

**ИСТИНА ОТКЛОНЕНИЙ, ИЛИ ЧТО ХРАНИТСЯ
В ТАЙНИКАХ ПОБОЧНЫХ МЫСЛЕЙ
(НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ ПО ПОВОДУ
ОДНОГО ВЫСКАЗЫВАНИЯ ДЕКАРТА)****

Статья посвящена девиантному мышлению как феномену сознательного отклонения от правильного пути. Исследуются мотивы и эффекты такого отклонения. Показывается, что отклонение от нормы, как и всякое заблуждение, имеет сущностное основание. Напротив, ориентация на прописные истины и «голые» результаты приводит к редукции пути, лишает истину онтологического горизонта и тем самым устранивает ее событийность.

Ключевые слова: девиантное мышление, отклонение, сомнение, истина, заблуждение, путь.

В замечательной книге Франсуа Жюльена «Путь к цели: в обход или напрямик» (1995), посвященной сравнительному анализу смыслополагающей деятельности в культурах Греции и Китая, различаются и противопоставляются две возможные стратегии произведения смысла. В Древней Греции это прямой путь бескомпромиссной тяжбы с целью *определения* истины, будь то философский спор, судебное разбирательство или лобовое столкновение противников в бою. В духовной традиции Китая это извилистый и уклончивый путь *указания* на истину посредством намеков, недомолвок и витиеватых иносказаний. В последнем случае это парадоксальный, с точки зрения европейской рациональности, «метод» достижения означенной цели путем всевозможных заминок, превратностей и околичных блужданий. При этом автор ставит задачу приблизиться к пониманию Запада через понимание Востока. Для этого, утверждает он, мысль должна, «покинув свое отечество», «разорвать нити узнавания, отойти на какое-то расстояние» и «занять позицию теоретического остранения» [1, с. 7]. В этом отношении *прямое* обращение к Китаю оказывается *косвенным* изучением Греции. Посредством такого труда Жюльен предполагает совершить «путешествие в далекий край “утонченности” смысла, которое есть, в сущности, приглашение вернуться к истокам собственной мысли» [1, с. 7].

Разделяя эту интенцию, отметим, что подобного рода исследования способствуют пониманию европейцами себя не только на основе хорошо заученной оппозиции «свое» — «чужое», но и в силу опознания «чужого» в качестве «своего» — выпавшего из поля зрения собственного содержания. Иными словами, недостаточно просто обнаружить «китайщину» в себе как некую культурную аномалию, ибо, если присмотреться, то можно разглядеть в ней нечто универсальное, но забытое или вытесненное в силу определенных причин на обочину культурно-исторического мейнстрима, — нечто такое, что было и до сих пор остается слепым пятном европейского самосознания.

* © Разинов Ю.А., 2010

Разинов Юрий Анатольевич (razinov@ssu.samara.ru), кафедра философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета, 443011, Россия, г. Самара, ул. Акад. Павлова, 1.

** Статья написана в рамках ВЦП «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 гг.)» № 2.1.3/650.

Для того чтобы опознать это пятно, необходимо преодолеть привычку мыслить по заданным линиям, а в целях профилактики умственной лени обратиться к трудам Ницше и даже повторно пройти у него курс прививок. Ведь именно Ницше, обнаруживший в зонах культурных аномалий репрессированное в ходе исторического развития универсальное содержание, попытался привить европейскому самосознанию отсеченную и позабытую им *дионисийскую* ветвь. Из этого вовсе не следует, что мы должны брать под козырек перед идеями Ницше и безоглядно следовать его маршрутом. Яростный борец с мэйнстримом, он сам вынужденно прочертил слишком резкие линии, оставив без внимания тихие заводы, где приютились незахваченные общим вихором идеи или их вариации.

Возврат к истокам собственной мысли, таким образом, может быть осуществлен в пределах «своего отчества», так сказать, на «собственном материале» — на материале тех околичностей, превратностей и отклонений в сторону, без которых не может обойтись поиск истины или смысла. Речь идет о таких *шагах в сторону* от магистрального путепровода, которые время от времени совершали сами его проектировщики и прокладчики, ибо почти у каждого крупного европейского мыслителя можно обнаружить идеи, отклоняющиеся от генеральной линии. Высказанные мимоходом в процессе конструирования «более значимых» идей или в контексте обсуждения маргинальных тем, эти идеи сами оказались маргинальными. Они не получили развития либо в силу «теоретической незначимости» в глазах авторов, либо в силу того, что явно не соответствовали их основным теоретическим выводам.

В качестве примера возьмем «странное», на первый взгляд, высказывание Декарта: «Мысль моя радуется возможности уйти в сторону, и она не терпит, когда ее ограничивают пределами истины» [2, с. 25].

Спрашивается, как такое мог сказать философ, известный как поборник ясных и очевидных истин, как родоначальник традиции, одержимой идеалом аподиктической достоверности? Откуда идет само это желание свернуть с проторенной тропы и заглянуть в не просвеченные естественным светом разума дебри сущего, рискуя при этом заблудиться и впасть в не-истовство?

Испытанная Декартом радость отклонения от правильного пути явно противоречит его собственным методологическим принципам: принимать за истину только очевидное; редуцировать сложное к простому; идти в направлении от достоверного к неизвестному, не пропуская при этом ни одного промежуточного звена. Если разглядеть в этом высказывании хотя бы намек на исследовательское кредо, то желание уйти в сторону *за пределы истины* должно означать нечто обратное: ускользание истины в темноту, в область неочевидного; приближение к ней путем отдаления от нее, способом регрессии достоверности и усложнения простого; организацию поиска в направлении от неизвестного к неизвестному же; готовность допускать разрывы в мыслительной цепи и идти на попятную, многократно пересекая уже пройденный маршрут. Однако в свете объявленных Декартом методологических приоритетов такой путь познания представляется недопустимым. Как же в таком случае следует понимать столь странное выражение?

Внимательный и скептически настроенный читатель ту же возразил бы: ничего странного! Сказанное Декартом — всего лишь фигура речи, риторический прием, выполняющий роль строительных лесов в процессе конструирования базовых принципов. А если говорить конкретно, то данная фраза брошена философом в контексте размышления о достоверности чувственного опыта и в качестве затравки более общей темы — темы радикализации сомнения. Словом, это некий «слабый» элемент рассуждения, которому не стоит придавать слишком уж большого значения, особенно в свете известного учения о методе. А подтверждением могут служить собственные

слова Декарта, высказанные уже в следующем предложении: «Пусть будет так: ослабим пока как можно больше поводья, дабы несколько позже вовремя их натянуть и тем самым легче привести свою мысль к повиновению» [2, с. 25].

Последнее замечание действительно указывает на некий технический прием, а значит, возражения гипотетического скептика вполне резонны. Кроме того, в тех же «Размышлениях» Декарт не раз отпускает «поводья» только лишь для того, чтобы, отклоняясь от истинного положения дел, выдвинуть некое заведомо ложное суждение: будь то гипотеза злого бога-обманщика или сомнение в собственной телесности. С одной стороны, он спрашивает: не устроил ли Бог так, что мы совершаем ошибку всякий раз, когда совершаем какое-нибудь легчайшее мысленное действие? С другой стороны, ему хорошо известно, что обман не в природе Бога. В силу чего такое сомнение сам философ называет «метафизическим» и «преувеличенным» [2, с. 335], а вытекающие из него посылки — игрой воображения и даже преднамеренным самообманом. А потому свое отклонение от нормативности Декарт поясняет следующим образом: «...Я поступлю хорошо, если, направив свою волю по прямо противоположному руслу, обману самого себя и на некоторый срок представлю себе эти прежние мнения совершенно ложными домыслами» [2, с. 19–20].

Шаг в сторону, таким образом, совершается Декартом с одной видимой целью — опровергнуть его на втором шаге, и истину такого отклонения трудно переоценить. Можно даже сказать, что он практикует то, что Гегель впоследствии назовет «хитростью мирового духа».

Однако сводимы ли мотивы такого отклонения к одной лишь игре разума? Или в стремлении сделать шаг в сторону и тем самым *удлинить* и *усложнить* путь есть нечто более существенное, чем просто фигура рассуждения, — нечто такое, что неприметным образом встроено в Декартово слово о мысли, которая помимо того, что просто мыслит, еще и «радуется», и «терпит»? Мысль радуется новой возможности и, сбросив с себя путы ограничений, отправляется в свободный полет. Причем она заранее готова к тому, чтобы зачеркнуть этот полет, т. е. оказаться перечеркнутой мыслью, именуемой иначе заблуждением. Не такая ли мысль лежит у истоков европейской науки, которая, прежде чем найти основание в себе самой, сначала должна была выступить на исторической сцене в качестве радикальной формы ереси, в качестве девиации (лат. *deviation* — отклонение) от истины религиозных пророчеств?

В словах «терпеть» и «радоваться» содержится мимоходом брошенное указание на экзистенциальный аспект картезианского размышления, едва улавливаемый термином «страсть». Мыслить — значит страдать: скорбеть и радоваться, словом, нечто, претерпевая, переживая. Кьеркегор, безусловно, прав, характеризуя картезианское *cogito* как принципиально незаинтересованное, а потому бесстрастное мышление [3]. Но одно дело мыслить, а другое дело *конструировать идею мышления*. Когда Бэкон и Декарт формулируют идею чистого мышления, они объявляют страсти источником заблуждений, и на этом основании изгоняют их за пределы научного метода. Однако делают они это с нескрываемым азартом. Поэтому свой крестовый поход против заблуждений они объявляют не только в нейтрально-дипломатичных терминах эпистемологии, к каковым относятся «предрассудок», «ошибка», «иллюзия», «недоразумение», «ложь», а еще и в подчеркнуто сакрализованных терминах «идолов», «призраков» и «демонов»¹. Поступая так, они отдают дань не столько метафорическим сред-

¹ *Eidolon* в греческом языке означало «призрак», «тень умершего», а в средневековой латыни — «божок», «идол» (*Idolum*). Как отмечает И.С. Нарский в примечаниях к «Новому Органону», Бэкон тяготеет к раннему греческому значению этого слова [4, с. 521]. *Genius* — латинский аналог греческого *Daimon*. У Декарта он указывает на некое «злосозненное божество» (*genium malignum*), которого он также именует *aliquis Deus* («некий Бог»).

ствам языка, сколько затаенному опыту священного, ибо даже потухшее божество способно внушать трепет. Демоны, населяющие сознание человека, поэтому не есть просто эпистемологическая химера. Они имеют свое основание в бытии мыслящего, в событии самой мысли. Поэтому состязание с «великим обманщиком» есть куда более захватывающее мысль событие, нежели создание скучного руководства для ума. В споре с демоном-обманщиком мышление вовлекается в рискованнейшее и опаснейшее для себя отношение соблазна: «А ну-ка обмани! А вот и не обманешь!».

Гипотеза вселенского обмана и радикализация на этой почве сомнения – это ярчайший пример девиантного (отклоняющегося) мышления, который может иметь место в границах научного дискурса. Об этом красноречиво свидетельствует полемика, разгоревшаяся после выхода в свет картезианских «Размышлений...». На возражения «некоторых ученых мужей» Декарт вынужден был ответить текстом, по объему в десяток раз превышающим исходное сочинение. В этих ответах многие свои шаги Декарт объясняет, опираясь на аргумент *методической целесообразности*. Например, в ответе Бурдену он указывает, что говорил «только о том высшем роде сомнения, которое <...> является метафизическим, преувеличенным и никоим образом не должно переноситься в повседневную жизнь» [2, с. 335]. Декарт хочет подчеркнуть его искусственность, но таковым оно становится лишь задним числом, т. е. после того как реальный (естественный) опыт сомнения уже «завершен», и найдена техника самоудостоверения субъекта. Все выглядит так, словно, блуждая в незнакомом лесу, мы наткнулись, на искомое место, а затем составили карту, где указали к нему короткую дорогу. Иными словами, для того чтобы сомнение стало «методическим», оно сначала должно быть *радикальным*, т. е. экзистенциально-онтологическим. Оно должно стать событием сознания, решившегося на такую глубину отрицания порядка, где само отрицание и его радикализм могут оказаться очередной, но более изощренной уловкой гения-обманщика. И здесь мы готовы поспорить с В.И. Молчановым, который, справедливо указывая на *искусственный* характер «усиления сомнения», считает, что его исходная точка «уже заранее положена вне опыта сомнения» [5]. *Заранее* полагать эту точку означает *заранее* обладать «метафизической уверенностью», к которой Декарт, по его собственному признанию, лишь стремится [2, с. 276]. Скорее, наоборот: этот полюс усиления возникает *после* того, как экстремальная точка сомнения пройдена в реальном опыте сознания и теперь уже *вторично*, т. е. методически конструируется в качестве «метафизической уверенности». К слову сказать, «метафизическая уверенность» не есть *экзистенциальная решимость*. Вторая в первой не нуждается, ибо есть ее фундаментальное (онтологическое) основание. Экзистенциальная решимость заставляет отклоняться в сторону (сомневаться), в то время как «метафизическая уверенность» появляется как искусственный продукт завершения *процедуры* сомнения, т. е. на втором шаге. Из этого следует, что *радикальное* и *методическое* сомнение соотносятся между собой как опыт и дискурсия этого опыта, как язык и метаязык.

За пределами опыта сомнения искусственно расположена не точка его эскалации, а нечто противоположное – «божественный якорь», на который Декарт полагается в своем отклонении в сторону. Гипотетический обманщик может быть сколь угодно коварным, но он, по крайней мере, должен быть разумным. Именно эта гипотеза позволяет Декарту противостоять обману. Он рассуждает так: если гений меня обманывает, то это значит, что я есть, и это достоверно. Но если пойти дальше и допустить, что сама эта идея, т. е. «моя» мысль о «себе», тоже является иллюзией, внушаемой (неизвестно кому) Богом, то тогда его действия становятся абсолютно бессмысленными. Ибо, обманывая мнимого «меня», Бог обманывает созданную им иллюзию и таким образом обманывается сам, что абсурдно. Допуская, что «все наши пред-

ставления о Боге ложны» [2, с. 19], Декарт либо лукавит, либо не идет до конца. Он не допускает такое представление о Боге, в котором последний являлся бы дураком, ибо сама постулируемая им ситуация обмана предполагает поединок двух разумов (божественного и человеческого). Результатом такого противостояния является идея божественного разума в человеке: раз даже Бог не мог меня обмануть и тем самым отнять мое бытие! Именно благодаря этому якорю обоженной рациональности картезианский субъект не является шизофреником (намек Вл. Соловьева). Тем более он не является аутистом. Шизоидное расщепление и аутизм (как возможность срыва моего бытия), скорее, можно обнаружить в реальном опыте Декарта, нежели в сконструированном им понятии субъекта.

Таким образом, искусственный характер носит не сам радикализм сомнения, а понятая в методическом ключе *процедура* сомнения, где последняя уже не требует для себя события смысла (смысла сомнения). В реальном же мышлении это событие смысла должно всякий раз возобновляться, ибо только таким образом может быть удержана в поле зрения истина самой достоверности, а не истина как достоверность. Иными словами, мы хотим сказать, что точка наивысшего сомнения — сомнения в реальности самого мира и субъекта — может быть оставлена позади только в методическом плане, но не плане экзистенциальном. В этом плане от него нельзя отделаться в том смысле, что, выйдя на столбовую дорогу, размеченную правилами и руководствами для ума, можно было бы двигаться дальше без оглядки. Подлинная мысль всякий раз должна возвращаться к своему истоку, к тому исходному опыту, который рождается на развилке путей. Она требует возобновляемой бдительности: не упустила ли она нечто важное именно тогда, когда «забыла» о необходимости самоактуализации через сомнение.

Последнее важно вот в каком отношении. Выйдя на широкую магистральную дорогу в смысле понимания того, куда и как вообще следует идти, европейская культура очень скоро упустила из поля зрения саму идею пути. Уже философами Просвещения, спешившими одарить человечество своими плодами, истина была понята как *результат* и *всеобщее достояние* и тем самым была оторвана от экзистенциальных аспектов ее поиска. Гельвеций прямо утверждал, что «нет такой истины, которую нельзя было бы свести к какому-нибудь факту», а всякий факт, в свою очередь, «может быть одинаково воспринимаем людьми с обычной организацией», следовательно, «всякая истина может быть ясно изложена» и «по существу доступна всем умам» [6, с. 150]. В подтверждение этого Гельвеций ссылается на процесс просвещения, благодаря которому «система Ньютона преподается теперь повсюду» [7, с. 152]. При этом он даже не задумывается о последствиях превращения истины в банальность. Напротив, он уверен: «Раз гений подметил подобную истину и изложил ее ясным образом, то в то же мгновение все обыкновенные умы улавливают и усваивают ее. Гений — смелый вождь; он прокладывает себе путь в область открытий, он пробивает себе здесь дорогу, а обыкновенные умы устремляются толпой вслед за ним» [6, с. 151].

В результате такого смещения акцентов европейская культура начинает производить и тиражировать (прежде всего, через систему образования) ситуацию овладения знанием, без овладения ситуацией знания. Проще говоря, процесс раскрытия истины сводится к институциональной организации *переноса* знаний. В результате участники образовательного процесса осваивают не язык, а правила языка, не историю, а исторические факты, не право, а законодательство, не явления культуры, а ее артефакты. В итоге складывается положение, которое гениально определил М. Хайдеггер: «Правильное овладевает истинным и устраняет истину» [7, с. 186].

Речь идет о том, что прописные истины, лишённые своего онтологического горизонта, горизонта своей событийности, утрачивают истинностное измерение, или сохраняют его лишь в узких рамках науки. В установленной ею системе координат правильным путем является более короткий, в силу чего всякое отклонение в сторону представляется следствием одного лишь недоразумения. Однако не стоит забывать, что разработка системы координат и последующая разметка путей в своем истоке являлись плодом блуждающего отклонения в сторону от «правильного» пути. Мысль Хайдеггера настойчиво призывает понять блуждание как сущностное для самой истины событие. Оно указывает на то, что во всяком отклонении, как и во всяком заблуждении, есть нечто сущностное, онтологическое. А это значит, что, следуя путями классиков, двигаясь в заданной ими системе координат, нелишне периодически делать перезагрузку системы, возвращаясь на развилку путей, осматривая маршруты отклонения, заглядывая в тупики. Вполне возможно, что в оставленных там тайниках побочных мыслей таятся несметные сокровища.

Библиографический список

1. Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции / пер с франц. В. Лысенко. М.: Московский философский фонд, 2001. 359 с.
2. Декарт Р. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. 640 с.
3. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» // Логос. 1997. №10. С. 139–147.
4. Бэкон Ф. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. 575 с.
5. Молчанов В.И. Cogito. Синтез. Субъективизм // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 133–143.
6. Гельвеций К.А. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1973. Т. 1. 647 с.
7. Хайдеггер М. Время и Бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.

*Y.A. Razinov**

TRUTH OF ABBERATIONS OR WHAT IS STORED IN THE CACHE OF SIDE THOUGHTS (a few comments on one of the statements of Descartes)

The article deals with the analysis of digressive thinking, as the phenomenon of deliberate aberration from the correct path. The motives and effects of such deviation are investigated. The article shows (displays) that the deviation from the norm, as any delusion, has the essential foundation. On the contrary, orientation on truisms and bare results of experience leads to a reduction of the way, denies the ontological horizon of the truth and eliminates it as an event.

Key words: digressive (deviant) thinking, deviation, doubt, truth, delusion, path.

* *Razinov Yuri Anatolievich* (razinov@ssu.samara.ru), the Dept. Philosophy of Humanitarian Faculties, Samara State University, Samara, 443011, Russia.