обладает правом/привилегией на свободу выбора, если они были предоставлены королем, которую не может ограничить Министр. Продолжим пример.

Предположим, что Король издает следующую норму:

(N1) Подданному разрешается выпивать по воскресеньям.

Позднее Министр устанавливает две следующие нормы:

(N2) Подданному надлежит работать все семь дней в неделю.

(N3) Подданному надлежит не выпивать во время работы.

Каковы же обязанности Подданного перед лицом этих трех норм? Что делать Подданному?

Так как для Подданного наиболее высоким авторитетом является Король, то в первую очередь он подчиняется его приказам. В силу этого Подданному необязательно работать все семь дней, стоит лишь вывести следствие из (N1) и (N2) или из (N1) и (N3) с учетом того, что первая из этих норм (N1) обладает большим весом по сравнению и с (N2), и с (N3). На основе этого становится возможным внести нужное исключение в норму (N2) или в норму (N3) — кроме воскресенья, и установленная Министром норма будет приемлема.

Таким образом, с точки зрения нормативного кодекса, разрешающие нормы выступают не только как собственно разрешения (права или привилегия), но и как метанормы, устанавливающие иерархические отношения между кодексами разного уровня. В смысле агента (субъекта нормы) разрешающая норма может быть уполномочиванием, т. е. наделением властью (в том числе издавать другие нормы). Помимо этого, поскольку всякая разрешающая норма принадлежит какому-либо нормативному кодексу, т. е. является авторизованной нормой, то при условии, что имеются разного уровня авторитеты, разрешающая норма указывает, какие нормы являются приоритетными, т. е. принадлежат к более высокому кодексу, а какие носят подчиненный по отношению к первым характер — относятся к кодексу более низкого уровня.