

**СЕРЬЕЗНОСТЬ КАК ЭТИКА И ВНУТРЕННИЙ СМЫСЛ КАРТЕЗИАНСТВА:
МАРГИНАЛИЗАЦИЯ СМЕХА В ФИЛОСОФИИ XVII ВЕКА**

Проблема причастности смеха философскому размышлению не так второстепенна, как может показаться. Если проследить многообразие философских попыток установления природы философии, ее задач, возможностей и пределов, то окажется, что, так или иначе, каждая из этих попыток должна определиться со своими отношениями к смеху и со смехом, даже если это определение не эксплицировано. **Философия XVII века очевидно не безразлична к смеху**, причем, позиции в решении вопроса о принципиальной допустимости смеющегося мыслителя в ней представлены разные, вплоть до противоположных. Обращаясь к этой, пока **в общем виде заявленной, теме**, следует, во-первых, *обозначить эти противоположные точки зрения о правомерности смеха в подлинном философствовании*, во-вторых, *указать возможные предпосылки их формирования*, и, в-третьих, *проследить, насколько это возможно, дальнейшие следствия для философии из рассматриваемых точек зрения*. Выполнение этого проекта и становится **целью данной статьи**, осуществление которой станет возможным на основании **изучения и анализа философских текстов ряда мыслителей XVII века**, дающих нам повод для размышлений о природе философии и об уместности смеха в формировании философской установки и разворачивании философствования.

Серьезность в картезианстве – нечто большее, чем одно из полезных душевных свойств исследователя, в ней – весь внутренний смысл философии Декарта и его последователей. Предельная серьезность – единственно возможная моральная³ позиция ученого, залог его состоятельности.

Безусловно, непосредственной причиной такого положения дел является Декартова концепция “естественного света” как единственной надежной основы любой познавательной деятельности и вытекающая отсюда концепция внимания. Пафос внимательности пронизывает все творчество Декарта, начиная с неопубликованного трактата *Правила для руководства ума*: “Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание ясного и внимательного ума [...]” [3, с. 84]; термин “интуиция”, перегруженный схоластическими контаминациями, Декарт в последующих работах не употребляет, предпочитая говорить о “естественном свете” (например, в незаконченном диалоге *Разыскание истины посредством естественного света* Евдокс, персонаж, выражающий позицию самого Декарта, постоянно призывает собеседников к постепенности в суждениях и внимательности в обдумывании аргументов [см., например, 5, с. 166–167].

Декартовское изобретение “достоверной”, выведенной из “самоочевидных” начал философии предполагает и одновременное изобретение соответствующего субъекта философствования. Декартовские тексты не только содержат некую совокупность полезной, по мнению автора, информации, это практически всегда тексты *воспитательные*, призванные привить читателю определенную направленность ума и определенные интеллектуальные привычки.

Поэтому Декарт большое значение придает типологизации “умов” своих читателей, разделяя их на категории, в зависимости от способности воспринимать его учение. Ведь знаменитый методологизм Декарта по сути своей есть приурочивание к философии

³ Термин “моральная позиция” характеризуется в данном контексте существенной двусмысленностью в силу различия старинного и современного значений “морального”. Для Декарта “моральное” означает не только “сопряженное с моралью”; оно указывает еще и на особый вид существования, отличный от физического. Например, Декарт называет “моральной сущностью” закон, существующий в государстве [5, с. 320].

самого Декарта, облегчение труда, связанного с ее изучением. Картезий сообщает, что сами его труды публиковались в таком порядке, чтобы более ранние готовили “умы читателей” к восприятию более поздних [1, с. 310]. Ну и, конечно же, Декарт не упускает случая предупредить, “что даже для самых выдающихся умов потребуется долгое время и величайшее внимание, чтобы исследовать все”, содержащееся в его текстах [1, с. 308]. Так, *Первоначала философии* он рекомендует читать три-четыре раза подряд [1, с. 309].

Декарт говорит о создании не только нового типа философии, но и нового типа философов, отличающихся от ревнителей схоластических традиций не одной лишь исследовательской методологией, но, прежде всего, новыми исследовательскими ценностями, новым типом интеллектуального *удовольствия, радости* [1, с. 311]. Новые философы должны верить в наличие твердых, незыблемых оснований истины, в свою способность их открытия и использования в дальнейших изысканиях; они должны быть неторопливы и последовательны в выводах, ориентированы на рутинный и тяжелый труд, а не на поверхностное выхватывание того, что поражает воображение. Словом, они должны быть предельно сконцентрированы в своих поисках истины, то есть предельно серьезны.

Ведь препятствием в постижении истины являются не только предрассудки, но и страсти, прежде всего страх перед сложностью задач и противоположная ему бездумная скоропалительность в выводах. Весьма вредит делу истины и слишком глубокая привязанность к ложным принципам, неочевидным и порождающим лишь пустые словопрения; так, “школьные препирательства [...] мало-помалу делают изучающих все более педантичными и упрямыми и тем самым становятся, быть может, первыми причинами ересей и разногласий, которых так много в наше время” [1, с. 311].

Таким образом, декартовская философия предполагает особый тип *веры*, веры в существование и постижимость простых и однозначных истин, с которыми могут согласиться все, если выработают в себе определенный духовный настрой и будут тщательнейшим образом избегать всего, отвлекающего от этого настроения. декартовское “внимание” является в сущности *духовной практикой*, без которой невозможна эффективная интеллектуальная деятельность.

Тем самым, в картезианском методологизме неминуемо присутствует ценностная составляющая, причем речь идет не о собственно познавательных ценностях, то есть об эффективных и неэффективных исследовательских приемах, а о познавательных “добродетелях” и “грехах”, о жизненных стремлениях тех, кто посвящает себя науке. Декарт привлекает внимание к вопросу о смысле науки как жизненного занятия, о жизненной цели, преследуемой учеными. Пустые споры, столь же бесплодные, сколь и высокопарно провозглашаемые “истины”, стремление приобрести солидную репутацию и владеть умами других, а не познавать действительную суть вещей, начитанность и эрудиция, бесполезные для прогресса знаний, нередко становятся объектами декартовской критики.

Декартов набор ценностей включает, прежде всего, неуклонное стремление к самоотчету и самопрояснению в исследованиях (эквивалент совести), пунктуальность в соблюдении истинных методологических требований, последовательность в выводах, всестороннюю теоретическую и практическую проверку результатов, а, главное, постоянное внимание к “естественному свету”, позволяющее отличать истинное от ложного.

Впрочем, при всей важности этих ценностных моментов, основное внимание Декарта приковано все же к “позитивной” тематике, то есть к тем философским и научным открытиям, которые он считает результатами приложения своего метода. Наиболее полное выражение собственно ценностная тематика картезианства находит в трактате Николая Мальбранша *О поиске истины*, специально посвященного исследованию причин заблуждений и ошибок ума, а также пределов человеческого познания.

Мальбранш наделяет “внимание” не этической даже, а, скорее, религиозной, по крайней мере – теологической значимостью: “[...] зрение телесное затемняет и рассеивает зрение умственное и трудно бывает точно воспринять некую истину глазами души, если одновременно для ее познания пользуются глазами телесными. Это позволяет увидеть, что только благодаря внимательности ума раскрываются все истины и изучаются все науки, поскольку в действительности внимательность ума есть не что иное как его *возвращение и обращение к Богу* [курсив наш – О. Х., Э. Ч.], единому Учителю нашему, который один лишь научает нас всяческой истины через выявление Своей субстанции, без посредства какой-либо твари [...]” [8, р. 10–11].

Автор трактата *О поиске истины*, конечно же, исходит здесь из фундаментального положения Декарта, наиболее четко высказанного в письме к Х. Деруа: “природа нашего ума такова, что он *не может* [курсив наш – О. Х., Э. Ч.] не выразить одобрение ясно понятой вещи” [2, с. 607]. Средством такого понимания как раз и служит внимательность, то есть максимальная сконцентрированность на самоочевидном содержании. Вторя Декарту и предельно четко расставляя теологические акценты, Мальбранш непосредственно водружает очевидность на основание Божьей воли; внимательность ума, настроенность на четкое и серьезно различие ясного и запутанного представляется в качестве *автоматизма*, посредством которого постигается очевидность, стало быть, она – ключевое средство познания истины. Поскольку состояние внимательности вызывается лишь активными волевыми усилиями, причем успех в этом деле гарантирован не всегда и не для всех, Мальбранш имеет основание связать в этом пункте гносеологию с темой благодати: увидеть очевидное может лишь та душа, волевые усилия которой способны концентрировать внимание; в противостоянии с телом, волевые импульсы души должны опираться на поддержку свыше.

Поэтому внимательность есть обращение к Богу, своеобразная молитва⁴. Естественно, что всякого рода грехи и пороки: гордыня, самовлюбленность, жажда мирского успеха и славы, несовместимы с познанием истины. Поэтому нужны строгие рамки метода, а всякая неупорядоченность в мыслях или в нравах превращается в препятствие гносеологического порядка.

Поэтому Мальбранш, следуя соответствующим декартовским мотивам, разоблачает и клеймит всевозможные формы лжеучености, псевдообразованности, интеллектуального шарлатанства. Причем острие его критики направлено не только против схоластов, закосневших в своей преданности Аристотелю, и всякого рода недоучек, стремящихся внушить почтение к якобы присущей им глубине ума и познаний. Мальбранш порицает вообще всех, кто явно или неявно стремится повлиять на воображение публики, не обращаясь к ее разуму в силу нежелания или неспособности.

⁴ Здесь стоит обратить внимание на некоторые нюансы, не ускользнувшие от Мальбранша: “Человек причастен высшему разуму и соединен с ним, истина же раскрывается человеку соответственно тому, насколько он ею занят и насколько просит о ее ниспослании. Таким образом, душевное желание является естественной молитвой, которая всегда получает удовлетворение. Ведь естественный закон требует, чтобы идеи в тем большей степени были представлены в уме, чем более ревнует о них воля. Следовательно, стоит лишь нашей мыслительной способности, или нашей способности понимания, не быть заполненной смутными ощущениями, получаемыми нами от происходящего в нашем теле, и наше стремление мыслить какой-либо объект всегда будет сопровождаться одновременным представлением в нас идеи этого объекта. И, как научает нас сам опыт, эта идея будет представлена в тем большей мере, чем бдительнее будет наша внимательность и чем слабее и неощутимее будут смутные ощущения, получаемые нами посредством тела” [8, р. 784]. Следовательно, противостояние телу есть залог познания истины, противостояние это в сущности есть борьба воли с отвлекающими (искушающими) ее помехами, а потому воля нуждается в сверхестественной поддержке, чтобы достичь естественного света.

Среди авторов, которых он порицает с особой силой, мы встречаем и такого – явно несхоластического – мыслителя, как Монтень.

Здесь мы сталкиваемся с основной интеллектуальной интригой Нового времени. Монтень, мыслитель позднего Возрождения, никоим образом не может быть заподозрен в симпатиях к схоластике. Однако критике его *Опытов* Мальбранш посвятил целую главу. Вообще, Монтень является ключевой фигурой нововременной философии, ведь последняя (за исключением, пожалуй, Френсиса Бекона) конституировалась как правило в решительной оппозиции к его скептицизму. В частности, Мальбранша возмущает Монтеневая всеядность, отсутствие четких демаркаций между истиной и ложью, нежелание искать истину *par excellence*, обусловленное не просто неверием в успехе ее поисков “в подлунном мире”, но и, более того, равнодушием к таким поискам. Монтеня, классического философа *fin de siècle*, интересуют совсем иные “ценности”; убежденный в неизбежно частичном, неполном характере доступных людям истин, он озабочен прежде всего правилами коммуникации в условиях, когда никто не может претендовать на владение исключительной истиной. Монтенев рецепт, ставший интеллектуальной основой для воцарившегося в середине XVII века идеала “порядочного человека”, состоит в умерении претензий, сдержанности, доброжелательстве. Ожесточенный, но неспособный привести к достижению убедительной для всех истины схоластический спор, Монтень предлагает заменить светской беседой, участники которой исполнены взаимного доброжелательства, лишены непомерных амбиций (тем более упрямого фанатизма) и стремятся блеснуть лишь для того, чтобы украсить общение. Стремление навязать свои взгляды собеседнику на основании их якобы “истинности” провозглашается формой невоспитанности.

Подобный настрой наиболее четко отражен в монтеневском образе философии: “Глубоко ошибаются те, кто изображает ее недоступною для детей, с нахмуренным челом, с большими косматыми бровями, внушающими страх. Кто напялил на нее эту обманчивую маску, такую тусклую и отвратительную? На деле же не сыскать ничего другого столь милого, бодрого, радостного, чуть было не сказал – шаловливого. Философия призывает только к праздности и веселью. Если перед вами нечто печальное и унылое – значит философии тут нет и в помине. [...] Отличительный признак мудрости – это неизменно радостное восприятие жизни; ей, как и всему, что в надлунном мире, свойственна никогда не утрачиваемая ясность”. [...] это она успокаивает душевные бури, научает сносить с улыбкой болезни и голод не при помощи каких-то воображаемых эпициклов, но опираясь на вполне осязательные, естественные доводы разума” [7, т. I, с. 178].

Этот легкий и свободный интеллектуальный стиль как раз и является основным врагом картезианства. Ведь, по мнению последователей Декарта, истина существует, однако ее открытие требует постоянной концентрации, серьезности, внимания, слабо согласующихся с “легкостью” и “шаловливостью”. Декарт тоже порицал схоластическое “упрямство”, но отнюдь не готов был счесть таковым любую императивность в доказательствах.

Этим и обусловлены следующие слова Мальбранша: “Читать Монтеня развлечения ради опасно не только потому, что приносимое им удовольствие незаметно склоняет к принятию его взглядов, но еще и потому, что оно гораздо более преступно, чем можно подумать. Ведь удовольствие это, безусловно, рождается главным образом похотью и только поддерживает и усиливает наши страсти. Стиль этого автора приятен лишь потому, что задевает нас за живое и заметно возбуждает наши страсти” [8, р. 276].

В конце концов, Монтень в глазах Мальбранша – лишь один из тех педантов, которые, обладая мощным воображением и достаточно поверхностной эрудицией, лишены элементарных интеллектуальных достоинств.

Веселость несовместима с серьезностью, с интеллектуальной концентрацией. Не удивительно, что для Монтеня все истины в принципе одинаковы – ведь он не способен

погрузиться в то состояние, которое лишь и позволяет созерцать естественный свет. Его веселье и радость – антиподы картезианской научности. Смех, конечно же, существует и для Декарта, но преимущественно в физиологическом качестве: он состоит “в том, что кровь, идущая из правой полости сердца, через артериальную вену, внезапно наполняет легкие и заставляет воздух, находящийся в них, несколько раз сжиматься; этот воздух выходит через горло, где производит нечленораздельный сильный звук [...]” [6, с. 533]; смех – это и есть нечленораздельный звук, сопровождаемый соответствующими движениями лица, не более.

Декарт упоминает также и о “скромной шутке”, остроумной и добродетельной, состоящей в умении придать “забавный вид тому, что осмеивается” [6, с. 559]. Однако в контексте разыскания истины эта шутка маргинальна, она непосредственно не задействована в познании и не является надлежащей формой для философствования.

Этот стереотип следует считать господствующим в философии Нового времени. Мыслители этой эпохи порой демонстрируют блестящее остроумие, как, например, Локк в *Первом трактате о правлении*, оно служит лишь критике заблуждений и не более. При переходе к “позитивному” изложению, тон решительно меняется. Читая работу *Кто мыслит абстрактно?* впервые и без титульного листа трудно предположить, что ее автор является также и автором *Энциклопедии философских наук*.

Впрочем, справедливости ради следует заметить, что “господствующее” в данном случае не означает “единственное”. Здесь следует упомянуть еще об одном мыслителе, прошедшем в свое время хорошую картезианскую школу. Речь идет о Блезе Паскале и его знаменитом высказывании “смеяться над философией и означает истинно философствовать” [фр. 513 (4)]⁵. Эту мысль нельзя рассматривать как простое повторение монтеневских сентенций⁶. Паскаль идет дальше Монтеня, не ограничиваясь лишь идеалом порядочности как ответом на отсутствие единой истины. Паскаль убежден в существовании последней, но не считает, что все способны понять ее на основании естественного света и внимания. Паскаль говорит о типологии “сердец”, плане провидения и реальной невозможности коммуникации и согласия между теми, чьи сердца принадлежат к разным типам.

Паскаль рассматривает смех, сатиру не как побочное занятие, а как главное средство своей интеллектуальной деятельности, направленной на “обращение” душ. Там, где интеллект никогда не сможет представить убедительных доводов, смех способен переродить душу, по крайней мере – в некоторых случаях. Поэтому Паскаль писал не ученые трактаты а полемические памфлеты (*Письма к провинциалу*), намереваясь и будущей Апологии христианской религии придать форму собрания писем.

Выводом проведенного в настоящей статье рассмотрения отношения философов XVII века к смеху как к возможному элементу философствования становится утверждение о явно периферическом месте смеха в философии этого периода. Картезианство утвердило в качестве основного серьезный характер размышления, требуемый декартовской концепцией естественного света, паскалевский же способ философствования вряд ли можно считать характерным для Нового времени, его принципы в полной мере были воплощены в жизнь лишь постмодернистской философской публицистикой XX века, например, французскими “новыми философами”.

1. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч.: В 2-х тт. – Т. I. – М., 1989. – С. 297–422.

2. Декарт Р. Из переписки 1619–1623 гг. // Там же. – С. 581–618.

3. Декарт Р. Правила для руководства ума // Там же. – С. 77–153.

⁵ Номера фрагментов приводятся по нумерации Л. Лафюма; в скобках – нумерация Л. Брюнсвика.

⁶ “Некий древний мудрец, которого упрекали в том, что он проповедует такую философию, о которой сам в душе невысокого мнения, ответил: “Это и значит философствовать”” [7, т. II, с. 196]. “Что же касается философских бесед, то они имеют свойство веселить и радовать тех, кто участвует в них [...]” [7, т. I, с. 178].

4. Декарт Р. Размышления о первой философии // Там же. – Т. II. – М., 1994. – С. 3–417.
5. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Там же. – Т. I. – С.154–178.
6. Декарт Р. Страсти души // Там же. – С. 481–572.
7. Монтень М. Опыты: В трех книгах. – М., 1992.
8. Malebranche N. De la recherche de la verité. // Malebranche N. OEuvres. – Paris: Gallimard, t. I. 1979, pp. 3–1128.
9. Pascal B. Pensées // Pascal B. OEuvres completes. – Paris: Seuil, 1988, pp. 493–641.