



Мераб Мамардашвили

КАРТЕЗИАНСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

(январь 1981 года)

Под редакцией Ю.П. Сенокосова

Москва

Издательская группа «Прогресс» «Культура» 1993

==1

ББК 87.3 М 22

Фирма «Культура»

В оформлении обложки использована работа художника

Франциско Инфантэ из серии «Спираль», 1965 г.

Редактор *Цуканов А.Л.*

==2

Мамардашвили М.

М22 Картезианские размышления. — М.: Издательская группа «Прогресс»; «Культура», 1993. — 352 с.

Работа М. Мамардашвили «Картезианские размышления» открывает «золотую серию», которая будет составлена из трудов российских и зарубежных авторов, естественным образом вошедших в мировую гуманитарную культуру.

Издание «золотой серии» позволит широкому кругу читателей познакомиться с классическими работами в области гуманитарного знания и будет способствовать восстановлению диалога культур.

Издание осуществляется при поддержке Международного фонда «Культурная инициатива» и группы «МОСТ».

0301020000-203 006(01)- 93

ББК 87.3

==3

ISBN 5-01-003997-4

© Фонд философских и междисциплинарных исследований им. М.К. Мамардашвили, 1993.

© АО ИГ «Прогресс», 1993

Содержание

От редактора ...	5
Размышление первое	7
Размышление второе .	32
Размышление третье .	53
Размышление четвертое ...	79
Размышление пятое ..	102
Размышление шестое .	120
Размышление седьмое	145
Размышление восьмое	165
Размышление девятое	188
Размышление десятое .	212
Размышление одиннадцатое	239
Размышление двенадцатое .	261
Размышление тринадцатое .	282
Размышление четырнадцатое ...	312
Размышление пятнадцатое (и последнее) ..	334
Библиография ...	350

От редактора

«Картезианские размышления» представляют собой курс лекций, прочитанных автором в январе — начале февраля 1981 г. в Институте общей и педагогической психологии в Москве.

Вынужденный к тому времени покинуть Москву Мераб Константинович охотно откликнулся на предложение своих друзей В.В. Давыдова, В.П. Зинченко и В.М. Мунипова прочитать этот курс для аспирантов и сотрудников Института психологии и ВНИИ технической эстетики. Собравшаяся, однако, уже на первую лекцию аудитория — свыше 300 человек — фактически перечеркнула этот замысел, а

партийное начальство (как и положено было ему) отреагировало вскоре на факт публичного чтения как на прямой вызов существовавшей системе норм и правил «идеологического

общежития».

Между тем это был не вызов "или, точнее, не только вызов, а, как увидит читатель, нечто большее: рождение *профессиональной философской мысли* в стране, Я помню, как в июле 1978 г. М.К. задал мне неожиданный вопрос: где была греческая мысль, когда греки исчезли, а адресат еще не появился? На что я ответил (не особенно задумываясь, почему он спрашивает), что, разумеется, в языке, в словах. Хотя знал, что вся трудность как раз и заключается в извлечении мысли из словесной оболочки языка. Но лишь потом, слушая его лекции о Декарте, отчетливо понял, что его волновала тогда проблема преемственности в философии, над которой он, видимо, постоянно размышлял и по поводу которой вывел даже закон: «Если кто-то когда-то выполнил акт философского мышления, то в

==5

нем есть все, что вообще бывает в философском мышлении» (с. 78).

То есть, говоря его **же** словами, если жив Декарт, если я мысленно держу Декарта или Канта живыми, то жив и я. И наоборот, если жив я, если я способен помыслить нечто декартовское как возможность собственного мышления, поскольку следование просто логике еще не означает выполнения акта мысли, то жив и Декарт. И это есть бесконечная длительность или конгениальность сознательной жизни. Ее бессмертие. Бессмертие личности в мысли.

Поэтому, считал М.К., мы не можем сегодня мыслить так, как если бы не было Декарта, Канта или Платона.

Ставшие в свое время событием в духовной жизни Москвы, «Картезианские размышления», я убежден в этом, являются уникальным философским произведением в истории отечественной культуры, снимающим в принципе ложную дилемму; западная или русская философия. В них обсуждаются «вечные» темы философии как таковой.

«Размышления» публикуются по расшифрованному с магнитофонных записей, просмотренному и правленному автором (особенно это относится к 13,14 и 15-й лекциям) тексту, который хранится в его архиве (у Изы Константиновны Мамардашвили).

При подготовке книги к печати я стремился, сохраняя манеру и особенности авторской устной речи, придать ей (в рамках возможного) форму написанного текста. С этой целью в нем были выправлены все стилистически неясные места, сняты повторы, проверены цитаты (и даны ссылки на них), исправлены опечатки и т.д. То есть проделана вся необходимая редакторская работа.

От имени Фонда философских и междисциплинарных исследований им. М.К. Мамардашвили, осуществляющего настоящее издание, благодарю всех, кто помогал мне в этой работе, и прежде всего — И.К. Мамардашвили, А.Л. Цуканова, Е.А. Алексееву.

Ю.П. Сенокосов

==6

; ...не исколи» никакой науки кроме той, какую можно найти в себе самом или в громадной книге света...

Декарт

...in (his ole thing, all the discipline Of manners and of manhood is contained: A man to join himself with th'Universe In his main sway, and make in all things fit One with that All, and go on, round as it; Not plucking from the whole his wretched part, And into straits, or into nought revert, Wishing the complete Universe might be Subject to such a rag of it as he; But to consider great Necessity.

Donne В это единственное включена вся сфера поведения и мужества, дабы человек усилием соединился со Вселенной; дабы соразмерил часть с целым, чтобы длиться наравне с ней, не выдергивая из целого малую свою толику и не впадая в узость или ничто, т.е. желая, чтобы вся Вселенная была подвластна ему — обрывку целого, как он есть, и — принял бы великую Необходимость.

(Дж. Донн)

Размышление первое

То, что побуждает к размышлению и требует его (и по ходу дела мы поймем почему), — это сам Декарт, образ его и личность.

Такой предмет медитации требует, конечно, осторожности, деликатности. Нельзя произвольно, не настроившись ему в тон, распоряжаться жизнью героя, который сам весьма ревниво оберегал свой внутренний мир и душу от каких-либо покушений извне или от клетки представлений, готовой захлопнуться за его мыслями и деяниями. Следует удерживаться от искушения туркать труп Декарта, ставить ему ручку так, ножку так или его именем избивать воображаемых или реальных врагов. Потому что невольно слышишь голос умирающего Декарта, когда его сжигала простудная лихорадка и врачи пускали ему кровь (представляю, что Декарт-физиолог мог думать о таких врачах!), и он говорил иронически: «Господа, поберегите французскую кровь». Так вот, давайте вы-

==7

полним эту просьбу, побережем французскую кровь. Кровь героя Нового времени, отца, по выражению Гегеля, всей современной философии, создателя того мыслительного аппарата, в рамках которого, знаем мы об этом или не знаем, и по сегодняшний день вращается наша мысль. К сожалению, чаще всего мы этого не знаем. Поэтому следует вспомнить об этом, имея в виду, конечно, наши сегодняшние дилеммы — не только теоретические, но и дилеммы экзистенциальные, человеческие, личностные. С этими оговорками и предупреждениями — с Богом, в путь. Начнем наши картезианские размышления.

Итак, перед нами Декарт. Но беда в том, что он перед нами предстает в очень обманчивой ясности и как бы кристальности. На мой взгляд, это самый таинственный философ Нового времени или даже вообще всей истории философии. Он — тайна при полном свете. Точно так же, как нет в истории философии текстов, написанных более прозрачно, просто и элегантно, так нет и текстов более непонятных, чем декартовские. В них ныряешь, как в прозрачную глубину, а там какие-то темные, непроницаемые глыбы, хотя и имеющие четкие очертания. Сам стиль Декарта несет в себе этот пафос экзистенциальной ясности и одновременно непонятности. С одной стороны, он максимально прост. Даже умирая, Декарт, в отличие от других мыслителей и философов, которые оставили нам великие фразы типа «Света,

больше света» или что-нибудь в этом роде, на простейшем французском языке, причем выбрав самый фамиллярный — фактически из домашнего обихода — оборот, ^произнес: «На этот раз пора уходить». А с другой стороны, сама непонятность Декарта соответствует тому, что он в себе очень рано понял и чего придерживался всю жизнь, а именно: в его дневнике можно встретить такую латинскую фразу, которой он следовал, как девизу: «Выступаю в маске». Я дальше попытаюсь расшифровать это «выступление в маске» не как красивую фразу, выкованную в золоте латинской прозы, а как нечто весьма содержательное во всей духовной структуре Декарта и являющееся своего рода индивидуальным символом. Да Декарт и жил так. Среди его записей, в другом месте, мы можем прочитать, что хорошо прожил тот, кто хорошо

8

==8

скрывался. И вот, даже в самых откровенных, казалось бы, таких его признаниях, в такой сокрытости он и предстает перед нами.

Следовательно, говоря об экзистенциальном облике Декарта, можно сказать, что его тексты представляют собой не просто изложение его идей или добытых знаний. Они выражают реальный медитативный опыт автора, проделанный им с абсолютным ощущением, что на кон поставлена жизнь и что она зависит от разрешения движения его мысли и духовных состояний, метафизического томления. И все это, подчеркиваю, ценой жизни и поиска Декартом воли (как говорили в старину, имея в виду свободу, но с более богатыми оттенками этого слова) и покоя души, разрешения томления в состоянии высшей радости. Ибо что

может быть выше?!

Повторяю, это с трудом проделанная медитация, внутренним стержнем которой явилось преобразование себя, перерождение, или, как выражались древние: рождение нового человека в теле человека ветхого. Это изменение и преобразование себя — состоявшийся факт, оно *было*, и следы его зафиксированы в декартовских текстах. Поэтому к ним и нужно относиться не как к чему-то отвлеченному, не как к логически стройному изложению готовых мнений и истин. В них содержатся не рассудочные, бесплотные и произвольные соображения («рационации», если воспользоваться калькой французского слова) — как если бы в нашей голове сидело некое рацио, холодное и бескровное, и, наблюдая мир, что-то себе прикидывало, соображало. Увы, из наблюдающего и что-то прикидывающего никогда ничего не возникало. Возникало

всегда иначе и совсем из другого.

Это хорошо видно, в частности, по оставленным или, точнее, недописанным декартовским текстам. Дело в том, что текст иногда как бы пробует себя на кончике пера, написанием его человек что-то в себе устанавливает (чего без этого не было бы) — какой-то в последующем порождающий механизм движения или состояния мысли, которое потом будет воспроизводиться. И если такой механизм установлен, то текст не имеет значения. Его можно или не печатать, если он дописан, или вообще не дописывать. Я имею в виду

9

Декартовы «Правила для руководства ума», раннюю его работу. Доводить ее до конца как текст не было необходимости, потому что Декарта, повторяю, интересовали не тексты. Кстати говоря, в истории французской прозы этот эпизод «неоконченной» работы повторился, уже в XX веке, у другого «картезианца», который тоже считал критерием истины и таланта письма радость разрешения. Речь идет о Марселе Прусте и его первом романе «Жан Сантёй», также оставшемся незаконченным и не напечатанным при его жизни. В нем уже содержится все, что позже и иначе, без обращения к отставленной рукописи, разовьется в знаменитых «Поисках утраченного времени». Ибо все установилось и... можно было не печатать и извлекать из этого что-то другое. Как и у Декарта, у Пруста не было никакой идолотрии, никакого благоговения, стояния по стойке смирно перед написанным. И поэтому потеря рукописей их не слишком, видимо, огорчила бы. Декарт, кстати, терял их неоднократно.

Повторяю, Декарта интересовало прежде всего движение мысли. Установившееся движение, если возможен такой парадоксальный оборот; я говорю «движение», но — «установившееся». То есть имеющее значение только в качестве силы *momentum'a*, и тогда ты будешь всегда попадать стрелой в мишень.

И именно благодаря тому, что при этом была поставлена на карту жизнь, мы и можем наблюдать воочию удивительное пробуждение мысли в самом начале Нового времени, некий полет освобожденного человеческого ума. И нам выпадает великая привилегия (благодаря Декарту) ухватить, если сможем, конечно, то, что мы называем обычно рождением нового мира, пережить то, что и впоследствии, и вечно, для каждого и для всех людей будет значительно. Какие-то первые самые существенные для человека ощущения, сравнимые с непосредственностью и свежестью детского восприятия. Это то же самое, что с замиранием сердца падать в некую блаженную пустоту, как бы растворяясь в ней. Декарт дает нам эту возможность, И нам нужно попробовать этот второй-первый раз. Повторить второй раз, но повторить его именно как бы впервые, вместе с этим человеком гордой и великой души, родившейся в хрупком, болезненном и обреченном на

раннюю смерть теле. С человеком, который почему-то пускался в военные и фехтовальные приключения, а затем отправлялся в путешествия (далее я расскажу, насколько странно это выглядело), оставил свою родину и жил, следуя завету, что «хорошо живет тот, кто хорошо скрывается», в чужой стране, в Голландии, где и издал то небольшое, что издал. Не забывая при этом главное, что и позволяет нам как-то ухватить дух и движение мысли Декарта: этот человек принимал из мира только то, что им через себя было пропущено и только в себе и на себе опробовано и испытано. Только то, что — я!

Странно и в то же время, конечно, понятно: раз уж человек хочет жить именно свою жизнь, да еще поставленную на карту... Вспомним, что именно Декарту принадлежат слова о том, что единственное, чего он хочет и о чем будет говорить, это то, что он может почерпнуть из своей души и из великой книги жизни¹. Обычно в русском переводе в этом выражении фигурирует слово «мир», но это неудачное слово, ибо оно ассоциируется с другим словесным рядом, а именно — с «картиной мира» и т.п., то есть предполагает какую-то концепцию, изображение его. А в действительности там, где у нас переводят «мир», у Декарта стоит слово «monde», а оно имеет и другое значение — «свет». То есть интенсивное общение, обмен, встречи, насыщение себя новым, любопытным, характерным,

выдающимся и открытым. Живая жизнь в свете. Поэтому вместо «великой книги мира» лучше говорить «великая книга света» или жизни. Это немножко разные вещи.

Итак, охватив все это, мы видим перед собой одну устойчиво воспроизводящуюся — в истории французского духа — связку души. Это особое воодушевление, энтузиазм. Какое-то стояние в звенящей прозрач-

¹ «Вот почему, как только возраст позволил мне выйти из подчинения моим наставникам, я совершенно забросил книжную науку и, решив не искать иной науки кроме той, какую можно найти в себе самом или в великой книге мира, я использовал остаток юности на путешествия...» И далее: «Но, употребив несколько лет на такое изучение книги мира, на приобретение некоторого опыта, я однажды принял решение изучить также самого себя...» (Рене Декарт. Избранные произведения. М., 1950, с. 265.266).

==11

ности одиночества, — одиночества, оживляющего все душевные силы, все, на что способен сам, из собственного разума и характера, без опоры на что-либо внешнее или на «чужого дядю», в полной отдаче всего себя этому особому состоянию в «момент истины» (истины, конечно, о себе: смогу ли?!). Возвышающая повязанность всего себя в каком-то деле перед лицом всего мира, стояние лицом к лицу с ним, один на один, как в поединке. Я говорю, что это — повторяющаяся структура французского энтузиазма, честолюбия, потому что я смог бы сейчас развернуть всю философию Декарта (именно философию!) через одну фразу бальзаковского героя (это уже XIX век): «Ну, теперь дело между нами!» Нужно вспомнить, что именно с этими словами Растиньяк обращается с холма к... распростершемуся перед ним Парижу. И именно это же ощущение было у Декарта. Один на один — и посмотрим! Вот он и смотрел, пробуя себя. Действительно, как говорил Шарль Пеги, хорошим шагом вышел в путь этот французский всадник.

Он и провел через всю свою философию одну странную, на первый взгляд, вещь, которая одновременно является онтологическим постулатом: тот, кто сможет в воодушевлении обнаженного момента истины, в этом стоянии один на один с миром хорошенько расспросить себя (что едва ли или почти невозможно), тот опишет всю Вселенную. Не в том смысле, что человек, как он есть эмпирически, — это Вселенная, а в том смысле, что если ты сможешь что-то в себе выспросить до конца и у тебя хватит мужества, веря только этому, раскрутить это до последней ясности, то ты вытащишь и весь мир, как он есть на самом деле, и увидишь, какое место в его космическом целом действительно отведено предметам наших стремлений и восприятий. Повторяю, опишет Вселенную тот, кто сможет расспросить и описать себя. Вот — Париж, справлюсь ли с ним, как говорит бальзаковский герой.

Так и Декарт: вот — мир, справлюсь ли? Сам. Ведь для этого нужна точка опоры. Чтобы встать на нее и по-архимедовски приподнять всю массу мира, легкую, казалось бы, поскольку мы ее не замечаем, как атмосферное давление, хотя на самом деле оно тяжёлое, и

==12

из него труднее всего вырваться, если вообще возможно.

Но мой Декарт в воодушевлении. Он охвачен пафосом чести. Честь — чуть ли не онтологический устой его миропорядка и космической гармонии (как тут не вспомнить торжественно величавых и титанических героев испанского барокко). Но как легко и ненатурально, с какой элегантною и прозрачною, с не поддающимся имитации чувством меры повторяется эта форма в истории французской традиции! Я уже упоминал бальзаковский текст. Но вот опять я возвращаюсь — проскакивая все, что было надумано о времени и человеке в XVII—XIX веках после Декарта, — к своему любимому Прусту и вспоминаю, что и он стоял «один на один», ибо видел свою задачу в том, чтобы собой открываемым и на свет Божий вытаскиваемым заново, как впервые, «связать нить минут, часов, дней, десятилетий и стран». И думать, и испытывать только такие мысли и состояния, которые уже экзистенциально, с опасностью для себя, задействованы в этом поединке, в вопросе чести — в попытке рождения человека из ветхой куколки бог весть какого существа. И все это — наперегонки со смертью. Хотя смерть он так и не обогнал. Окончание романа «В поисках утраченного времени» вышло в свет после смерти Пруста.

И удивительно видеть у Декарта это же ощущение гонки с прошлым. Ведь по сути (я потом попытаюсь развить это теоретически) Декарт понял одну фантастическую вещь — что для мысли самым страшным врагом является прошлое, потому что то, что называется прошлым, складывается с такой скоростью, что мы не успеваем ни подумать, ни понять, а уже кажется, что поняли, подумали и пережили. Прошлое обладает видимостью понятого и пережитого просто потому, что мы в каждую секунду, будучи конечными существами, не можем быть везде и не имеем времени — оно должно было бы быть бесконечным, — чтобы раскрутить то, что с нами происходит (что я в действительности чувствую, что увидел), ибо все уже, как считал Декарт, отложилось, значения готовы, и мы лишь накладываем их на пережитое и воспринятое. Но они — прошлое. То, что существует в языке в виде значений и смыслов, — это прошлое. И

==13

память только кажется хранилищем того, что якобы понято и пережито. В неподвластном нам скрытом плане реальности весь мир завертелся и накрутился вокруг нас с чудовищной скоростью, накладывая одно впечатление на другое, один смысл на другой, одно событие на другое. А нам кажется, что это *мы* смотрим на неподвижные предметы, что *мы* движемся вокруг них, а в действительности даже в акте взгляда — вот я бросаю на вас взгляд, а вы на меня, — уже в этом акте скорее не наши глаза движутся, а предметы и складываются в то прошлое, которое и является врагом мысли. То есть врагом понимания того, что есть на самом деле.

Итак, могу ли я, собрав себя в идейном воодушевлении чести (или честолюбия), один на один с миром, взглядеться в себя, «обнажиться» в момент истины и, рассказывая о мире, как истории своей души, раскрутить этот мир? Декарт показал неопровержимо, что если уж мир раскручивать (в обратную сторону!), то только так. Была бы душа, было бы что собирать... Есть время бросать камни, и есть время их собирать. И надо впасть в этот заданный архетип честолюбия, если хочешь того, чего хотел Декарт. А хотел он, как я уже говорил, и всю жизнь искал — две, связанные между собой вещи. покой души и волю. Это то, что в определенном смысле можно назвать личностным пафосом Декарта. У всех нас есть пафосы, то есть то, что владеет нашей личностью, связывает ее в нечто более или менее целое и задает нашу судьбу впереди нас. Этот личностный пафос моего героя можно выразить и словами другого человека, может быть, неожиданного в этом размышлении, — Пушкина. Но ведь я употребил узнаваемые слова, а они принадлежат именно ему. Поэтому декартовский пафос жизни можно выразить и пушкинской строкой: «На свете счастья нет, но есть покой и воля».

И то, и другое и искал Декарт, уезжая из Франции, покидая свою родную Турень и пускаясь в путешествия, в странную жизнь в Голландии, казалось бы уединенную и спокойную. За 20 лет он раз

тридцать сменил место жительства. Рассудительные и благоразумные чехи говорят, что два переезда равны одному по-

==14

жару. Декарт же тридцать раз совершал такой переезд... в поисках покоя души и воли.

Введу еще одну символическую ниточку философского размышления, но уже связанную не с личностным пафосом Декарта, а с идейно-экзистенциальной, если можно так выразиться, клеточкой всей его философии (этики, психологии, эпистемологии, онтологии), из которой можно было бы простым анализом, в старом математическом смысле этого слова, вывести единые следствия и принципы для всех перечисленных областей знания. В этой клеточке, в которую — как бы памятью о древнем метафизическом завете античной философии, связывавшем вместе истину, добро и красоту, — свернулась вся мысль Декарта. Ее можно увидеть в таинственном моральном качестве, которое венчает у него (даже в теории, а не только в жизни) все другие моральные качества. У этого качества несколько необычное название, поэтому оно и таинственно. Это качество — *generosity* — по-русски можно перевести как благородство, щедрость, великодушие. Скорее подходит, конечно, *великодушие*, хотя сам Декарт употреблял не этот термин, потому что по-французски тогда было бы *magnenimitk* (от латыни), но он имел в виду именно великодушие.

Так вот, это очень странное качество. Я сейчас в нескольких словах попытаюсь, насколько смогу, его расшифровать, помечая одновременно основные пункты философии Декарта.

Великодушие — это свобода и власть над самим собой, свобода и власть распоряжаться собой и своими намерениями, потому что ничто другое нам не принадлежит. Вообще, Декарт считал, что не в природе человека все знать. Все знать — не свойственно человеку и не нужно. Нет никакой необходимости, чтобы наш разум никогда не ошибался, говорил Декарт, достаточно, чтобы наше сознание свидетельствовало о том, что нам хватает решимости и силы выполнить то, что мы почитаем за лучшее. Лишь в силу великодушия человек может уважать себя.¹

¹ См.: Descartes. Oeuvres et Lettres. P., 6d. Gallimard. 1953, p.768—769.

==15

То есть великодушие Декарта — это способность великой души вместить весь мир, как он есть, и быть недовольным в этом мире только собой. Можно с бандитами жить, меня не убудет, если я твердо знаю, что никогда не оказывался ниже своей способности и воли распоряжаться самим собой в целях того, что я считаю лучшим. Это великодушие, кстати, и есть причина того, что Декарт не является героем в нашем обычном, глупом смысле этого слова, когда мы требуем от других свершения того, на что сами, как правило, не способны. Уже сам факт подобного требования невеликодушен, а героем может быть только великодушный. Ведь как нам хочется, например, чтобы Галилей бросил в лицо своим обскурантистским судьям, что Земля все-таки вертится, и ради нашего удовольствия взошел бы на костер, как это сделал Джордано Бруно. И как обидно, что Декарт вместо того, чтобы встать гордо локоть к локтю с Галилеем, не опубликовал свой трактат «О мире», в котором высказывался тезис о вращении Земли вокруг Солнца. И, якобы из трусости, уступил. Великая душа вмещает соседство — не убудет меня — с глупым, невежественным, преступным. Да и не там предмет ее борьбы. Предмет

борьбы во мне самом. И более того, великодушные предполагает, что мир таков, что в любой данный момент в нем может что-то случиться только с моим участием. Я участвую как бы в непрерывном творении мира как воплощенная, почти что в христианском смысле слова, т.е. инкарнированная воля. Я имею в виду воплощение Христово, или воплощение Бога в тело Христа. Я как воплощенная воля реально, телом своим участвую в том, что станет в мире; на это направлена моя воля. Если брать такие фигуры, как Декарт и Галилей, с одной стороны, а с другой — Джордано Бруно, Кампанеллу и других борцов за прогресс, то бросается в глаза одна странная вещь.

Кампанелла был фактически влюблен в Галилея и писал ему пламенные, почти что любовные письма из своей темницы, и Галилей испытывал какое-то явное смущение, получая эти послания, и, конечно, жалел мученика. Но борьба Кампанеллы не была борьбой Галилея, так же как борьба с церковью и т.д. не была борьбой Декарта. И Декарт, и Галилей без гнева и уп-

==16

- (*

река просто как бы перешли или выбыли в другое измерение. Они изменили саму почву, на которой шла борьба. Для Декарта не имела смысла борьба за свободу мысли против авторитета церкви. То есть все драмы — взаимное недоверие, озлобление, ненависть, героизм и мужество, которые возникали, индуцированные существованием этого исторического противостояния, для философа не существовали. Он просто перешел в другое пространство и там жил, занимаясь тем делом, которое является делом философа. Поэтому я и сказал, что фактически делом философа является он сам, а не исправление других людей. Декарт вообще считал, что мир, или свет, как он устроен, его нравы и обычаи — они таковы, какие есть. И, не будучи к тому уготованным по рождению, не нужно вмешиваться в его дела по одной простой причине: они складываются по другим законам и иначе, чем складываются наши мысли и наши душевные состояния, если мы знаем, что не отступим от решимости ими распоряжаться в лучших целях. Поэтому понятно, конечно, что Декарт не мог быть социальным реформатором. Как и всякий нормальный философ, он считал, что настолько трудно, почти невозможно, понять мир и сделать с собой, жалким куском мяса, что-нибудь стоящее уважения, что где уж там заниматься преобразованием мира. Ибо ясно ведь — и законы философии, и законы здравого смысла диктуют нам, — что если каждый в своей жизни сделает что-то с собой сам, то и вокруг что-то *сделается*. То есть то, что *сделается*, не будет продуктом прямого приложения рациональной мысли, а индуцируется среди десятка, сотни, миллиона людей, потому что каждый в отдельности для себя и на своем месте что-то сделал. Таков был Декарт.

И не только он. Я сказал, что Декарт без гнева и упрека перешел в другое измерение. И эта фраза вызвала во мне, когда она пришла в голову, ассоциацию с трагической фигурой в современной истории мысли, а именно — с Зигмундом Фрейдом. В 1938 или 1939 году, незадолго до смерти, когда он уже был в эмиграции в Англии, к Фрейду обратился один журнал, который пытался организовать кампанию в защиту евреев, преследуемых нацистами, и, естественно, выбор пал на Фрейда. И Фрейд ответил на это, казалось бы,

==17

очень странным, коротким письмом. Он написал; благодарю вас за предложение, понимаю, почему вы ко мне обратились — нацисты сожгли мой дом, библиотеку, разогнали школу, разрушили дело всей моей жизни, но... именно поэтому вы не должны были ко мне обращаться, а лучше было бы обратиться к тому, кто не был лично этим затронут. И дальше он цитирует, и, очевидно, поэтому у меня появилась ассоциация, одного французского поэта начала XVIII века, некоего Лану. Цитата следующая — в моем переводе (держите в голове то, что я сказал: без гнева и упрека перешел в другое измерение).

Шуметь — дело фата.

Жалоба — дело дураково.

Мужчина, когда обманут, Уходит и не говорит ни слова.

По-французски сказано «*hoimete* Лолипе», что можно перевести «настоящий мужчина» или «порядочный человек». В старом смысле, который стерся, *honnete* — это честный человек благородного происхождения, что предполагает, что он настоящий мужчина.

Так вот, так же ушел и Декарт. И уходя, он знал, что больше всего не любит в себе две вещи, а именно: нерешительность и меланхолическое расположение духа. Не потому что он был весельчак, вряд ли — ни по его текстам этого не видно, ни по портретам, оставшимся от голландцев. Он просто терпеть не мог меланхолическое состояние духа, в котором неизбежно присутствует самодовольство, что ты — один из немногих. Все остальные довольны, а вот ты испытываешь меланхолию. Ему чудилась в этом ощущении некоего несчастья — несвобода. Я уже не говорю о том, как он не выносил нерешительность. Разумеется, прекрасно, когда наша жизнь основана на ясном знании обстоятельств, целей и средств наших действий и поступков. Но чаще всего это не так. И что делать в темном лесу, где много тропинок? Очень просто, считал Декарт: встал на тропинку и не сворачивай. Потому что лучше неправильно выбранной одной тропинки с решительностью придерживаться, чем проявлять нерешительность. По одной, пусть, может быть, не на основании знания выбранной тропинке, но мы еще можем выйти из леса. Ибо и в «Дхаммападе» сказано:

==18

«Если идешь — иди; вялый путник больше пыли поднимает по дороге».

Причем решительность для Декарта была не только моральным, но и физическим мужеством. Напомню о другой его рукописи, также оставшейся незаконченной и не опубликованной при жизни, которая почему-то некоторыми исследователями относится к его ранним работам, хотя в общем-то установлено, что он писал ее или перед самой смертью, или в 40-е годы, т.е. фактически незадолго до смерти. Я имею в виду работу, которая называется «Разыскание истины», построенную по античным законам платоновского диалога. И там есть очень интересная фраза, она выражает скрытую суть всей философии Декарта. Он говорит: не нужно убегать от предметов страха, потому что, убегая, вы все равно страх с собой унесете¹. А если пойдете на них с обнаженной шпагой, то убедитесь в том, что это лишь воздух и тени.

Однажды (я поясню теперь, почему с «обнаженной шпагой») этот пафос проявился в реальном эпизоде биографии Декарта. В годы своих странствий по Германии он как-то переправлялся со слугой через реку, и его перевозили люди (их было несколько человек), которые, увидев одинокого джентльмена, явно имеющего кошелек, решили его убить и ограбить. Декарту помогло знание крох немецкого языка, и он почувствовал, понял, что замышляется, и поступил, как мог поступить только Декарт. Потому что обычно человек ведь с трудом верит, что с ним может случиться подобная неприятность. Может быть, ее все-таки не будет. То есть фактически — убегает от опасности, сохраняя себя, как некое бесценное сокровище. Авось пронесет. Но страх «с тобой останется», говорит Декарт. И, более того, тогда вернее погибнешь. И Декарт, выхватив шпагу, заставил этих людей перевезти себя через реку и так спас не

только свой кошелек, но и жизнь. Таким он был перед тенями и фантомами мысли ¹°м самым подарил нам возможность присутствовать рождению целого мира, когда разыгрывается яние «один на один». Вот ничего нет, я оди

¹ См.: Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 89

==19

ли? Потом я поясню, что по онтологии Декарта достаточно одного сознающего существа, чтобы все было. Простите меня, что я так кругами хожу вокруг Декарта, но повторяю, что он — кристалл перед нами и, при всей своей ясности, представляет тайну при полном свете. И поэтому я хожу кругами, пытаюсь как-то суживать их вокруг некоторых фиксированных, устойчивых точек декартовского мышления. Впечатление ясное, а вот объяснить это очень трудно. Но поскольку я разговариваю с людьми, воспитанными на русской литературе, то мое положение несколько облегчается. Сейчас вы поймете — почему.

Итак, перед нами естественно свободный человек, который свободен не потому, что так надо, не потому, что он борется за свою свободу. Поэтому я и вспомнил о русской литературе. Ибо в истории русской литературы тоже есть, правда, единственный, но хорошо нам известный пример естественно свободного человека. Это Пушкин, который обладал несомненно аналогичным качеством, что и Декарт, — великодушием. Он мог по кабакам с цыганками и не цыганками пировать и делать все что угодно, ибо знал, что он свободен, и мы это знаем. Причем я имею в виду не свободу от каких-то человеческих состояний — от морали, обычаев и т.д. Нет... вот опять это трудно объяснить. Но вы знаете, и многие русские мыслители говорили об этом — о пушкинском феномене свободы. Ну, а феномен передать словами нельзя. Он должен быть и, тем самым, быть нам известным, но не в смысле нашей возможности пересказа содержания этого феномена. Феномен свободы Пушкина в нем самом, и заметьте, что он не повторился, т.е. свобода Пушкина — это не то, что он мог бы передать, скажем, своим ученикам. Не случайно у него не было школы.

И то же самое — неуловимый ореол личности и то, что я называю свободой, в высшей степени было свойственно Декарту в каждом движении его души и жизни. И нет ничего менее похожего на Декарта, чем картезианцы. У Пушкина не было школы, потому что поэты все же не такие кретины, как ученые-философы, и торжественного цирка не устраивают из своего ремесла. После же Декарта возникло так называемое картезианство, хотя сам он, естественно, не создавал

==20

его и как-то по случаю, в письме Региусу, который якобы был единственным и верным его учеником, предупредил; «Считайте моей мыслью только то, что мною написано и высказано». И в картезианстве, конечно, феномен свободы Декарта исчез. И поэтому столь чудовищно трудно ухватить живую и естественную декартовскую свободу.

Значит, основная тема Декарта: пробуждение человека — второе рождение. Кстати, его и звали «Ренатус», что означает «вновь рожденный». Это формальное, разумеется, совпадение имени с его жизненным пафосом, но, очевидно, есть какой-то закон внутренней формы, связывающей наши имена или фамилии с жизнью. Наша жизнь часто как бы исполняет то, что заложено во внутренней форме нашей фамилии. Но я отвлекся. Итак, это пробуждение себя, прорыв через пелену действительности, или «майи», как говорили древние индусы, прорыв к тому, что есть на самом деле, к реальности. А он

стоит труда и не делается без шума и ярости. Но никаких следов этого «шума» в текстах Декарта мы не видим. Даже в теме сна, которая, судя по биографии, была для него явно эмоционально и экзистенциально насыщена и, может быть, даже болезненна. Декарт видел пророческие сны. В молодости у него было подряд три сновидения, в которых ему являлись воплощенными в лицах и событиях идеи его философии, и он искренне считал, как и Сократ в свое время (вот еще одна экзистенциальная переключка), что у него есть свой «демон», некое божество, которое во сне ему что-то подсказывает, ведет, выручает и т.д. И тем не менее в изложении, например в «Метафизических размышлениях», тема сна задана у него скорее как интеллектуальная дилемма: действительно ли существует мир и как отличить то, что мы видим во сне, от того, что есть в действительности? Вот такая чисто интеллектуальная задача. Все мучение, связанное с пробуждением, оказывается за текстом. В тексте этого нет. В тексте, казалось бы, простые и элегантные рассуждения о том, что во сне я иду по улице, что-то вижу и т.д. Реально или не реально? И чем мои реальные прогулки по улице отличаются от прогулок во сне? Ну, такая интеллектуальная забава.

==21

Нет, не забава. А почему? И тут узнаешь кованый стиль настоящих мужчин в прошлом. Из вежливости. Вежливость есть. Сейчас поясню какая.

Декарт-физиолог знал, что нас сотрясают конвульсии («животных духов», как он писал), в капкан которых попадают наши чувства или страсти. И сотрясают порой настолько сильно, что никакая философия не может с этим совладать, ничего нельзя с собой сделать. И Декарт говорит, как человек воспитанный, державший в руке шпагу и даже, может быть, руки дамам целовавший, что в таком случае остается только одна возможность — контролировать себя. Конвульсии сотрясают, но вежливый человек контролирует свои жесты и тем более слова. У Декарта нет конвульсий слов. В конвульсиях *рождается мир*, но он не мучает нас своими переживаниями. Не изматывает ими, как потом, в XIX и XX веках, многие философы будут это делать. Вежливость. Конечно, от страстей не убежишь, они сотрясают нас, тело наше и вместе с ним душу, но жесты хотя бы контролируйте, если вы вежливы и воспитанны. И тем более — слова. Нечего впихивать шум и ярость в текст, уважайте того, кто его будет читать, не надо его ошарашивать. Простота декартовских текстов, конечно же, мешает читателю увидеть в них не просто интеллектуальную игру.

В этой вежливости была еще одна сторона декартовского целомудрия в отношении к себе и мысли, в отличие от нашего бесстыдства, к которому мы привыкли в XX веке. Это целомудрие обращалось у него и на само занятие философией. Известно, что Декарт часто дерзил. Например, когда его спрашивали, где книги, которые он читает, он показывал на анатомический стол и говорил, что вообще ничего не читает, хотя, разумеется, это было не так. Или еще пример: как-то он сказал и нередко потом повторял, что заниматься философией можно лишь несколько часов в году. Тричетыре часа. Ленивый человек, так ведь?¹ Но, возможно, поэтому он и был одним из последних счастливых философов, каким не удалось стать, например, Витген-

¹ В одном из писем (Ж.Л.Г. Бальзаку) Декарт писал: «Я сплю здесь по 10 часов... и никогда никакая забота меня не будит» (Рене Декарт. Соч. в двух томах. М., 1989, т. I, с. 594).

==22

штейну в XX веке, который тоже мечтал, в сущности, о том же, что философией нужно заниматься как можно реже. У Витгенштейна есть образ мухи, которую выпускают из бутылки. Когда она выпущена, она летит и не тащит за собой бутылку, из которой вылетела. Так и в философии, считал Витгенштейн. А Декарт, как я уже сказал, нечто подобное говорил о снах. Что сон — это проблема, как бы закупоренная в бутылке. Но проблема — твоей жизни, потому что и жизнь есть сон и нужно *проснуться*, чтобы полететь. А все время заниматься проблемами снов — невозможно. Нужно установиться. Раз, два... подумав. И, кстати, ритм — раз, два... думания в жизни Декарта повторяется. Он занимался философией с промежутками в несколько ^лёт^а то и десятилетий. Поработает и — следы: '«Метафизические размышления». Займется — и «Рассуждение о методе». А перед этим — «Правила для руководства ума». Но между «Правилами» и «Рассуждением о методе» около 9 или 10 лет. Нужно хоть раз задуматься, проснуться и потом... повторять это, пытаться понять сон, но — как свою проблему. А в остальное время можно видеть сны.

Настоящая философия, считал Декарт, позволяет философствовать, когда захочешь, потому что философствуем мы поневоле. Вынужденные к этому. Так же, как муха вынуждена вырываться из бутылки. Ей там не место. Я могу перестать философствовать, когда захочу, и — жив. Но тот, кто будет жив, перестав философствовать, когда захочет, другой человек. В подобных утверждениях Декарта и состоит смысл его независимого досуга. Вот хочу лежать в постели и размышлять, и размышляю. Ибо абсурдно все время серьезно чем-то заниматься. Это и не доступно человеку, да и характер портит. Декарт ведь был вояка, но он странно жил, когда в молодости находился в армии. Он и тогда жил раскованно, умел расслабляться и лишь в минуту действия сосредоточивался, распрямлялся, как пружина. Но он никогда не стоял при этом по стойке смирно — перед тем, что еще предстояло выполнить или сделать. Когда нужно будет — сделаем. Шпага выскочит из ножен. А сейчас — стоять навтыжку, с полной серьезностью?..

==23

Конечно, Декарт был «несерьезный» человек по нашим нынешним меркам, нынешним понятиям. Да и вообще, он считал, что все не так серьезно. Скука — это уже последствие серьезности.

Я уже сказал, Декарт — человек, который знает, что на свете счастья нет и не обязанность мужчины искать счастье и ставить его целью своей жизни — есть покой и воля. И есть защитный барьер жизненных привычек, которые ты обязан выработать, ибо они защищают покой и волю, защищают твой независимый досуг — ценность самую высокую среди остальных жизненных ценностей. Поясню это другим, почти картезианским примером. Имя персонажа будет совсем другое. Это великий труженик и американский изобретатель Эдисон. Уж он-то потрудился в своей жизни, полагая, что большинство людей готово бессмысленно, не останавливаясь, трудиться всю жизнь, лишь бы не остаться наедине с собой. Потому что, когда остановишься и остаешься, тогда, по его мнению, и начинается самый тяжелый труд, который за тебя никто не сделает, в котором сотрудничать не с кем (один на один с миром). И мы смертельно боимся, избегаем этой минуты и готовы делать все что угодно: преобразовывать общество, крутиться, как белка в колесе, с утра до ночи, и так каждый божий день.

Но я вернусь к тому, что хотел сказать, — к барьеру жизненных привычек. Но иногда, говорит Декарт, наши страсти могут быть столь сильными и обстоятельства вокруг такими, что невольно плотина привычек, выстроенная для защиты независимого досуга, а точнее — во имя труда, когда ты ясно видишь свое предназначение, никем не заместимое и ни на чьи плечи не перекладываемое, — эта плотина прорывается. Декарт был большой реалист в этих делах, он понимал реальную физиологию и возможности человека и поэтому говорил так. Если уж совсем не вмоготу, и мы не можем мириться со временем (т.е. с окружающими), и сильные переживания рвут плотину наработанных привычек, уклада, охраняющего покой души и независимый досуг и волю, то все равно есть выход, есть решение. И

решение опять же, казалось бы, несерьезное. Декарт рекомендует следующее: достаточно рассматривать мир как театр и не придавать (обратите

==24

внимание, дальше самое существенное, все можно расшифровать через это) своим личным драмам большего значения, чем драмам воображаемых персонажей, «разыгрываемым актерами, когда они изображают перед нами весьма мрачные события»¹.

Вдумаемся. Вот мы в театре, а на сцене бушуют страсти, и, естественно, мы переживаем и можем даже плакать или негодовать, хотя в глубине, где-то в затылочной части нашего сознания прекрасно знаем, что все это нереально. Условно. Поскольку мы ведь не умираем, посмотрев спектакль. И Декарт как бы спрашивает: а разве к себе нельзя относиться точно так же?

Сошлюсь в этой связи на другого выдающегося мыслителя — Эрвина Шрёдингера, которого тоже — уже в XX веке — интересовал, в сущности, сходный вопрос: умирает наше «я» или не умирает, и бояться нам в жизни смерти или не бояться? Ведь наша жизнь, говорил он, есть не что иное, как последовательность проходимых нами персонажей, которые не менее ирреальны. В том смысле, что к ним не применим термин «смерть». (Я пересказываю сейчас с помощью Декарта то, о чем размышлял Шрёдингер.) Они так же ирреальны, как, выражаясь словами Декарта, персонажи пьес. И Шрёдингер задавал такой вопрос: вот вам было 16 лет, и вас раздирали страсти. А что осталось от того «я», которое было носителем этих страстей? Как некое воплощение «я», ведь это были вы — вместе с вашим телом, с вашими переживаниями и т.д., но вы же его не помните. А вы есть. Значит, вы — другое «я»! В каждый данный момент, ваши прошлые «я» казались вам, что они самые важные, самые последние, а они сменились, даже не породив понятия смерти. Они все умерли, а термин «смерть» даже не возник. И, может быть, ваше «я» — сейчас — есть также воображаемый, воплощенный на несколько часов, на несколько дней или месяцев персонаж, который тоже сменится другим, как и все предшествующие персонажи. Зачем же, говорит Шрёдингер, бояться смерти? Конечно же, мы бессмертны. Это несомненно. Это я

¹Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 1228.

==25

•уже добавляю, вспомнив слова Спинозы. Но только в том смысле, который я пытался навеять взаимным проецированием одного на другое этих разных возможных состояний нашего «я».

И последнее, на что я хотел бы обратить сегодня внимание. Декарт говорил — можешь только ты. Суть его философии можно выразить одной сложноподчиненной фразой: мир, во-первых, всегда нов (в нем как бы ничего еще не случилось, а только случится вместе с тобой), и, во-вторых, в нем всегда есть для тебя место, и оно тебя ожидает. Ничто в мире не определено до конца, пока ты не занял пустующее место для доопределения какой-то вещи; восприятия, состояния объекта и т.д. И третье (не забудем, что прошлое — враг мысли, борясь с прошлым, мы восстанавливаем себя): если в этом моем состоянии все зависит только от меня, то, следовательно, без меня в мире не будет порядка, истины, красоты. Не будет чисел, не будет законов, идеальных сущностей, ничего этого не будет.

И лемма к этой теореме звучит так, и она свяжет нас с декартовским великодушием: «Бог невинен, а мы свободны». Ведь великодушие диктует нам видеть во всем, что вокруг нас, не то, что сделали другие, не то, как сложился порядок, в том числе и Божественный (не надо думать, что Бог вмешивается в наши дела, что он причина окружающего зла); надо смотреть в себя, прийти к себе. Так вот, повторяю, лемма такая: «Бог невинен, а мы свободны». То есть Бог не предшествует нам во времени. Такая странная фраза, противоречащая, казалось бы, всей теологии, философии и чему угодно, которой можно объять Декарта, ну... объять так, как предмет, о котором еще дальше нужно думать, а не в том смысле, что мы уже это поняли.

Обычно, читая Декарта и то, что о нем написано, мы не можем удержаться от искушения считать серьезными и важными прежде всего его достижения в области аналитической геометрии, физики и т.д., а прищепками к этому, бантиками считаем его рассуждения о Боге, душе, бессмертии, полагая, что все это причуды гения. Что это, мол, язык той эпохи, так говорили раньше, а когда бантики исчезли, то осталась суть дела: открыл аналитическую геометрию, от-

==26

крыл *cogito ergo sum* и т.д. Разумеется, это не так. То, что кажется причудой, это и есть Декарт; самое серьезное. Пока об этом серьезном мы говорили на уровне жизненных символов; решительность, нелюбовь к меланхолии, поиск досуга, путешествия — все это как бы символы его жизни. Воплощенные символические состояния понимания. Ну, например, путешествия. Я говорил уже, что Декарт много путешествовал, но он был странным путешественником: даже не написал ни одной книги, ни одной страницы, которая могла бы быть заметками путешественника или тем, что немцы называли *Reisenbuch* — дневник путешествия. Декарт словом не обмолвился о том, что он видел, что с ним происходило. Это были явно символические путешествия, о которых можно что-то узнать только через состояние его духа. Он своей жизнью демонстрировал то, что в XX веке стало называться редукцией. (Известно, что редукция — это заключение в скобки натурального или объективного мира, взглядывание в феномен.) И вот как описывает он, в частности, свое восприятие или впечатление о Голландии, цитирую по памяти; «Как хорошо мне среди этого народа, языка которого я не понимаю, и поэтому в его толпе и среди домов я могу рассматривать людей, как элементы натюрморта. Их язык не более для меня значим, чем пение птиц. Я одинок среди этого трудолюбивого, как пчелы, народа»*.

Разумеется, мы должны читать это как символ. Допустим, Декарт рассматривает какой-то голландский город, он смотрит на него, как на натюрморт, не зная значений изображенного или видимого, он — в редуцированном состоянии. Он видит, например, как лошадь тянет телегу, но не знает, что лошадь (с точки зрения полезности) — это тягловая сила, колесо — фундаментальная часть телеги и т.д. То есть он смотрит на все это как бы марсианским взглядом. Почему? Потому что, согласно его философии, в соответствии с которой он жил, можно родиться, пребыть, только порвав вначале независимо от тебя сложившиеся так называемые органические или природные связи. Декарт — реальный участник своей жизни; вместо того

¹Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 942.

==27

чтобы жить в прекрасной Турени, не сравнимой ни с какой Голландией, — это мягкое и нежное сердце Франции, красоты неопишумемой, — казалось бы, чего еще нужно такому «неженке»?! Но нет, он там не живет. Потому что если бы жил, то жил, как в коконе, внутри давящего атмосферного столба предданной, не им (и не из себя) изобретенной мыслительной культуры, а среди органических, самих по себе ткущихся связей. А точнее — связностей, «повязок». И он как бы физически моделирует свое стремление разорвать эти «до-ренатовские» связи, моделирует организованным *ландшафтом жизни* — живет в Голландии, как в своего рода натюрморте — внутри пейзажа, с которым у него нет никаких внутренних связей и общей преемственной ткани, а если они и появляются, то только такие, какие он творит и создает сам.

Это пример чтения индивидуальных символов жизни, в отличие от структурных или архетипических, посредством которых человек себя организует, инсценирует вплоть до физики жизни, чтобы порождались одни состояния и не порождались другие. *Эти* символы вычитываются совершенно иначе и независимо от естественных психологических и биографических смыслов. Так же как, например, и в случае путешествий Декарта, о которых не *рассказывается* и лишь по видимости не выносятся никаких впечатлений.

Это все та же отвлеченная, духовная истина о «великом безразличии, которое в нас и в Боге», но выполняемая в виде естественной редукции на себе — срезания всего выросшего, всех идолов крови, почвы и страсти для достижения какого-то метафизического нулевого состояния. Состояния как бы некоего возможного (но еще никакого!) иносущества, которое чуть ли не марсианским — первым! — взглядом смотрит на наши шевеления и когитации. Это знакомая нам редукция к метафизической границе мира с ее конечным пунктом, где все факты и состояния равноправны и равнобезразличны, все — равнослучайны, как и их смысловая иерархия и субординация. Так это выглядит для человека, который искал только покоя души и независимого досуга — досуга мысли, т.е. беседы души с самой собой.

==28

И, наконец, последнее. Итак, редукция — срезание всего, что вошло в тебя помимо тебя, без твоего согласия и принципиального сомнения, а на правах не понятого пока и поэтому требующего расшифровки — личного удивления. То есть такое срезание как бы освящено еще одним, но уже структурным символом (за которым стоит универсальная структура сознания) — символом Бога. Я уже говорил, что «божественные» рассуждения Декарта вовсе не причуда. Пока нам ясно, что если все должно быть равным, то именно (и только!) в ниоткуда не выводимом и ни на чем земном не основанном (символом сопряжения с чем и является понятие Бога) — в универсальном. Но универсальном не как отвлеченном, общем свойстве, охватывающем многих или всех, а как «партикулярном естестве»¹, выражаясь словами Декарта, или «универсальной конкретности» (Кузанский). Следовательно, это как бы некая точка, непосредственно — поверх и поперек линейно протянутого мира — замкнутая на индивида, личная его повязка на Бога, испытываемого и переживаемого через что-то, что есть одновременно в самом человеке, в каком-то его «внутреннем слове», «внутреннем образе», «внутреннем акте». Декарт ведь, подобно Гамлету, ищет свой акт. То есть этим символом выявляется действительная индивидуализация и позитивная, реальная сила человеческого самоопределения, включающая истинную бесконечность (а не просто безразличие в смысле свободы «от») и являющаяся, как выражается Декарт, добавлением к реальной природе каждого человека. То есть это отнюдь не «абстракция» и не «общее имя».

Я упомянул шекспировского Гамлета, и, чтобы расширить ассоциативное поле, укажу еще на одно странное совпадение. Но сначала напомню, что служило у древних греков символом перехода человека в зрелую жизнь, когда предпринимается редукция мира и происходит окончательное становление себя,

своей «самости». Греки называли этот возраст «акмэ» (вершина, ¹ См.: Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 375, 1308.

==29

расцвет) и считали, что он приходится обычно на 30—35 лет. Вспомним, что 33 года — это возраст Христа, когда его распяли. Или Данте, который именно в этом же возрасте, «жизни путь пройдя до половины, оказался в сумрачном лесу». Декарт же, дождавшись возжеленного одиночества, в этом возрасте писал свои «Правила для руководства ума» (1628 год). То есть, другими словами, правила пользования *собственным умом*, без какого-либо внешнего авторитета, без того, чтобы тебя водили на помочах, что и является признаком зрелости человека и человечества, как говорил Кант, определяя Просвещение.

Но вот совпадение, о котором я хотел сказать. В шекспировском тексте (в переводе Пастернака) Гамлет, после встречи с духом своего отца, который просит на прощание, чтобы он не забыл о нем, произносит такие слова.

...Помнить о тебе?

Да, бедный дух, пока есть память в шаре Разбитом этом. Помнить о тебе? Я с памятной доски сотру все знаки Чувствительности, все слова из книг, Все образы, всех былей отпечатки, Что с детства наблюденье занесло, И лишь твоим единственным веленьем Весь том, всю книгу мозга испишу Без низкой смеси. Да, как перед Богом!

А вот цитата из Декарта, который в своем неоконченном диалоге «Разыскание истины» (в нем идет речь о художнике и о проблеме, как можно исправить картину, если в ней есть ошибки) воспроизводит в сущности эту же ситуацию.

Персонаж, олицетворяющий в диалоге Декарта, говорит следующее. Что же касается меня, то я считаю, чтобы «каждый человек (подобно вашему художнику, для которого было бы гораздо лучше начать всю работу заново, предварительно проведя по картине губкой и стерев (у Гамлета — «сотру»)! — М.М.) всю мазню, чем терять время на ее исправление), — чтобы каждый человек, говорю я, как только он достигнет предела, именуемого возрастом познания, принял твердое ре-

==30

шение освободить свое воображение от всех несовершенных идей, запечатленных в нем ранее, и серьезно взялся за формирование новых идей, упорно употребляя на это все способности своего разума...»'

Итак, первый шаг в сторону когшпо (мыслью) — это установление существования когшпо, ибо все, что будет потом, будет «написано заново», под знаком именно этой точки отсчета. Помните, я говорил: прошлое («что с детства наблюденье занесло») — враг мысли. И Декарт говорит то же самое; хоть раз~в'жизни надо решиться убрать все это, стереть и заново, на полную катушку, начать думать самому, всерьез, но, повторяю, под знаком Бога.

Под этим знаком переписывать жизнь и «книгу мозга», ибо так и только так она переписывается.

Размышление второе

Итак, мы имеем философа в маске, который без гнева и упрека ушел куда-то. Это «куда-то» я сначала условно, а потом уже и по существу назову *зазором* или, несколько грубее — и, может быть, выразительнее, — *подвесом*. Один сумасшедший француз, я имею в виду Шарля Фурье, говорил: *ecart*, добавив слово *absolu*. *Ecart absolu* — т.е. «абсолютный зазор». (Слово *ecart* на русский язык переводится как «зазор», хотя французское слово имеет еще оттенок «отрыва» и, добавлю от себя, «подвеса». Частично об этом я уже сказал, говоря о голландской инсценировке Декартом равнозначности всех фактов, т.е. когда все факты одинаково для нас безразличны или одинаково случайны.) Потом в глубинах философии Декарта это будет называться «великим безразличием Бога и человека». Он выражался так: «То великое безразличие, которое есть в нас и в Боге». Но это безразличие — только некая точка, после которой начинается что-то другое. Эту точку я назову *фиксированной точкой интенсивности*. И чтобы была возможность следить за ходом моей мысли, для начала скажу, что наша обычная психика — довольно нелепое создание природы и чаще всего находится в хаотическом или вялом состоянии. Она мертва, если не существуют какие-то точки (она не одна), вокруг которых происходит интенсификация нашей психической жизни. То есть в этих точках существует одновременно и некая избыточность. Пока все это непонятно, но постепенно прояснится. Сейчас мне нужны слова, посредством которых можно выразить суть дела. И слова важные.

Значит, интенсивность, избыточность, фиксированная точка. Допустим, такой- фиксированной точкой является смерть, в той мере, в какой мы размышляем о ней. Если размышляем, она меняет наш режим жизни. Это и есть точка интенсивности. Таких точек немного. Бог — такая точка. И казалось бы, они излишни, бесполезны. В них нет никакой утилитарной пользы. И в этом смысле они избыточны. Но оказывается все же, что должны быть такие избыточные точки. Бессмысленная в своей избыточности интенсивность вокруг них меняет смыслы нашей жизни. Смыслы нам доступны и понятны, а сами эти точки недоступны и непонятны. Скажем, что бы мы ни думали о Боге и как бы ни размышляли о смерти, они остаются для нас столь же непонятными, как и в начале размышления. Но что-то случится с нами. Или — такой же точкой является точка «безразличия». Попасть в нее очень трудно. Часто, на словах, вглядываясь в Декарта, который проделал подобный опыт, мы можем об этом говорить, но поди сделай это сам, без Декарта.

То есть я хочу сказать, что Декарт, который проделал опыт медитации, сам, как человек, проживший необычную жизнь, является проблемой философии. Есть несколько таких философов. Например, к ним относится Сократ. Этот счастливый и нас осчастлививший философ ничего не написал, и, слава Богу, нам не нужно ломать голову над его текстами, но зато мы ломаем голову над его жизнью и смертью. Ибо факт его жизни, безусловно, является проблемой философии. Так же, как и жизнь Декарта. В истории философии, вообще, есть странные циклы, нечто вроде игры соответствий.

Ну, скажем так, греческая философия началась ведь, в сущности, с Сократа, и почему-то всегда, когда философия начинается снова, она начинается Сократом. В нашем случае просто под другим именем —

Декарт. Помните, я говорил — и говорил не случайно — о совпадающих деталях. У Сократа — «демон» — некое божество (или, как называл его Сократ, «внутренний "олос»»), и у Декарта тоже. У Сократа — пророческие видения, которыми он руководствуется в своей жизни. И у Декарта — пророческие видения. Сократ — вояка, и Декарт — вояка. Почему-то о Сократе мы забы-

==33

ваем, что он воевал, а между тем известно, как он вел, например, себя в бою, особенно во время отступления. Вид у него при этом был грозный, и отступал он так медленно, что, как описывают очевидцы, по одному его виду было ясно, что подступиться к нему нельзя, не стоит. Мы знаем об этом через греческих стоиков. А вспомните шпагу Декарта и его совет: прямо идите на опасность, потому что, убегая, вы уносите страх с *собой*.

Так вот, в основе таких циклов лежит сократовский опыт. Он повторяется. Во время прошлой беседы я уже называл одного философа XX века и сейчас опять повторю его имя, сказав предварительно, что это еще одно повторение сократовского опыта, после которого начинается новая философская мысль. Я имею в виду Витгенштейна, который ведь тоже умудрился, будучи 20 лет профессором Кембриджского университета, не опубликовать ни одной строчки, а вел лишь записи и беседы. К сожалению, наши издания Декарта плохи тем, что в них совершенно пока не представлены его живые беседы, хотя именно в них раскрывается его философия. Они отсутствуют, потому что не переведены письма Декарта. Поэтому и знаем мы его плохо. Ибо беседами его являются письма, переписка. В его время, в отличие от нашего, эпистолярный жанр был еще жив и цветущ, люди хотели и любили писать письма, и писали их прекрасно. Так вот, в его письмах перед нами предстает тайный и тем самым действительный Декарт, говорящий с нами из некоего пространства, которое Шарль Фурье позже назвал «абсолютным отстранением»; из пространства, так сказать, «подвеса», «зазора».

Я сказал, что Декарт ушел в этот зазор без гнева и

упрека, и это не является психологической или биографической только деталью, но имеет еще один весьма важный и интересный смысл. Ведь то, что обнаруживает себя в качестве необходимой связи или свойства глубинного устройства нашего опыта сознания вообще, его онтологии (в данном случае такая вещь, как «возрождение» или «обновление», и может быть инициирована лишь из точки абсолютного отстранения, которую еще Платон описывал как «поворот» или «обратное плавание»), так вот, то, о чем мы можем рас-

==34

суждать теоретически (что Декарт и делал, вводя свои космологические принципы в картину мира и сознания), у настоящего философа является самой плотью его жизни, проделывается им на себе. Я имею в виду, что Декарт на *себе*, овладевая собой в философской мысли, рвал (и порвал) одну из самых фактически страшных наших зависимостей, из которых мы почти никогда не вырываемся, так и волоча за собой куски разрушенного страданием сознания. Это — внутренняя зависимость от якобы несправедливости мира, любовная прикованность к какому-либо предмету, лучшие и прекрасные стороны которого, нам кажется, мы видим, но который, тем не менее, почему-то оборачивается

незаслуженным равнодушием. А как привязывают нас к себе объекты наших жалоб! И мы тянем эту цепь и готовы вечно стучаться в окошечко никогда не прозревающего сердца. Хотя надеемся именно на прозрение и исправление. Вот-вот... Завтра! Как же так?! Не может быть! Это недоразумение! Как будто каким-то магическим словом (только вот почему-то не нашли его еще) все будет поставлено на свое место, морок и недоразумение рассеются, все будет попрежнему хорошо и можно будет продолжать любить. Любимая перестанет изменять, родина перестанет быть мачехой и т.д. Не случайно Достоевский так и определял *ад*: это то, чего нельзя больше любить. Имея в виду, конечно, что только это он и *мог бы* любить.

Но Декарт — классическая душа. И он способен выдержать мысль, полагая, что нужно не гнаться за исправлением отдельных ошибок или пороков, а рвать корень, менять систему координат. И он разорвал сковывающую человека цепь «несправедливости» и надежды на мнимое исправление. Пошел трещинами твой дом? Строй другой, оставь прежний, не подштукатуривай его, не надейся улучшить, рви в себе это! Помните, как на картине, которую бесконечно подмалевывают? Так и здесь: на другом месте, с самого начала и на полную катушку, с полной отдачей сил. Как Гамлет. Но он — литературный персонаж, а тут — целая жизнь. Действительно, герой «поворота» и «обратного плавания». Куда? К собиранию и возрождению в новом виде, в полной силе. И конечно, когда в Декарте видишь такое, то слышишь за ним и голос Платона.

==35

Собственно говоря, искусство знания философии в том и состоит, чтобы уметь узнавать за отвлеченными понятиями вот эти простые смыслы. На отвлеченном философском языке это называется удвоением времени и мира. Или удвоением миров и времен. Эта проблема (запрета на такое удвоение) была прекрасно проиллюстрирована, кстати, тем же Платоном. Есть платоновский миф о некоем армянине. Звали его Эр, и он, наверное, единственный из смертных имел счастье или несчастье побывать в том, загробном мире и, вернувшись оттуда, кое-что рассказать о нем.

А видел он там (после того как был найден в беспамятстве на поле боя, принят за убитого и отправлен в тот мир) инсценированную Платоном, конечно, мифологическую сцену выбора. Вот как если бы жизнь продолжалась, т.е. была еще вторая жизнь, и мы могли выбирать. И автор, т.е. Платон, с некоторой печалью отмечает, что все выбирали плохо, кроме, пожалуй, Одиссея, который сделал, более или менее, не такой уж плохой выбор. Он выбрал быть нищим и просить подаяние. А остальные — и особенно тираны — выбирали плохо, так как они думали, что возможность выбора есть продолжение земной жизни, как жизни в доме, в котором покосился балкон. Ведь чаще всего тираны погибают оттого, что вокруг них образуется пустота и некому доверять, не на кого положиться. И тиран рассуждает примерно так; «Вот я в прошлой жизни не поверил Иванову, а он был надежный друг, теперь я это исправлю. На этот раз я буду иметь друга».

И Платон показывает, что беда в том, что тиран в себя не заглядывает, т.е. он удваивает мир, удваивает времена. Он думает, что существует еще одна жизнь, в которой как бы продолжается то, что было; когда можно еще исправить ошибки, не изменяя себя; что все это можно сделать и завтра. Нет, говорит Платон, невозможно. И то же самое говорит Декарт, и в этом состоит значение знаменитого декартовского сомнения. Сомнение есть отказ от удвоения мира. Утверждение, что если, вообще, что-нибудь и существует, то только *здесь* и сейчас, и ничего нельзя продолжать, улучшать или менять, а нужно найти источник и там измениться самому. Напомню фразу, с которой один

==36

из персонажей античной трагедии обращается к Эдипу, в приступе гнева грубо обращавшемуся с окружающими. Он говорит: «Что ты все о других говоришь, а в себя не заглядываешь?» Так вот, личность Декарта учит нас, что заглядывание в себя предполагает прежде всего освобождение от привязанностей к объектам нашей критики или нелюбви; что самая страшная зависимость — это зависимость от того, в чем мы видим недостатки и пытаемся их исправить. Потому что, пытаясь исправить, в действительности мы просто проецируем то время, которое уже есть, тот мир, который уже есть, удваиваем его, и так до бесконечности.

Тем самым мы понимаем, что в основе философского умозрения, а также религии, равно и того и другого, лежит один ход или одна мысль, что есть какая-то другая жизнь, более реальная, чем та, которой мы живем в нашей повседневной, обыденной жизни. И что в этой повседневной жизни миры продолжают, времена удваиваются, а там все обстоит иначе. И вот, где все обстоит иначе, там и есть истинная реальность. И декартовское сомнение есть шаг или ход именно к истинной реальности. Перепад же в эту реальность происходит через то, что я назвал фиксированными точками интенсивности. Потому что нормальным образом, продолжая нашу обычную жизнь, мы явно на это не способны. А если оказываемся способны, то обязательно через что-то избыточное, бесполезное и ненужное. И почему-то нас на этом закликивает, простите меня за такой вульгарный оборот, и — тогда мы что-то начинаем понимать. Например, вперившись глазами в смерть, мы что-то понимаем в жизни, хотя рассуждения о смерти, казалось бы, бесполезны и в режиме нашей жизни избыточны. Между тем у Декарта все это как бы инсценировано одновременно и его биографией, и всем его творчеством. Живет он почему-то в Голландии, а не в прекрасной Франции и носит маску. Ибо маска — и это тоже глубокая философская идея — необходима. То, что есть, — только маска, но какая-то маска должна быть обязательно. Ну, например, маска порядочного, воспитанного джентльмена. Какое-то занятие, которое я выполняю точно и неукоснительно и придерживаюсь нравов и обычаев

==37

своей страны. Это только маска, хотя как философ я

могу и не верить в эти обычаи и нравы.

Согласно принципу безразличия, о котором я говорил, они бессмысленны, случайны и не имеют никакого значения, но ритуал их должен существовать и должен неукоснительно соблюдаться. И как примечательно смерть Декарта перекликается со смертью Сократа! Декарт ведь умер, выполняя правила принятой им маски. И его действительно убили, так же как убили Сократа. Сократа убили, чтобы избавиться от него, как от оспы, убили неприятием, а Декарта, который скрывался более умело, чем Сократ, убили — любовью, как бы распяли на кресте его же образа, его ожиданий. Шведская королева Кристина, при дворе которой он оказался в качестве наставника (и которой он, кстати, написал прекрасное письмо-трактат о природе любви), убила своего любимого философа весьма просто: она повелела (а желание королевы — закон для дворянина) в пять часов шведского утра (!), утра страны почти вечной темноты, льдов, скал и медведей, читать лекции по философии — на свежую королевскую голову. И это — Декарту! Представьте себе, каково ему было — ему, который в своей обычной, нормальной жизни привык предаваться размышлениям в постели до полудня; французу, родившемуся под совсем другим небом, вставать под вечно темным небом в четыре часа промозглого утра, чтобы читать лекции в пять часов! Просто в дрожь бросает от одной мысли об этом. Конечно же, он умер от немоготы, а простуда и грипп — внешний толчок. Но и уклониться было нельзя (как Сократу от цикуты): обычаи и нравы страны. И ты их принял (пусть как маску), поэтому не может быть и отступления. Ибо даже в малом оно уничтожит все остальное, более важное, весь труд жизни, лишит

его убедительности (еще один узел философии!). А «ленивый» не может допустить этого — он слишком высоко ставит труд и ценит, уважает его, особенно свой, зная, как он труден и редок и как люди избегают его, готовые делать что угодно, лишь бы не делать это. И нет, согласно его умозрению, предшествующей работы, прошлых, более важных сокровищ — она вся здесь, сейчас, и ты весь, целиком здесь и сейчас. Под маской, которая может быть любой, все равно какой,

==38

но какая-то должна быть, — и прodelывается работа философии.

Итак, сомнение, уход в зазор, подвес и глядение оттуда, как философы иногда любят говорить, каким-то смертным зрением, которое появляется после прохождения точек интенсивности. Что пытается увидеть этим зрением Декарт? Перед нами очень интересная вещь, которую я условно назвал бы «картезианским экспериментом», потом это повторится у Канта, и будет у него называться «двойственным рассмотрением». И кстати, он не случайно употребил это странное словосочетание, которое лишь кажется стилистическим излишеством, а на самом деле имеет глубокий и содержательный смысл. Ведь почему-то, если вы помните, Кант говорит об экспериментальном методе в философии, и он действительно ставил эксперимент. Но этот эксперимент — декартовский, или картезианский. В чем же состоит этот эксперимент и почему Кант назвал его «двойственным рассмотрением»? Он состоит в держании вместе двух несовместимых, казалось бы, вещей. Вот мы вышли в зазор — это человеческая свобода. И в этом зазоре возникает вопрос. Есть ли вообще такая сила, благодаря которой в этом мире мог бы быть хоть какой-то порядок, хоть какое-то добро, хоть какая-то красота — по закону? То есть эксперимент состоит в попытке держать вместе свободу и закон. И Декарт был одним из тех великих философов (в этом смысле он повторил ход, прodelанный уже Демокритом), который понял, что — странным образом — свобода несется и лежит на вершине волны необходимости. Только в мире, который полон, т.е. заполнен причинными связями, возможна свобода. Я читаю в ваших глазах недоумение и протест и понимаю это недоумение, поэтому это и есть эксперимент, попытка держать вместе два магдебургских полушария, как в знаменитом физическом опыте, где какая-то сила держит их вместе. И здесь сила философского умозрения есть держание этих двух исключających одна другую вещей. Декарт говорит: «Бог не творит в мире никаких чудес». То есть философу нужен такой мир, в котором не бывает чудес, и тогда может реализовываться человеческая свобода, тогда человеком не играют никакие демонята и никакие силы. Чудес в мире

==39

нет. Бог!.. Нет никакой инстанции, которая бы хитро творила какие-то чудеса. Такой мир был бы неконтролируемым, и в нем не могла бы реализовываться никакая свобода, если под свободой подразумевать усилие прямой линии или порядка. Иными словами, порядок или прямая линия предполагают, что они держатся все время на каком-то непрерывно возобновляющемся усилии.

Это усилие было бы невозможно, если бы мир был неупорядоченным в том смысле, что внутри его физических (пространственных) процессов сидели бы какие-то «мыслящие» агенты и творили чудеса. Поэтому так называемый «крайний» детерминизм Декарта (как и Демокрита), выражающийся в превращении всякого телесного действия, животного или человека, в машину, есть на самом деле и утверждение высочайшей человеческой свободы. Или, я бы сказал, *держится* одновременно вместе с последним утверждением усилением мысли, повторяющейся ее деятельностью: ведь такую мысль не запишешь формулой и не сделаешь ее частью механизма! То есть Декарт как бы говорит нам: в мире есть основания (вот детерминистическая цепь) для строгого, точного и последовательного мышления, и

эти основания строгого и точного мышления таковы, что не только оставляют место для нашей воли и свободы выбора, но и делают их необходимыми в составе общей гармонии мира. Помните, — в полную силу в новой точке? Никакая гармоническая сила «естественного света» не могла бы собрать эту полноту с раздробленных прошлым и его необратимостью точек в мире «маленьких духов» и «кудесников». Допущение такого мира и устраняет Декарт своей растяжкой экрана временного сцепления потока и своей идеей «момента» действия-акта. Иначе говоря, теми же принципами, которыми им вводятся в физический мир длительности: сохранение, причинная связь и т.п., — этими же принципами он вводит участие сознания и человека в космологический акт, вводит свободный выбор (необходимо включающий и возможность богоборческого неприятия в испытании мира, как он пишет в прекрасном письме королеве Кристине от 20.XI.1647 г.), вводит человеческую доблесть, великодушие и т.д.

==40

акт мысли весь целиком содержится в мгновении. В неделимом настоящем. Как говорили древние, Бог весь в настоящем. И, во-вторых, в нем всегда есть для меня место. Теперь к этому месту прищипьте сомнение. Сомнение — нахождение места моей воли в мире, в предположении, что без этой воли нет и мира. Ибо последнее, в чем нельзя сомневаться, так это в воле; сомнение упирается в твердую точку воли. И третье — если забуду, т.е. забуду то в мире, что обязано только мне и только из меня вырастает, то в мире ничего не будет; не будет порядка, не будет добра, не будет красоты, не будет чисел, не будет треугольников, не будет идеальных сущностей. И вот теперь обратим внимание на выбор слов, которыми я сейчас пользовался, особенно в последней части фразы, и тем самым замкнем рассуждение. Итак: порядок, добро, красота — и теперь я могу сказать, что весь смысл этого эксперимента, решающего для философии, состоит для Декарта в ответе на вопрос: почему вообще бывает в мире порядок? Ведь нормальнее, если бы его не было. Нормальнее, чтобы было зло, чтобы был хаос, нормальнее, чтобы было безобразие. Но несомненно, что бывает и красота, и истина, и порядок. Например, был же ведь Сократ, но его отравили. Или — был же Христос, которого распяли. Вот здесь и завязывается философское рассуждение, но лишь тогда, когда оно проделывается с той же интенсивностью, с которой оно проделывалось Декартом. После того как оно проделано, приходит кто-то вроде нас и может уже обо всем этом говорить, если язык для этого имеет.

Следовательно, основное, онтологическое переживание Декарта (если внимательно всмотреться и взять все вместе — и написанные им тексты, и письма), которое лежит в сердцевине картезианского эксперимента, можно выразить следующим образом: как вообще что-то может длиться? Имея в виду подотенок или подспудный смысл, что нет оснований для того, чтобы это длилось. Например, от безразличия, как выражается Декарт. Христос делает что-то решительное, и отсюда те психологические черты, о которых я говорил в прошлый раз: нелюбовь Декарта к нерешительности, к меланхолическому состоянию и т.д. — все эти черты имеют в действительности символический

==41

смысл. Это не просто случайные черты биографии или случайные слова, а выражение сути философской работы. И теперь эту нерешительность — ведь это психологическое качество — я могу перевести на онтологический язык, в онтологические понятия. Декарт считает, что в существовании самого предмета, как чего-то упорядоченного, любого предмета — в его субстанции — не содержится необходимости и признака дления. Ведь если Христос шел по прямой линии, то Он шел потому, что

был решителен. То есть держал себя в этом хождении. Само по себе такое хождение невозможно. В естественной природе акта состояния мысли, состояния сознания не содержится возможности дления этого состояния, этого предмета или этого поступка. И более того — чтобы поступок длился, он должен все время длиться. Поэтому я и сказал, что весь Бог в настоящем. Вне наших временных категорий. В нем нет смены состояний. Декарт считает — и переживает это, — что если какой-то акт истинен или мысль истинна, совершенна, то, следовательно, она поддерживается и непрерывно возрождается волей. Напомню в этой связи, что рядом с Декартом существовала в то время, когда он жил, его как бы меланхолическая, страдающая тень. Это Паскаль. У них были странные, глубокие совпадения при, казалось бы, внешнем расхождении и нелюбви друг к другу.

Так вот, Паскаль говорил примерно так (и сейчас вы поймете, что я имею в виду): «Агония Христа, или Христос будет в агонии до конца света» — представьте себе такой растянутый акт, Христос находится в агонии до конца света — «и нельзя спать в это время». Но ведь это и есть то, о чем мыслил Декарт, только по-своему, по-другому. То же переживание. Для Декарта любой акт, в том числе и божественный — божественными мы назовем, пока условно, акты совершенства или совершенных предметов, те, которые упорядочены и могут воспроизводить и держать порядок, — вечен. Но не в том смысле, что что-то установилось на века. Здесь это очень трудно ухватить, потому что наш язык содержит временные термины (он так устроен), и мы, используя его, не можем в этих терминах выразить нечто невыразимое. Ведь обычно мы говорим: вот стакан, я его поставил (и думаем), он будет стоять и,

==42

тем самым, как бы стоять вечно, длиться сам. Однако переживание Декарта состоит в том, что этого не может быть. В переживании нет признака дления; вечный акт есть нечто постоянное, растянутое в акте. Вот, скажем, как мир подвешен. Или представьте себе слово, которое все время говорится, а досказанность его будет означать конец света. Как бы вечно разинутый в

высказывании рот.

Декарт именно так воспринимал мир, и поэтому у

него родилась очень странная на первый взгляд теория, которая и позволила ему проделать тот эксперимент, о котором я говорил. Эксперимент держания вместе свободы и закона или свободы и необходимости. У него впервые появилась гениальная мысль, что на уровне творения вообще нет законов, что закон всегда на втором шаге. Попытаемся это понять.

Когда читаешь тексты Декарта, то невольно обращаешь внимание на весьма странную, назойливую и, казалось бы, случайную, но в своей случайности устойчивую одновременно, репититивную. как та репититивность, которую тщательно вылавливает психоанализ, маниакальную повторяемость. И эта маниакальная, почти что механическая повторяемость свойственна одному слову — «теперь»: «теперь, когда мыслю», «теперь, когда говорю», «теперь, когда делаю». Просто фантастическая повторяемость.

Приведу пример. В одном из его писем есть следующее рассуждение. Некий собеседник, пытаюсь понять декартовскую теорию вечных истин, спрашивает: а мог ли Бог создать ненавидящее Его существо? Вопрос возник потому, что по теории Декарта получалось, что Бог вообще не связан никакими законами, полностью свободен и мог создать любой мир. И возник вопрос: если Он все может, то может ли Он создать таких людей, которые ненавидели бы Его? И Декарт отвечает: «Теперь не может». То есть в мире, в котором уже что-то случилось, что-то пришло в движение (не было еще никакого закона), хотя это движение не было в сторону именно закона, какой-либо предданной нормы. Но когда началось — кристаллизовалось. Причем это относится не только к существованию, но и к пониманию. Теперь Бог уже не может этого сделать, говорит Декарт. То есть, вообще-то, Бог может создать любой мир, по-

скольку Он не связан законами и возможностями нашего понимания. Но если я доказал и убедился в том, что Бог меня создал — и убедился в этом в принципе, начав сомневаться и проделав операцию хогшто, — то имею мир, в котором уже что-то случилось, и в этом мире я могу понимать. То есть теперь уже, так же как Бог не может создать в этом мире существо, Его ненавидящее, так и мир не может породить существо, которое было бы не способно понять этот мир, но при этом мир вовсе не создается с предучетом того, что он должен пониматься. Такая вот теория. Мир — это то, что я понимаю.

Сейчас я немного иначе выражу это переживание, может быть, более понятно. Если это непонятно, ради Бога, не переживайте и не упрекайте меня. Во-первых, я сам не очень понимаю то, что говорю, и если вы не понимаете, то могу утешить вас, что ну никто не понимает этого, и понять это, по-моему, почти что невозможно. Но это есть. Это факт. И, во-вторых, и в истории философии никто этого фактически не понимал, потому что в связи с Декартом это не обсуждается. А раз не обсуждается и не говорится, а написано всего много, то значит — просто непонятно. Я вместе с вами пытаюсь понять.

Итак, у Декарта существует — и нам это важно для понимания того, что я назвал основным его онтологическим переживанием, — так называемая теория дискретности времени. Причем она не имеет отношения к строго математической теории, потому что, согласно обычным математическим рассуждениям, мы ведь знаем, что время как таковое, абстрактное — гомогенно, однородно и непрерывно. Декарт же в своей теории дискретности времени имеет в виду содержательное время, и поэтому не нужно в его рассуждениях искать какую-то математическую ошибку. Вряд ли такой математик, как Декарт, мог допустить ее. Конечно, он понимал, что время гомогенно, что оно «течет», и мы не можем расставлять или выделять в нем какие-то привилегированные точки, а вот содержательное время — оно другое. В прошлый раз, обсуждая трехчленную формулу: мир, во-первых, нов, во-вторых, в нем есть место для меня, и, в-третьих, если я забуду то, что от меня, то не будет и ничего другого, будет хаос, —

я обронил такую фразу: в мире, в котором для меня есть место, Бог не предшествует мне во времени. А ведь Бог создал человека, согласно тому же Декарту. Каким же образом создавший меня не предшествует мне во времени? Не понимаю... Я тоже не понимаю. Попробуем поэтому уцепиться хоть за что-то, и если даже не поймем этого до конца, то, посредством непонимания, поймем что-нибудь другое. Тем более, что это частая процедура в процессе человеческого познания, которое вообще строится так, что его постулаты или основания непонятны, но с их помощью всегда все же что-то понимается, если мы мыслим, конечно.

В этой дискретности времени Декарт крутится вокруг следующего утверждения. Допустим, я был создан извечно, но даже если это так, то все равно сейчас, в момент моего существования, когда для

этого есть какая-то первопричина, какой-то первый предмет, та точка, в которой я нахожусь или оказался, — она не вытекает из предшествующей временной точки. Как и точка впереди не вытекает из точки сейчас. Вдумайтесь в эту простую вещь. Ведь наша реальная мыслительная и психическая жизнь протекает таким образом, что мы не можем держать или усилием воли, ее направленностью, иметь впереди мысль, так же как, например, мы не можем иметь желание: «Хочу любить!» Задайте себе простой вопрос: можно ли желанием любить — любить? Можно ли любить потому, что хочешь любить? Или: хочу придумать новую мысль! Придумать мысль, которая дала бы мне ответ на какой-то вопрос. Могу ли я это сделать? Не могу! И Декарт как бы говорит (очень странная оговорка, наряду с уже упоминавшейся «теперь, когда думаю»): в следующий момент времени, если Бог соизволит, и я буду жив... Потому что сейчас, в этот самый момент, я могу захотеть сказать что-то и, не сказав, умру.

Следовательно, смерть и есть символ этой дискретности времени. Подвешено, и следующий момент времени не вытекает из предыдущего, предшествующего времени, потому что между ними может встать смерть. Более того, из содержания моей мысли-сейчас не вытекает и та мысль, которая подумается. Она подумается, но не вытечет из того, что именно сейчас я направился к ней, здесь нет связи. Точно так же как нет ее

==45

позади нас, и в этом смысле Бог, создавший меня, не предшествует мне во времени. Он весь в настоящем. То есть у такого рода размышления совершенно иной язык, которым я и пытаюсь блокировать смыслы, в том числе временные, вытекающие из нашего языка, поскольку я говорю о чем-то таком, что лежит вообще вне языка. И философия хронически, к сожалению, занимается этими вещами.

Обратите внимание, Декарт в действительности не говорил, что Бог создал людей. «Бог создал меня», — говорит Декарт. И это не просто стилистическое отличие или случайность авторской речи, а глубокая философская интуиция и понимание сути дела. Существование Бога или акт создания Богом людей есть совокупность всех этих отношений: каждого из нас в отдельности и Бога, который создал меня, вас и т.д. Бог создал меня, но — не предшествуя мне во времени! Даже если допустить, что когда-то был такой «предмет» и он мог бы длиться по сегодняшний день, — не получается, согласно Декарту. Вот даже если я сейчас, здесь беру момент моего актуального мышления (или любого другого), он не вытекает из каких-либо предшествующих моментов.

В данном случае я фактически все время говорил о порядке. Почему? Что мы называем мыслью?.. Новая мысль? Открыть что-то — это значит прийти к чему-то упорядоченному. Так ведь? Но я же сказал, что нельзя по желанию любить — любить, нельзя холодным, рассудочным желанием иметь в том числе и состояние мысли, хотя это и есть порядок. Или разновидность порядка, совершенный предмет. Поэтому у Декарта, как и в античной философии, появляется иерархия; есть предметы совершенные, они обладают свойствами порядка, который почти что невозможен в мире. Посмотрите на теорию дискретности времени. Ну откуда, каким образом может существовать порядок, если следующий момент времени не вытекает из предыдущего? Значит, порядок есть нечто такое, что предполагает *непрерывность* (к сожалению, в русском языке это слово имеет отрицательную частицу и его смысл несколько теряется, в отличие от французского *continu'*, правда, можно сказать «перманентное творение», однако в этом случае появляется

==46

нерусское слово). Следовательно, порядок держится на непрерывно возобновляемом, постоянно делящемся творении. И Паскаль выразил это фразой с отрицательной стороны, со стороны проблемы существования зла: агония Христа будет длиться (или продолжаться) вечно, сказал он, и в это время нельзя спать. И Декарт считает, что, поскольку творение может быть только непрерывным, т.е. постоянно возобновляющимся, постольку спать нельзя. Заснешь — и порядка не будет, истины не будет, чисел не будет, совершенных предметов, так как совершенные предметы держатся на вершине волны усилия. Не спим — держится. Переверните эти слова со стороны отрицательных эмоций или переживаний — и будет паскалевское.

Итак, истина не установилась, а все время устанавливается. И если я нашел себе место, а это есть место усилия — вот здесь, оно для Меня оставлено, потому что, как я уже говорил, мир не только всегда нов, но в нем всегда есть для меня место, — и если я нашел, заполнил это оставленное для меня место, то тогда я могу свободно творить то, что не может быть иначе. Но ведь это невозможное соединение; свободно творить то, что не может быть иначе. Представьте, Декарт проводит свой эксперимент, держит свои магдебургские полушария, они держатся. Как дважды два — четыре. Или теорема Пифагора, природа которой (как и «дважды два — четыре») такова, поясняет Декарт, что дело не обстоит так, что Бог творит мир по заранее составленному плану. Или согласно чему-нибудь. Ибо если он знал, например, что вот это красиво или это вот истина и не может быть иначе, и поэтому сотворил это или то, то тогда зачем мы вообще употребляем термин «Бог»? Такое представление разрушает само себя, оно невозможно по одной простой причине: ведь вне Бога тогда было бы что-то другое, на что он ориентируется. Скажем, что такое полезность? Вспомните колесо: вижу, что спицы служат тому-то, само колесо — тому-то, и это мне предшествует, я на это ориентируюсь. Нет, говорит Декарт, в той ситуации, из которой все вырастает, не может быть, чтобы Бог знал, что что-то полезно, что-то нужно, что-то истинно, и поэтому он создал все это. Это невозможно, потому что это зна-

==47

чит, что для него есть что-то, с чем он считается, а, по определению, Бог может считаться только с самим собой. Иначе зачем термин употреблять? В таком случае он был бы излишен. То есть Декарт считал, что нечто истинно не потому, что Бог с необходимостью шел к этому. В Боге, говорил он, нет никакого понятия необходимости. На уровне творения нет законов, ничто не творится по законам. Он шел не потому, что сознавал нечто необходимым, а напротив, нечто стало необходимым потому, что Он шел; нечто стало истинно потому, что Он так поступил; нечто стало нужно потому, что Он так сделал. Потом — стало, т.е. на втором шаге.

Следовательно, основное онтологическое переживание — это переживание длительности и второго шага, выражаемого словом «потом», а то, что в промежутке, — *punctum cartesianum*. То есть зияние делящегося опыта, не имеющего никаких предметов. У Декарта есть два словосочетания, два очень важных слова. Первое — «сейчас» или «теперь, когда». Помните, в «Метафизических размышлениях» постоянно встречается этот временной термин. Итак, первое: «теперь, когда», и второе — «потом», на втором шаге. Он двинулся, и потом возникла необходимость. Всмотритесь, что происходит в сомнении и что становится очевидным и принимается в качестве истины в результате процедуры хогито. Мы ведь знаем, что и исходное сомнение, и последующее когитальное перерождение сознания должны приводить нас к аподиктическому, достоверно доказанному, необходимо истинному. Но вот интересная особенность этого «необходимо истинного» у Декарта.

Как известно, существует принятая классификация истин в логике и философии. Есть истины логические или аналитические (в пределе сводимые к тавтологиям) и есть истины эмпирические,

истины факта (включая в последние и законы науки, поскольку, кроме своей логической и математической части, они содержат еще и эмпирическую часть). В строгом смысле «необходимыми» считаются только логические истины, все остальные, т.е. эмпирические, или истины факта, являются случайными. Декарт же мыслит вне этой классификации. У него появляется (именно на волне «я

==48

мыслю, я существую») вообще радикально новая мысль, все меняющая и до сих пор нас озадачивающая. Он считал, что в строгом смысле необходимыми являются как раз истины факта, а не логические — последние лишь возможны или условны, так как описывают только мыслимое, не высказывая никакого необходимого *существования*. И в этом все дело! Что предполагает, конечно, другое понимание «эмпирии», а не то, что фигурирует в вышеприведенной классификации. Повторяю, необходимыми, согласно Декарту, являются только такие истины, которые завязались (и имплицитно существуют) в «эмпирическом» движении, происходящем в зазоре «*punctual cartesianum*» и которое я условно назвал «движением Бога». Оно заранее не задано, не может быть предположено или вы-мыслено, а должно состояться де-факто, как то или иное, а потом... А потом — даже существование «я» можно доказать только вместе с существованием Бога и мира. Как и все вытекающие отсюда истины. Обычно метафизика располагается на уровне *априори*, а тут у нас метафизика *апостериори*, но метафизика, хотя она и эмпирична. Все Божественные законы предполагают уже совершённый, сделанный шаг; это какое-то эмпирическое движение, и лишь потом они есть. Что-то потом стало истинным. Потому что, как говорил Декарт, это две совершенно разные вещи: делать что-то с необходимостью или делать что-то необходимым. Бог ничего не делает с необходимостью. Он делает необходимым не потому, что знал, что так хорошо, а хорошо потому, что Он так сделал. И теперь уже не может быть по-другому в мире, в котором я существую. Именно этому посвящено доказательство «когшпо». То есть я существую (или мы существуем), и это имеет последствия. Вот упал камень слова, фразы «я существую», и от него пошли волны. И по этим волнам мы можем разбирать и понимать философию Декарта.

Значит, *когито* связано с установлением факта моего существования, такого существования, которое имеет решающие последствия. Ибо только оно задает мир, в котором можно что-то понимать, так как в этом мире уже даже Бог не может делать бывшее небывшим, создавать людей, которые не понимали бы его в принципе. И не только не понимали бы, «а еще и нена-

==49

видели бы. Следовательно, сказав «я существую» (и сейчас я делаю первый шаг), мы попадаем в область тавтологий, условно назовем их плодотворными тавтологиями. Или в область неких эквиваленций (слово «тавтология» можно заменить словом «эквиваленция», которому соответствует русское слово «равнозначность», но в данном случае оно не очень подходит, а французское *equivalence* я не знаю чем заменить). Короче говоря, мы попадаем в область тавтологических равенств, или уравнений. И одним из таких уравнений является утверждение: «Ego cogito, ego sum» («Я мыслю, я есть»). Слово «существую» лучше здесь не употреблять, потому что существование, по законам языка, имеет слишком много эмпирических, психологических и жизненных смыслов. А здесь просто — факт или акт «я есмь», *cogito*, т.е. мыслю. «Я мыслю, я есть!» Это, как скажет позже Кант, тавтология. Конечно, тавтология. Никакого особого содержательного смысла это утверждение не имеет. Но когда Кант сказал, что это тавтология, то он вовсе не критиковал Декарта, как будут думать впоследствии

комментаторы истории философии. Нет, Кант обозначил лишь природу этого аргумента. И Декарт говорил, что это не силлогизм, потому что для превращения его в силлогизм понадобилось бы дополнительное утверждение, что для того, чтобы мыслить, нужно существовать. То есть, во-первых, для того, чтобы мыслить, нужно существовать, и, во-вторых, я мыслю, и вывод, — следовательно, существую. Нет, Декарт предупреждал, что это не так. Эти утверждения не содержатся в уравнении. Но тогда что содержится? Почему я называю это областью онтологических уравнений или тавтологий? Для пояснения приведу вам другой пример, он тоже сложный, но, проецируя одну сложность на другую, мы, может

быть, разберемся.

Декарт пояснял в своей переписке с современниками основные мысленные ходы своих философских трактатов, и суть дела казалась ему настолько очевидной и несомненной, что он даже с какой-то нетерпеливостью и отчаянием повторял эти объяснения и явно раздражался. Судя по письмам (особенно по возражениям на «Метафизические размышления» Гоббса и

[К оглавлению](#)

==50

Гассенди), он видел, что современники чаще всего не понимали, о чем шла речь.

Он говорил: ведь Бог существует, это несомненно, потому что мы не могли бы что-то назвать Богом, если бы его уже не было в нас. То есть тот факт, что я называю что-то Богом, и есть действие этого Бога. Это тавтология. А теперь поясню это иначе, а вы наслаивайте на это идею о том, что некоторые вещи, те, которые я назвал точками интенсивности или совершенными предметами и т.д., обладают свойством (я говорил о нем) бесполезности, ненужности или избыточности по отношению к нашей реальной жизни. Так вот, я утверждаю — и вся философия, и религия вместе со мной и до меня это утверждали, что в мире нет никаких оснований для того, чтобы было добро. То есть нет никаких оснований, чтобы, например, мне, или кому-то из вас, быть добрым, умным, великодушным и т.д. Почитайте хотя бы роман Пруста «В поисках утраченного времени», там — в III томе, посвященном «обретенному времени», — автор это ясно показывает. Он говорит, на основе своего духовного интенсивного опыта, оплаченного ценой жизни и создания себя, что в мире, если посмотреть на мир, как мы его знаем, эмпирически, реально, в нем нет причин, чтобы человеку быть добрым, честным. И все философы это прекрасно, повторяю, понимали, но забыли сказать нам, что как раз здесь содержится то, что я называю плодотворной тавтологией. Кстати, Эрвин Шрёдингер тоже, отвечая позитивистам, говоря о своем понимании добра, как-то заметил, что поскольку оно не утилитарно (т.е. не имеет утилитарных причин), постольку сам факт стремления кого-то к добру, к тому, что является идеалом, свидетельствует о том, что оно уже существует. То есть является выражением самого этого добра. А я зайду с другой стороны, обратившись к Евангелию. Я не помню, в каком из посланий фигурируют эти слова, обращенные к человеку, который искал Бога, но там сказано, что если ты так Его ищешь, то ты уже нашел, потому что это Он теперь говорит. Значит, Он есть. Ибо как можно стремиться к тому, чего нет? В тебе, имеется в виду. Добро! То, что ты пошел к нему, и есть выражение того, что самоосновно или тавтологично.

==51

Это оно же и есть, и выразить это мы можем только

тавтологией. Никак иначе.

Значит, мы понимаем, что тавтологии возникают в той области, в которой нет причин, оснований. Что-то является основанием самого себя. Это и есть онтологические равенства, или тавтологии. Они онтологичны в том смысле, что Декарт — вслед за античными философами — онтологическими считает отношения совершенства. Совершенными являются такого рода предметы, которые имеют своим основанием только самих себя. Но мы знаем, что в мире не только нет причин для этих предметов, а еще есть и причины, чтобы их не было. Не только причин нет, чтобы порядок сохранялся, чтобы я подумал сейчас что-то и в следующий момент продолжал бы думать и углубил это, не только нет таких причин, а, наоборот, есть все причины для отсутствия этого. Предоставленный самому себе человек — распад и хаос. А для Декарта существует точка интенсивности, когда можно преодолеть хаос. И эта точка интенсивности или переключающая точка есть «я», т.е. тавтология «я». Мы не можем отделить предмет суждения от субъекта суждения, и это «я» обнаруживает в себе тавтологию всех тавтологий или точку точек интенсивностей. А что является тавтологией тавтологий? Бог! И вот, отсчитывая от нее другой режим — сознательной жизни, режим другого мышления, — Декарт говорит, и мы склонны приписать это просто причудам, или условностям его времени, или личной его набожности; Декарту неоднократно приходилось отвечать на следующий вопрос: может ли атеист быть математиком? Математиком, уверенным в точности и правильности своих доказательств, и он упорно каждый раз отвечал: не может! Попробуем и мы в следующий раз ответить на этот вопрос.

==52

[00.htm - glava04](#)

Размышление третье

Чтобы войти в ритм и получить хоть немного удовольствия, начну просто с проговаривания словесного, языкового материала, отдельных выражений, слов, которые напомним, во-первых, то, что я говорил, — а это нужно вспомнить, чтобы следить за дальнейшим развитием нашей беседы, — и, во-вторых, помогут вам, если вы параллельно тому, что я буду говорить, будете помнить эти слова, настраивать себя на их звучание и, в интонации этих слов, воспринимать все последующее.

Например, в «Метафизических размышлениях» Декарт настаивает: что бы мы ни говорили о Боге и человеке и как бы ни мыслили себе так называемую первопричину, все равно речь идет не о прошлом и не о будущем, речь идет о настоящем. В настоящем — наша речь¹. А теперь из одного письма. Я уже говорил, чтобы вы обратили внимание на слова «теперь, когда мыслю». Вспомним, что сознание определяется Декартом через такое выражение: я мыслю или я знаю, что мыслю. Две вещи равны друг другу. Мыслить и знать, что мыслю, — одно и то же. Сознание определяется через то состояние, в котором я знаю, что я мыслю, или я знаю, что я переживаю, знаю, что испытываю волевое намерение. Поэтому Декарт в равной мере называет мыслью то, что мы называем обычно мышлением, и то, что называем волей, чувством, ощущением и т.д. Странное определение, которое не подпадает ни под какие наши классификации. Дальше мы попытаемся разобраться с его смыслом. Пока же я хочу выделить

¹ См.: Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 284-300.

==53

только словесную ткань. *Когда мыслю, что мыслю.* В

момент.

Так вот, есть совершенно гениальное письмо Декарта к отцу Мелану от 2 мая 1644 г., которое надо бы читать просто целиком вслух и сопровождать это восторженными ахами. В этом письме фигурирует одновременно и временная тема, тема настоящего, и тема Бога, причем весьма странного. То есть тема того, что я называл тавтологиями. Вы знаете, что возникает проблема первопричины или некоего первого объекта, от которого все отсчитывается. Вот мы поместили себя в какую-то причинную цепь, где есть какой-то предмет *A*, а у этого предмета в свою очередь есть своя причина, скажем *B*, а от нее мы идем к ее причине, а у той причины еще причина и т.д. Но ведь где-то мы должны остановиться и обнаружить некий первый объект, или первопричину. Таков обычный демарш метафизики. А исходя из нашего прошлого рассуждения, мы помним, что этот демарш невозможен в силу редукции к настоящему. Даже если бы я существовал извечно, то все равно, как я говорил, в этот момент я не вытекаю из предшествующего момента. И Декарт предупреждал: речь идет о настоящем, а не о прошлом или будущем. И в этом смысле та сила, которая меня порождает, не предшествует мне во времени, т.е. она не может рассматриваться отдельно от момента настоящего, в котором она меня порождает и в котором я сознаю, что она меня порождает. Следовательно, он считал, что нет Бога как особого предмета, который существовал как бы во второй раз, вне и помимо существования в настоящий момент. Уцепитесь за этот настрой, за это слово. Декарт пишет, я начинаю цитировать: «И даже если допускают некую первопричину, которая меня сохраняет, я не могу сказать, что она была бы Богом, если у меня, поистине, не было бы уже идеи Бога»¹, Понять это трудно, как и всякую тавтологию: даже если бы и была какая-то первопричина, то я не мог бы назвать ее Богом, если бы у меня уже не было идеи Бога. То есть называние чего-то Богом есть проявление действия уже имеющейся во мне идеи Бога. Кстати, мимоходом

¹ Ibid., p. 1163.

Декарт тут же замечает: обычно считают, что нет дурной бесконечности, регресса или «прогресса в бесконечность» (поп *datur progressus in infinitum*]. Ибо он-то считал, что в *материальных вещах* — и поэтому он был против атомистической гипотезы — такой прогресс, несомненно, возможен. Возможно деление до бесконечности, т.е. нигде не останавливающееся деление, в результате которого мы уходим в так называемую бесконечность, назад или вперед, А теперь самое важное — в смысле накопления нашего словесного материала; подряд идут гениальные формулировки. Несколькими абзацами ниже Декарт говорит о воле, приписывая Богу предварительное безразличие. Бог не может заранее знать причины, в силу которой он выбрал бы то или иное. Ничто не предшествует его волевому установлению. «Я же как человек такого безразличия не имею, — пишет Декарт, — но в начальной точке я все равно должен придерживаться свое суждение (т.е. проявить безразличие. — *М.М.*) и лишь потом, попав на какой-то путь, идти по нему со всей решительностью». Но где эта точка «попадания на путь»? Если предполагается, что с помощью воли мы не можем стремиться к чему-то, не зная или не представляя себе мысленно это «что-то». Ведь в этом смысле кажется, что знание или ментальное представление чего-то умом или разумом предшествует волевому стремлению. А Декарт пытается показать, что такого предшествования во времени между представлением и волей нет. Он говорил об этом так: «Конечно же, из ослепительного света понимания вытекает сильное наклонение воли (к тому, что ясно представляешь себе при сильном свете), но тем не менее все разыгрывается и нельзя остановить ход дела в то время, в какое мы остаемся в этой мысли»!

Обратите внимание на «остаемся в этой мысли». На пребывание в мысли. Тем более, что наша психика, устроенная естественным образом, отклонится от этого ясного представления, если нет этого пребывания. Если не длится пребывание в мысли, она может отклониться, потому что мы можем забыть, например, ис-

Ibid., p. 1165.

==55

тинную причину нашего желания или намерения, подставить на место истинной причины какую-нибудь другую, воображаемую, и ориентироваться уже на нее. «Тем самым свобода человека (понимаемая как пребывание, дление в мысли и несворачивание с нее. — М.М.) есть реальная и позитивная сила самоопределения, и эта сила — есть воля»¹. То есть свободным называется все, что волевое. Декарта упрекали за то, что он не говорил о зле и добре перед тем, как говорить о свободе. Ведь обычно нравственный, этический, проповеднический, философский разговор начинают с того, что говорят о зле и добре как о неких предметах, существующих в мире. А потом — по отношению к этим предопределениям нашего бытия и наших стремлений — говорят о свободе как о свободе выбора именно этого предмета, а не другого. Например, якобы свободно выбирают добро, а не зло. А в только что приведенном рассуждении Декарта предполагается, что можно в принципе выбирать *свободно*. Декарт восстанавливает здесь античную мудрость, когда философы считали, что не может быть позитивного стремления к злу. Зло не существует как самостоятельная сущность или самостоятельный предмет, который можно было бы выбрать в отличие от добра. И поэтому, отвечая на упрек в том, что, прежде чем определять свободу человека как свободу выбора, он предварительно не постулировал в мире предметы, называемые добром и злом, Декарт пишет: конечно, «ничто мне не мешало говорить о свободе, пользуясь которой мы следуем доброму или злему; я просто хотел лишь избежать теологических контroversий и держаться в рамках естественной философии. Но я должен признаться вам, что в действительности там, где есть какая-нибудь оказия для греха, там есть безразличие; я вовсе не считаю, что для того, чтобы делать зло, нужно ясно видеть, что то, что мы делаем, нехорошо. Достаточно видеть это смутно или неправильно вспоминать, т.е. не обращая внимания на основания и причины; потому что, если бы мы ясно их видели, нам было бы невозможно грешить в то время, когда мы таким обра-

Ibid., p. 1166.

==56

зом их видели». (То есть в то время, когда мы видим, в это время невозможно грешить. Подставьте под это еще одну аналогию. Вот прямая, выдерживаемая прямая. Когда она выдерживается, других линий быть не может.) «Вот почему говорят (и далее он цитирует латинский вариант древнего греческого высказывания), что всякий грешник *является таковым по неведению (onus peccans est ignorans*. Что явно, конечно, противоречит нашей эмпирической интуиции, но в данном случае прав философ, а не интуиция. — М.М.). И, продолжая время, когда мы пребываем в этом ясном видении и знаем, что делать, мы наращиваем тем самым свою заслугу без какого-либо безразличия и делаем все так, как делал Иисус Христос в этой жизни»¹.

Обратим снова внимание (с настойчивостью идиота я снова и снова обращаюсь к одному и тому же) на выражение: «в то время, когда». Поймите, что это другое время. Представьте себе, что есть поток и в этом потоке я, начав с какой-то причины, потом забываю ее, по естественным свойствам своей психики подставляю вместо нее какую-то другую, воображаемую. Декарт же говорит, что *время* не есть время этого потока, естественного, природного потока, а время какого-то пребывания. И в этом пребывании нет смены состояний. Ведь обычно мы ассоциируем время со сменой состояний, а разве возможна, например, смена состояний в той фразе Паскаля, которую я цитировал, говоря, что Паскаль — трагическая, несчастная тень того же самого, что мы имеем у Декарта. Паскалевский оборот очень выразительный, он затрагивает наши эмоции и, видимо, поэтому нам понятен. Длительная агония исключает смену состояний. Это извечное и навечное пребывание *одного* состояния. Агония — длится, и в это время нельзя спать, Декарт в другом месте и по другому поводу, в спокойной, почти что в теологической форме отметит, что Бог не знает никакой смены состояний или последовательностей.

А дальше идет вещь уже полубезумная, которую не то что умом понять трудно, а даже язык не поворачивается, как это сформулировать. Декарт пишет: что ка-

Ibid., p. 1166.

==57

сается трудности понять, каким образом присущие Богу свобода и безразличие способны сделать или не сделать так, что «три угла треугольника были бы равны двум прямым или что противоречия не могли бы быть вместе, то эту трудность легко снять, вдумавшись в тот факт, что мощь Бога не знает никаких пределов; а также если понять, что наш дух конечен и создан таким образом, что (вот теперь слушайте. — М.М.) он может понять как возможное те вещи, которые Бог действительно пожелал сделать возможными, но *их* природа не такова, чтобы он (дух) мог бы одновременно понять в качестве возможных те вещи, которые Бог мог сделать возможными, но которые он тем не менее решил сделать невозможными»¹.

Да, и если бы только раз! Проблема состоит в том, может ли Бог создавать мир таким образом, что его структура, его строение превосходили бы наши возможности понимания. То есть мы не обладали бы Такой размерностью, которая позволяла нам этот мир видеть и понимать. Представьте себе образ порога. Что порог чувствительности нашего ума, если к уму приложим термин «порог», был или значительно меньше, или значительно больше наблюдаемых событий. И второй шаг. Мы не можем вводить понятие Бога как представление, как элемент нашей структуры философского размышления, если мы в чем-то его ограничиваем и приписываем ему необходимость создавать только такой мир, который мы можем понимать. Мы должны допустить, что он может создать любой мир, в том числе и тот, в котором три угла треугольника не были бы равны двум прямым и где были бы горы и не было бы долин. А в нашем мире, по определению, если есть гора, то есть и долина. Или если есть долина, то есть и гора. Но мы не можем некоему процессу творения или некой творящей силе предписать ограниченность нашего мышления. По Декарту, если есть богохульство, то высшее богохульство — пытаться мыслить вместо Бога. Рассуждать: вот это возможно, а это невозможно или это имеет такую-то цель. Я имею в

¹ Ibid., p. 1167.

виду телеологическое мышление, эту неграмотную

ересь.

Так вот, эта творящая мир сила может создавать любой мир, в том числе и тот, который мы могли бы не понимать. Но — я цитирую снова: наш конечный ум может понять в качестве возможных (т.е. совместимых с нашими возможностями понимания, с нашей возможностью допустить их, как интеллигибельнопроисходящие) те вещи, которые «Бог соизволил действительно сделать возможными». Или лучше так, я изменю порядок слов: «соизволил сделать действительно возможными». Имеется в виду, что совершился эмпирический акт выбора со стороны Бога! Помните, я говорил: шаг. Что-то ведь случилось: Бог что-то сделал, а раз что-то сделал, то мы живем в мире, в котором уже что-то случилось. Скажем, если я смог проделать операцию копило, испытал и увидел, нашел себя путем этого испытания в качестве существующего, то я могу понимать мир, потому что это один из тех возможных миров, который Бог действительно, эмпирически сделал возможным.

То есть моя мысль состоит в том, что Декарт был первый и последний гениальный рационалист, наложивший эмпирические, или фактические, ограничения на нормы разума, и в том числе на Бога. Это эмпирический акт Бога. Но раз совершенный и философом понятый, он вносит очень интересную эмпирическую базу и в проблему истины как таковую. Вспомним, я снова сейчас завязываю этот узел; метафизическое апостериори. То есть шаг должен был совершиться, но метафизический. Речь идет об онтологических основаниях, о Боге. И второй, основной оттенок этой мысли: Бог что-то на деле пожелал. И мы, говорящие об этом, тем самым в этом мире существуем. Следовательно, понятным является тот мир, в котором мы существуем или убедились в том, что существуем. Далее Декарт поясняет свою мысль следующим образом.

Значит, первое соображение о свободе Бога позволяет нам понять, что Бог не может быть определен так, чтобы противоречия были несовместимы. И следовательно, он может сделать прямо обратное, создать мир, в котором они были бы совместимы. А затем, говорит Декарт, мы из этого рассуждения делаем вывод,

==59

что хотя это и так, и Бог мог бы создать мир, в котором противоречия были бы совмещены, но «мы не должны пытаться это понять, потому что наша натура не такова, чтобы мы могли это понимать». (Кстати, по определению, это опять тавтология, потому что понимание — это акт, который совершается в мире, где существует «я», в котором я уже существую.) И далее: мы понимаем, что, если Бог соизволил бы, чтобы «некоторые истины были необходимыми, это не означает, что он их необходимым образом пожелал, потому что это две совершенно разные вещи. Одна — желать, чтобы они были необходимыми, и вторая — необходимым образом их хотеть». (Я избегаю слова «вынужденным», потому что «вынужденный» имеет эмотивно-волевой, а не логический смысл, а я хочу сохранить логический, который содержит слово «необходимость».) Значит, одно дело сделать так, чтобы истины были необходимыми, и другое — необходимым образом их желать. А для этого их надо представлять как уже существующие, и, тем самым, существующие вне тебя. Но какой же тогда ты Бог, если у тебя есть что-то вне тебя самого? И дальше Декарт продолжает, пытаюсь отклонить своего корреспондента от намерений понимать то, что вообще не надо стремиться понимать, потому что, по тавтологическому определению, понимание совершается в мире, где обнаружено и установлено существование «я мыслю». Он пишет ему, цитируя его же фразу. «Бог мог бы создать существо, которое не зависело от него». То есть корреспондент как бы ловит Декарта на его же собственном рассуждении. Декарт ведь утверждает полную свободу Бога, первичную, перед необходимым, перед законами, перед всем, что угодно. Это его глубокое убеждение, позиция: свобода Бога и человека, причем очень сложно

понимаемая, над всякой необходимостью, законами и т.д. Хотя есть, конечно, и законы, и необходимость — об этом я уже говорил вам. Сейчас мне нужно подвести это к нашему вопросу о математике, которым я закончил прошлую беседу. Собеседник как бы ловит Декарта на его собственном рассуждении: если Бог может сделать все что хочет и ничем, никакой заранее заданной мыслью, оценкой полезности, нужности, красоты и т.д. не связан, а все это — красивое, полезное, нуж-

К оглавлению

==60

ное, истинное — как бы кристаллизуется и выпадает в осадок потом, на втором шаге (помните, я говорил вам, что на уровне творения нет закона, закон появляется на втором шаге), и беда нашего мышления в том, что мы подвешены в зазоре между этими шагами; сейчас я к этому зазору вернусь, опять же с целью наращивания материала ассоциаций и слов, но сначала об аргументе отца Мелана: если это так, то тогда ведь Бог не мог создать мир, в котором им созданные существа не зависели бы от него. Так же как в том случае, о котором я уже говорил. По-моему, в беседе с Бурманом идет это рассуждение, где Бурман спрашивает: «А разве Бог не мог бы создать ненавидящее его существо?» То есть в данном случае существо, которое актом самого же создателя не зависело бы от своего создателя. И, отвечая на вопрос Бурмана, Декарт сказал: «Нет, теперь уже не может». А здесь, отвечая на сходный вопрос: мог ли Бог создать существо, которое не зависело бы от него, т.е. было бы вне бытия, он говорит: мы не должны вообще представлять это, нам не нужны все эти рассуждения, чтобы понимать суть дела; мы должны контролировать себя. Или, во всяком случае, не полагаться на некое божественное понимание или волю. «Потому что идея, которую мы имеем о Боге, говорит нам, что в нем есть только одно действие — абсолютно простое и чистое»¹. То есть внутри него вы не можете различить это одно действие, которое все сразу и все целиком. Ибо мы — люди, добавлю я, и живем в последовательности, в смене состояний, как бы в потоке, в котором забываем основания, причины в прошлом, и не только забываем, а еще и подставляем на место этих причин другие, какие-то воображаемые. Но частично мы живем и в том времени, в котором *пребываем* на прямой линии, в одной мысли. И в тот момент, когда мы там *пребываем*, мы не можем, например, мыслить неистинно, совершать зло и т.д. То есть живем в режиме каких-то других, высших, если угодно, предметов, или, как говорил Декарт, — совершенных предметов. И у нас есть идея этого совершенства. А что такое совершенство? Это

Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 1167.

==61

полнота, неразличимая внутри себя представленность *здесь* и теперь. Или, как выражается Декарт; одно действие, простое и чистое. И дальше он цитирует святого Августина, которого, кстати, с большим удовольствием открыл для себя в письмах своих корреспондентов. Цитирует в связи со своей процедурой копило. Корреспонденты ему напомнили, что аналогичный пассаж есть и у Августина, и Декарт был, видимо, доволен этим, обнаружив у него свои собственные мысли и не бледнея от этого в припадке ущемленного самолюбия.

Так вот, когда Декарт говорит о едином, простом и чистом действии, он вспоминает следующие слова Августина, обращенные к Богу. «Поскольку ты видишь эти вещи, они есть». И комментирует: «Потому

что в Боге видеть и желать (или волеизъявлять) — одно и то же». Акт видения един, а увиденное равно волеизъявлению творения. Значит, все — в целом и все целиком в настоящем. И, завершая это письмо, он поясняет, что мысль в этом измерении есть нечто, что нельзя делить и представлять себе делимым (т.е. фактически что мысль и есть измерение). Причем это определение мысли совпадает у него с определением бытия или воли. Поскольку, по всему смыслу философии Декарта, бытие есть акт, она позволяет одинаково пользоваться двумя выражениями, соотносимыми с мыслью: «полнота воли» или «бытие». Воли не может быть половина или четверть, она неделима. Кстати, так же, как и добродетель. Вы помните, конечно, старое вольтеровское изречение: добродетели не может быть половина, она или есть, или ее нет.

Итак, во всех этих рассуждениях мы находимся, как в лесу, в окружении особого рода словесных оборотов, слов с устойчиво специфическими временными наклонениями, а именно: «теперь, когда», «в момент, когда мыслю», «все время, пока вижу», «столь долго, сколько мыслю или пребываю в мысли», «когда случится помыслить, тогда», «каждый раз, когда». И это же будет наблюдаться в случае «врожденных» истин Декарта; мы к ним придем постепенно. А пока я ограничусь аналогией.

Напомню вам пассаж из физики Декарта, где он

рассуждает о прямолинейном и неравномерном движении. Представим себе, что есть какая-то стихия, в

==62

древнем смысле этого слова, всепроникающая, везде разлитая, и если я актуализировал мысль или, в данном случае, движение в какой-то ее точке, то оно будет прямое и никакое другое; если я начал мыслить, то там (в этой точке) обязательно появится какая-то врожденная истина. Я не могу ее не знать, когда подумаю. И следовательно, знаю ее не из эмпирических обстоятельств, наблюдаемых мною. Она не вызвана во мне предметом, о котором я думаю. Наоборот, я могу не знать это о предмете, когда подумаю о нем, но знаю именно это. Так же, как о движении точки — мгновение, и оно будет прямым. Декарт говорит я не говорю, что движение по прямой линии возникает мгновенно, я говорю, что оно есть каждый раз, когда движение актуализируется; лишь тогда оно наблюдается в качестве движения по прямой линии. Потом он довольно сложным образом выводит, почему реальные движения осуществляются для него по кривой. В отличие от движения по прямой — я подчеркиваю, обратите внимание на это — кривые или криволинейные движения в момент движения не определены. Прямое движение определено, и определено в момент, а в случае других движений — неопределенность. Поскольку строго физическое мышление требует уникальности определения. Но этой уникальности нет в случае криволинейного движения в точке. Чтобы восстановить уникальность, нужно взять как минимум два момента, а не один. А прямое движение, повторяю, в любой момент имеет всю определенность.

Воспользуюсь снова ассоциацией с точкой, которая была дана в физическом смысле, а теперь возьмем ее в переносном. Так вот, такой же точкой или такой же определенностью в точке обладает «я», когитальное «я». Восприятие чего-либо без «я» в точке восприятия, т.е. без того, чтобы особыми актами был установлен когитальный носитель этого восприятия, не завершено, не доопределено до конца и не является уникальным. Психологам здесь есть над чем поломать голову. Я условно назову этот последний мой принцип «принципом фиксированной точки "я"», точки как таковой. Мы не можем знать, подумаем ли мы и когда подумаем, но когда подумаем — мы знаем, и знаем определенно. Наше знание обладает полнотой и завершено-

==63

стью, не сбиваемой и не отклоняемой никакой возможностью заблуждения. Назовем это принципом индивидуации. Процесс и вещи в мире доопределяются в точке их восприятия, в точке, где сотворено «я», когито. Реальное событие в мире. Это еще один пример особых временных наклонений слов, которые употребляет Декарт.

Тем самым я все больше приближаюсь к математической проблеме, которой озадачил себя и вас в прошлый раз. Декарт спрашивает; как я могу быть уверен, что, складывая один и два, получаю три? Здесь стоит деепричастие «складывая», т.е. он имеет в виду не то, что мы склонны обычно иметь в виду, когда прочитав такую фразу. Потому что то, что мы имеем в виду, мы имеем в виду в предположении совершенного счета. Ведь для нас числа есть какие-то объекты или сущности в мире. Они в мире полагаются как сущности в предположении совершающегося счета, а Декарт имеет в виду совсем другое. Он говорит: если мы в акте счета идем от одного к двум, то откуда эта уверенность, что, взяв одно и прибавляя к нему два, мы получим три? Ведь «три» не есть содержание (идеальное «три»), Я сейчас несколько вульгаризирую Декарта, но подспудно эта мысль у него все время просвечивает. Потому что в промежутке, например, можно и умереть, не закончив акт счета. Но тем не менее если я не умер, выдержал акт мысли по прямой, то синтез совершился.

Следовательно, нам важно исследовать условия

этого синтеза; условия существования особых предметов, которые пребывают в ином времени.

Поскольку обычно (и это естественно) мы что-то забываем, имеем ложные воспоминания, наше внимание отклоняется и не выдерживает пребывания в этом совершенном предмете, уходит куда-то в другое место и нас захватывает поток жизни, т.е. поток распада и рассеяния. Эти слова: «распад» и «рассеяние» — весьма содержательные слова. Они не случайно появились в древнейших умозрениях и вовсе не являются привилегией теологии. Декарт же говорит, что его утверждение о каком-либо реальном числе или измерении длины в мире включает в себя в качестве существенного элемента счет.

Под счетом я имею в

==64

виду то движение, которое он и пытается ухватить. И более того, это реальное число не определено, пока не совершился акт индивидуации, или, как считает Декарт, если воспользоваться его способом выражения, — без добавления особого мира или источника начала. Здесь фактически «начало» надо понимать в древнем, античном смысле. Какого начала? Тавтологий. Без онтологических уравнений. Я напомню вам следующую проблему, чтобы пояснить это.

Нарисуй -, прямую линию или прямоугольный треугольник. Они одинаковы для нас в смысле некоего идеального объекта. Допустим, вот я нарисовал и веду процесс математического рассуждения, пытаюсь доказать какую-то теорему о треугольнике или прямой линии. Рассуждая, я думаю о прямых линиях, о треугольнике. То есть я вижу эти предметы прямыми или треугольными. Но Декарт спрашивает, вернее, говорит так (я начну с вывода, а потом вернусь к тому, что к нему ведет): если бы идея прямой линии не была нам врождена, то мы не видели бы никаких прямых линий. Почему? По следующей причине. Ведь мы считаем, что все наши идеи имеют свои причины во внешнем мире. Например, идея линии треугольника должна иметь причину; в мире есть линии и есть треугольники. Но, скажет Декарт, в мире ни одна линия не является прямой. В мире вообще нет правильных треугольников, и, более того, их нет и на моем рисунке, исходя из которого я рассуждаю о прямых линиях. Каким же образом я вижу прямую линию? Узнаю (если воспользоваться более психологическим выражением), глядя на явно непрямую линию — и она не может быть прямой, — узнаю, что она прямая? Или вообразите, что из

этих нарисованных черточек складывается лицо какого-нибудь знакомого вам человека. Задайте вопрос (для психологов это банальность): детерминировано ли этими черточками то, что я узнал здесь Иванова? Я узнал его именно по этим черточкам, в них увидел Иванова, но узнавание Иванова не детерминировано этими черточками. То есть я знаю до узнавания. Здесь сомкнулись две стороны, два члена тавтологии. Я увидел Иванова, потому что я увидел Иванова. И, кстати, как раз в «Правилах для руководства ума» такого рода тавтологии и фигурируют у Декарта. Иванов есть Ива-

==65

нов. Значит, восприятие определилось добавлением какого-то другого источника, которым не являются сами черточки, которые мы воспринимаем. Восприятие черточек доопределялось или индивидуировалось в качестве именно этого, а не другого восприятия посредством добавления какого-то другого источника. А именно «врожденных во мне идей», как скажет Декарт. Они сцепились подобно корневой системе. Один корень уходит в меня, а другой — в мир. Они соединились, низом или верхом, я не знаю, как сказать, и вот — Иванов. А это — треугольник, прямые линии.

Теперь для понимания всей проблемы когито или последней очевидности и основания нам понадобится следующий декартовский шаг. Сначала напомним себе, что если есть мыслительные акты, выполненные во всей их полноте (а бытийная и понимательная тавтология — именно такая полнота, она замыкает все точки и единообразно их определяет), и если, во-вторых, они характеризуются еще и тем, что в них все — в настоящем, и мы не можем ввести в эту полноту никакой идеи смены и последовательности, то мы должны думать, что имеем здесь какую-то другую связь для всего этого многообразия. То есть перед нами интервал (о котором я уже говорил), как бы растянутый в какую-то вневременную, «пространственную» синхронность многого (и из прошлого, и из будущего), как раз и накладывающий искомое ограничение на прогресс в бесконечность, дающий какую-то связность. Представьте себе, что у вас малюсенькое окошечко, а вы его раздвинули и смотрите туда, в образовавшийся проем — и перед вами целая громадная область, в которой в «вечном настоящем» взаимодействуют, перекликаются и корреспондируют массы связей, предметов, моментов и состояний. Так вот, именно это, согласно Декарту, и не может склониться или отклониться, это нельзя сбить потоком. Прямо-таки какое-то динамическое бессмертие, поддерживающее нас большой силой; как бы скрытая, невидимая *catena* (связь, сцепление) всех вещей! Эта *catena* (называемая еще «естественным светом») и снилась Декарту в юности, когда ему пригрезилась очертания «изумительной науки», о которой он вспоминает в позднем диалоге «Разыскание истины».

==66

То есть, на самом деле, обсуждая проблему, может ли атеист быть математиком, не просто формально, по профессии, а математиком, уверенным в очевидности и безошибочности своих рассуждений, Декарт имеет в виду философское воссоздание каждый раз мыслительного акта в полном его виде, со всеми его предпосылками, допущениями. Что можно рассуждать, забыв все начала, на которых оно построено.

Потому что, будучи построено на одном из каких-то начал, рассуждение затем обретает свою автономию, у него появляется свой аппарат или, скажем так, другой слой мыслительной процедуры, когда мы можем уже формально и точно что-то вычислять, не восстанавливая всякий раз те основания, с которыми связана процедура. В этом смысле мы можем о них забыть. Представьте себе математика, который, решая задачу, каждый раз восстанавливал бы основания самого математического рассуждения со всеми его предпосылками и допущениями! Невозможно представить. Значит, их можно забыть. И в той мере, в какой об этом можно не помнить или забыть, нет и не может быть полной уверенности в действии самого математического формализма. Восстанови в полном виде — тогда можешь быть уверен. И уверенность эта предполагает *актуальное существование всех причин*, почему нужно думать именно это, а не что-нибудь другое. Это мистическая, сложная фраза. Я сказал «мистическая», потому что подумал: дай Бог, чтобы это было так. Она просто

сложная.

Обратим внимание на следующую особенность. Я частично уже касался ее в связи с характеристикой уравнений «мысль-бытие». Вернемся к рисунку, изображающему «Иванова». И к прямой линии. Ведь речь шла в этом случае не о знаках или рисунках-именах, рисунках-названиях, изображениях акта мысли, когда знаки дублируются в других целях. Здесь материальные штрихи и черточки (или в случае слова — звуки) или их следы в чувствующем устройстве еще не говорят однозначно о том, что мы видим. Вообще внятность видимого вовсе не сама собой разумеется. Декарт весьма тонко избегает призрачного представления «третьего глаза», когда, например, есть материальный след предмета А, но то, чем мы узнаем (видим) именно

==67

А, причиной этого не **может** быть сам след А, а есть «идея» А¹. Иными словами, мы видим или узнаем путем смыкания «идей» с видимым (или слышимым) в материальных знаках, — «идей», являющихся образованиями, которые я назвал полными предметами (или полностью определенными) и притом существующими в особом режиме «вечного настоящего», а — последовательности. И у них нет других основа — кроме как оснований самих себя, которые и есть причина узнавания «Иванова», прямой линии, треугольника и т.д. Как и в случае проявлений добра, например, — все это предметы, обладающие одинаковыми свойствами в смысле оснований. Конечно, мир рисунка (а это именно мир) не такой сложный, как мир нравственности. Утверждение, что добро не имеет мирских оснований, кажется более сложным, чем то, что узнавание Иванова не имеет — и я скажу теперь — мирских оснований, а есть некое самоузнавание себя чем-то. Нечто себя узнает, является основанием самого себя, причиной самого себя. Добро, как предмет наших стремлений, уже есть. И только потому, что оно уже есть, оно может быть предметом наших стремлений; проявлением добра является мое стремление к добру. Другой причины у него нет: нельзя ни полезностью обосновать добро, скажем, во имя совершенствования общества, ни сенсуально-гедонистической природой человека, составив таблицу удовольствий-неудовольствий и подсчитав, что быть добрым выгоднее, потому что больше удовольствия и т.д. Вы легко можете убедиться, что это совсем не так. Какая-то причина должна быть! Хотя, назвав ее причиной себя самой, я еще не ответил, разумеется, на вопрос, поскольку это же во мне срабатывает узнавание. Допустим, я могу сказать, что бытием называется то, что является причиной самого себя. Но какое бытие? Или — Бог есть причина самого себя. Но это не полный еще, не окончательный ответ на наш вопрос, а лишь движение к нему указанием на определенные свойства вот этих тавтологий или полностью определенных предметов, существующих в режиме настоящего и даже в области математики обес-

¹ См. также: Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 490.

печивающих возможную уверенность математика в истинности и безошибочности своих доказательств.

Продолжая недоуменный вопрос, что должна все же быть какая-то причина, я добавлю теперь к «Иванову», к рассуждению о треугольниках или полных предметах еще и математика, чтобы разделаться наконец с вопросом о дерзком ответе Декарта, что атеист или не признающий себя Божьим созданием математик не может быть до конца уверен в своих доказательствах и рассуждениях.

Я говорил: счет или измерение. Вдумаемся, ведь сказать, что это 8, т.е. подсчитать нечто и сказать, что этого нечто 8, и само число 8 — разные вещи. Поскольку счет явно предполагает движение по точкам и возможность остановки. А остановка означает привилегированно какой-то точки. Вы слышали, конечно, об античной дилемме: догонит ли Ахиллес черепаху или не догонит? В чем здесь дело? В том, что в этой погоне за черепахой есть выделенная точка, привилегированная. И антиномия строится на том, что, оказывается, внутри такой точки не содержится никакого признака, который позволил бы нам привилегировать точку, в которой Ахиллес догонит черепаху. И поэтому перед этой точкой все время будет повторяться ситуация преддогоняния. Негде остановиться! Повторяю, а здесь (в случае «восьмерки») имеется остановка, выбор. Скажем, есть исчисление, в нем энное число истинных формул, и это исчисление, математическое или логическое, не содержит формулы выбора истинных формул из их общего числа. То есть оно задает энное число истинных формул, но нет формулы выбора истинных формул. Или в числе истинных формул нет истинной формулы выбора. А почему выбирают то или другое? Почему какое-то математическое построение обладает большей убедительностью (а убедительность есть нечто иное, чем доказанность, доказательность) по сравнению с другим математическим построением? Какова причина этого? Почему я узнал Иванова? Конечно же, произошел синтез всех черточек, чтобы получился Иванов. Но, значит, какой-то синтез сознательной жизни произошел и у математика? Почему он остановился и выбрал эту формулу? Потому что чего-то восемь не то же самое, что знать число восемь.

==69

Разные вещи. Трудно уловить то, что я говорю, поскольку относительно такого рода вещей нет теории. Не в том смысле, что она может быть, а просто ее нет. Поэтому и разговор мой обращен скорее к вашей и моей интуиции — из потребности понять это. ^

Значит, мы добавили еще математика. Он выбрал именно эту формулу, находился в состоянии выбора. И в такой же мере это относится, например, к силлогическому выводу. Ведь как известно, силлогический вывод не делается сам собой. Есть, во-первых, вывод, а во-вторых, есть акт, когда этот вывод делается. И это — конечный акт. Но в то же время его конечность содержит в себе полноту, где все растянуто в настоящем, в интервал.

Для Декарта — это бесконечность. Я только что сказал: конечность, а теперь говорю; бесконечность, по принципу — причина там, где нет других причин. Бесконечность или актуальность. Слова «актуальность» и «бесконечность» Декарт употребляет как синонимы. Это чудовищно трудно разъяснить, потому что здесь как бы в один узел стянуты и завязаны все проблемы философии и математики. Попробуем в этом деле разобраться, хотя до конца мы не разберемся, конечно.

Декарт обсуждает эту проблему в связи с понятием

«действующей причины». Или *causa efficiens*, отталкиваясь при этом от другой проблемы — соотношения так называемой формальной и объективной реальности, формального или актуального в объективной реальности наших представлений. Формальная реальность — это реальность существования де-факто какого-нибудь события в мире или события мысли, но события актуального. В «Метафизических размышлениях» и в ответах на возражения по их поводу он обсуждает ее, во-первых, в связи с проблемой первопричины, во-вторых, в связи с вопросом, можно ли применять к Богу термин *causa sui* («причина самого себя»), и, в-третьих, правомерно ли выражение, что Бог есть действующая причина самого себя. А теперь, чтобы все это легло в какую-то более или менее понятную нам канву и, одновременно, завязало бы ассоциации со всем тем, что говорилось до этого, я позволю себе сделать такой ход — немножко обокрасть себя и ска-

[К оглавлению](#)

==70

зать то, что в действительности я должен был бы сказать после, а скажу одной короткой фразой сейчас. Чтобы поставить саму проблему действующей причины. Начиная свое рассуждение о действующих причинах, Декарт в качестве примера приводит следующую причину. Действующая причина, говорит он, — это примерно то же самое, что королевская воля в качестве причины закона. Пока держите эту ассоциацию в голове.

Почему здесь говорится именно о действующей причине, а не о причине вообще? Почему нужно различать что-то в виде действующей причины? Разумеется, можно считать причиной появления закона то, что происходит в обществе. Декарт как бы говорит: конечно, закон — моральный объект и, может быть, пример мой неудачен, но, тем не менее, этот объект похож на физические предметы в мире, относительно которых я должен употребить термин *causa efficiens*. Причиной закона можно назвать те обстоятельства, которые созданы самим законом, и те или, может быть, прежде всего те обстоятельства, которые вызвали к жизни этот закон, заставили нас его принять. Все это есть, все это причины. Они могут классифицироваться (как в схоластике): есть материальная причина, формальная и т.д. Но вот что важно: вдруг откуда-то появляется король и его воля, как *действующая* причина закона. Ибо действующей причиной называется (напоминаю) некое непрерывное творение. Или то усилие, посредством которого возобновляется и живет закон, и это усилие отлично от содержания самого закона.

В данном случае закон — очень удобный пример. Всякий закон предполагает, что есть энное число юридически грамотных и граждански развитых людей, которые понимают смысл закона и своей жизнью, своими требованиями и ожиданиями возобновляют его к жизни. Без этих субъектов, т.е. без их действующей причины, закон умирал бы, не было бы закона; в нашей стране мы легко можем убедиться в этом. У нас есть и могут быть только те законы, которые живы нашим пониманием, а если у нас нет ожидания и понимания законов, то нет и не будет гражданского общества. Следовательно, гражданское общество возможно лишь там, где есть *causa efficiens*. Иногда это может

==71

быть король, как в случае декартовского примера, где выбор короля символизирует актуально действующую причину. Не содержание закона, не причину того, почему закон именно таков, а причину,

которая вызвала этот закон. Какая-то необходимость вызвала его для регулирования отношений между людьми. Но, повторяю, когда закон есть, то должна быть *causa efficiens*. отличная, если угодно, от самого причинного содержания закона. Это как бы дополнительная причина, без которой причинных или причинно вызванных предметов не было бы. Конечно, для того чтобы появился закон, нужны какие-то причины, например чтобы у нас была хоть какая-то демократическая институция. Ее можно ввести законом, но у нее не будет *causa efficiens*. То есть чего не будет? Нас не будет. А если не будет нас, символизированных «волей короля», а воля может быть только живой, мертвой воли не бывает, тогда у закона нет волны усилия, как я говорил в прошлый раз, на вершине которой закон держался бы и создавал у нас иллюзию пребывания самого по себе. Следовательно, действующая причина, конечно, обладает признаком актуальности; это то, что каждый *раз* актуально. Термин «конечность» к актуальности уже не применим. Это актуальная бесконечность. Обращусь к помощи Декарта, чтобы замкнуть те нити рассуждения, которые я ввел.

Итак, приведя пример морального, а не физического объекта, хотя рассуждение шло именно о физическом мире, Декарт извиняется и говорит: обычно считают, что *causa efficiens* отличается от своих проявлений, эффектов или, как он выражается, предшествует им во времени. (То есть *causa efficiens* отличается от своего действия.) А на самом деле она есть и вводится как особое представление, поскольку имеется в виду, что причина-то причиной, но она не отличается от своего эффекта. Эффект действия *causa efficiens* в случае закона — закон, но воля короля не есть закон. Воля короля — *causa efficiens* закона. Однако необходима и наша воля, чтобы был закон. А для этого нужно очень хотеть, чтобы он был, понимать его и, более того, быть способным жить в законе. А это очень трудно. Мы до сих пор еще не научились жить сложной общественной жизнью, мы ее максимально и постоянно упроща-

==72

ем, полагаясь на некую воображаемую общину с ее связями, богатом, иерархией и т.д. Почему? Не научились?! По одной простой причине. Нет мускулов — это мускульные явления, мускулы культуры. Нет *causa efficiens* — действующей причины. Значит, действующая причина, отличающаяся от своего эффекта, отнюдь не простой вопрос. Именно она — основа существования закона, выбора формулы, узнавания Иванова, видения линий и т.д.

А если действующая причина отлична от эффекта и предшествует ему во времени? Тогда наше понимание ограничено и, согласно Декарту, мы не могли бы этой причиной пользоваться, пользоваться этим понятием. Ведь я сказал, что закона без нас нет. Воля короля есть закон, она не может самой себе предшествовать во времени. Декарт говорит: естественным является вовсе не требовать от нас, чтобы действующая причина предшествовала своему эффекту (или действию), как и нет причин для того, чтобы вводить особый термин *causa efficiens*, если бы не применение его к тому моменту, когда *causa efficiens* производит свой эффект и учитывая, что она, разумеется, не существует перед своим эффектом.

Помните, я говорил вам: в каком-то смысле Бог — самоосновная причина нас самих и не предшествует нам во времени. Хотя обычно мы говорим: я создан Богом. И Декарт говорил: меня, Декарта, создал Бог. Он не говорил, что Бог создал людей. Следовательно, существование Бога, или акт творения, есть лишь совокупность всех подобных утверждений, которые выполняются каждым в отдельности, указывая на единство своего происхождения. И это не предшествует нам во времени. Нет такого предмета, о котором, повинаясь терминам наглядного языка с его временными наклонениями и законами, я мог бы сказать: если что-то рождается, то рождающее предшествует рождаемому. Нет, говорил Декарт, не пытайтесь себе это представить, поскольку в этом случае действует воображение, или, как мы сказали бы сегодня, мания наглядности, желание наглядно представить себе то, что наглядно представить нельзя и не надо пытаться. Большинство ошибок, например, в физике (это цитата из Декарта) появляется в силу внесения привычек вооб-

ражения в физическое рассуждение. Но если в физическое, то тем более — в философское.

Итак, Декарт считает (я скажу сейчас ересь совершенно явную, поскольку известно, что у него есть доказательство бытия Бога), что о Боге нельзя сказать, что он существует. И это есть умозрительная тайна всей философии Декарта. Можно сказать, что Бог породил меня или что он бесконечен, всемогущ и т.д., но нельзя сказать, что он есть. По законам нашего языка, по законам того, что мы называем существованием, к чему применяем слово «есть», по этим законам мы не можем утверждать, что Бог есть. Поскольку это утверждение мы относили бы к отдельно выделенному предмету, который существовал бы еще раз. То есть, пытаясь понять основы своего бытия, мы ввели термин «бог» как составляющий элемент в ткани этого бытия и нашего опыта и не можем снова возвращаться. Декарт — маньяк необратимости. Раз пошли, то назад вернуться не можем. В том числе и в мысли. Не можем теперь делать вид, что ничего не произошло, потому что один раз Бог у нас появился в ткани опыта и существования и удвоить его (а мы удвоили бы его, сказав, что он есть) мы не имеем права, не должны. Фактически термин «существование» не применим к нему, а что применимо? Например, он мой отец, — сказав, что существует такой предмет. Дальше, уже в истории философии Кант даст совершенно особый оборот именно этому ходу мысли, у него идея Бога вообще превратится в регулятивный идеал разума.

Тем самым Бога нет перед своим эффектом. В данном случае Бог, как *causa efficiens*, есть *causa efficiens себя*, т.е. меня, как мыслящего о Нем. Бог, сохраняя меня, поддерживает свое существование. Помните, — непрерывное творение. Воссоздавая нас в каждый момент и непрерывно, Он и себя поддерживает. И существование Его именно таково, а не в качестве отдельного предмета. Но если это так, то, следовательно, я не могу не знать Бога, когда думаю о Нем. (Снова тот же выбор временных оборотов у Декарта.) Когда подумаю, то знаю не в смысле результата думания, а в момент, когда подумаю. Я знаю все, что нужно знать, и это знание достоверно в смысле полного предмета, растянутого в интервале настоящего. И в то же время — это

извечно. В момент, когда я думаю, я не могу не знать, и это в вечности. То есть наша попытка выделить в жизни какую-то смену состояний или какую-то последовательность не будет характеристикой знания, ибо в этом случае будет реализована полнота бытия, которого не может быть ни половина, ни треть. Или есть, или нет. Но, говорит Декарт, допустим, мы это поняли, и тем не менее естественный свет диктует нам, что о всякой вещи можно продолжать задавать вопросы. Какова ее причина? Почему она существует? Или, если мы решаем, что не нужно искать действующую причину, то вполне правомерен вопрос: почему этого не нужно делать, почему не нужно искать *causa efficiens*? Таким образом, согласно Декарту, если бы я считал, что ничто не может быть по отношению к самому себе тем, чем действующая причина является по отношению к самому действию или следствию, то все равно из этого не следует, что существует некая первопричина. Потому что если бы я назвал ее так, то в свою очередь должен был бы искать ее причину (ибо нам свойственно искать причины) и ушел бы в дурную бесконечность.

И тем не менее я должен признаться, говорит он, что существует какая-то вещь, которая имеет мощь такую большую и такую неисчерпаемую, что она никогда не нуждается ни в какой помощи извне,

чтобы существовать. И такой мощью мы не обладаем. Из чего следует, что если я создаюсь каждый раз заново по какой-то причине, т.е. для моего сохранения нужны какие-то дополнительные основания, дополнительная причина, то ничего страшного нет в том, чтобы назвать эту причину действующей, поскольку сам я не могу быть причиной моего существования. Следовательно, здесь как бы содержится оттенок того, что сами по себе понятие субстанции и *понятие* творения еще не содержат признака дления, или сохранения. Это тот поворот в мышлении Декарта, на котором зиждется все его рассуждение. И более того, Декарт сказал следующую, особенно понятную в XX веке, фразу, что эта проблема дления ангажирует или ставит на карту фактически всю физику. Спросите физиков, и они вам скажут, что самой большой

==75

проблемой, не имеющей пока ответа, является сегодня таинственное свойство индивидуальных конфигураций атомов сохраняться. И это их свойство сохранения или дления, устойчивости (от которой зависит вся физика) не вытекает из законов, которые формулируются относительно этих конфигураций. И то же самое относится, естественно, к таким вещам, как истина, красота или добро. Их устойчивость также не содержится в их содержании, а требует какого-то дополнительного принципа или условия. В сущности, такой принцип мы уже имеем — это декартовский принцип индивидуации, или доопределенности всего, как реального события. Доопределенность, или принцип индивидуации, является неким первосинтезом сознательной жизни. Это и есть метафизическое апостериори. Например, в физике Декарта, там, где он вводит закон сохранения количества движения (неважно, что сама формулировка этого закона была у него не совсем точной, важен сам его интеллектуальный демарш, который и сегодня остается интеллектуальным достижением), он постоянно учитывает следующее обстоятельство, что из понятий скорости и направления движения частиц (корпускул) не вытекает их сохранение, в том числе и сохранение количества движения. Оно не содержится в этих понятиях. То есть закон сохранения, будучи каким-то странным *априори* — обобщением самого высокого уровня, не является обобщением, полученным индуктивным путем, и составляет как бы основу его физики, ее структуру. Согласно Декарту, подобные законы сохранения суть синтетические суждения. Здесь как бы в зародыше появляется будущая проблема синтетического *априори*, но пока я хочу избежать этого слова, а говорю о метафизическом *апостериори*. Сохранение не содержится в качестве признака в понятии скорости. Если сохранилось — а сохранилось именно непрерывным творением, — то это эмпирический факт, акт совершившегося в мире действия. Мир определился именно этим, а не иным образом. А то, что потом это выступает по отношению ко всему остальному в качестве априорной структуры, — уже другой

==76

вопрос. Ибо априорная структура уже содержит в себе совершившийся первосинтез. Он совершается относительно той проблемы, которая является для нас основной, а именно — проблемы «я». Сейчас я покажу, как в действительности, на каком срезе абстракций или на каком витке движения мысли Декарт вводит когитальный аппарат анализа.

Метафизики в конце причин ставят первопричину, относительно которой почему-то запрещают задавать вопрос: а где причина этой первопричины? Для них — это привилегированный объект. Но, как вы понимаете, для Декарта, а затем и для Канта не существовало таких метафизических первообъектов. Ибо нет причин, считали они, прерывать это движение, хотя оно и уводит в дурную бесконечность. Вот

почему я предпочел, говорил Декарт, основывать свое рассуждение на существовании меня самого, считая одновременно, что не может быть никакого сомнения в существовании внешних вещей — это школьное упражнение в философии. На самом деле нужно сомневаться во всем чужом и готовом. Лишь принимая во внимание этот контекст, можно понять, что никакого отношения к субъективизму, т.е. к привилегированию своего внутреннего психологического мира, его философия не имеет. Вместо того чтобы рассуждать о мире, я предпочел выбрать себя, говорит Декарт, поскольку я не завишу ни от какой последовательности причин. Хотя если бы я выбрал себя в обычном психологическом, эмпирическом смысле этого слова, то выбрал бы существо с телом и душой, которое само занимает место в бесконечном причинном ряду.

Следовательно, существование меня самого, не зависящего от смены причин, и есть суть декартовского акта когито; выпадение из бесконечной цепи обоснований и обращение к осознанию себя как несомненной очевидности. Задаваясь вопросом о самом себе (помните, я говорил, что весь мир опишет тот, кто сумеет себя расспросить до конца, а это трудно, почти что невозможно), Декарт не столько искал ту причину, которой он когда-то был произведен, сколько причину, которая «сейчас меня *сохраняет*», — как видите, все термины и слова в настоящем времени, — чтобы тем самым освободиться от всякой последовательно-

==77

сти и смены причин. То есть акт когито есть прежде всего некое выпадение, или другой срез абстракции, полный поворот глаз. Некий акт видения себя, опирающегося на сознание того, что сейчас меня поддерживает, что сейчас является основой моего существования. Именно это позволило Декарту сделать другой разрез всей пирамиды, имеющей в основании не некое первобытие, первопричину, первосущество, сущность или субстанцию.

==78

[00.htm - glava05](#)

Размышление четвертое

Давайте расслабимся немного, потому что появилось какое-то напряжение, у меня во всяком случае, а это не по-декартовски. Декарт считал, что излишне напряженная волна усилия в случае стремления к истине затемняет и искажает искомую истину. С чем большей силой мы к ней стремимся, тем дальше от нее удаляемся. Поэтому давайте немного расслабимся и начнем с вещей более легких.

Очевидно, вы с некоторым недоумением слушаете то, что я говорю, поскольку говоримое явно противоречит существующему, унаследованному нами образу Декарта. И возможно, думаете, что я пользуюсь Декартом просто как поводом, чтобы высказать свои собственные соображения. Но это не так. Все, что я говорю, по мере моих сил, конечно, соответствует Декарту, когда смотришь на него, стряхнув академическую пыль. Хотя, с другой стороны, в том, что я говорю, можно обнаружить и то, что есть у других философов и что также может казаться вольными домыслами. Но дело в том, что иначе и не может быть, согласно просто закону мышления. Есть закон мышления о философских текстах — его можно выразить примерно так: мы способны понять то, что написано в философском тексте, лишь в том случае, если сумеем воспроизвести сказанное в нем (не слова, а сказанное в нем) как

возможность нашего собственного мышления — в том смысле, что и мы можем это помыслить. Например, если не думая, механически, мы повторим вслед за Декартом, что идеи врождены нам, то это будет, я считаю, явным оскорблением для нашего человеческого достоинства. Ибо не может быть, чтобы мы на самом деле так думали.

==79

А если мы воспроизведем нечто сказанное или написанное так, что при этом действительно сможем это помыслить, то окажется, что в помысленном когда-то, если мы это воспроизвели сейчас и действительно мыслим, фактически содержится все. Повторяю, если мы действительно помыслили какую-то мысль, например Декарта, то окажется, что это мысль и Сократа, и Платона, и Витгенштейна, и Гуссерля. То есть закон состоит в том, что если кто-то когда-то выполнил акт философского мышления, то в нем есть все, что вообще бывает в философском мышлении. В этом смысле в философии нет ничего нового, никаких изобретений. Ибо мы можем или мыслить, или не мыслить, но если мыслим, то мыслим то, что уже помыслено. И поэтому Декарт будет похож на Канта, Кант будет похож на Сократа и т.д.

Вспомним, в частности, что говорил Декарт о многоугольниках. Конечно, нельзя увидеть все стороны тысячеугольника. Точно так же, как, вглядываясь в треугольник, мы можем не знать все его свойства и теоремы, которые можно доказать относительно этих свойств. И тем не менее мы знаем практически о треугольнике все и полностью понимаем тысячеугольник, хотя реально даже трудно себе представить все его стороны. Следовательно, когда я говорю, что «есть все», то наличие этого всего я беру именно в этом смысле. Наше понимание треугольника или тысячеугольника не увеличится оттого, что я докажу новые теоремы, о которых ничего не знал, когда впервые увидел и понял треугольник. И то же самое относится к философии Декарта. Повторяю, когда акт философского мышления выполнен, то в нем есть все и не может быть речи о каких-то заимствованиях

или плагиате.

Приведу еще пример, чтобы одновременно пояснить ту кажущуюся произвольность, к которой я прибегаю, когда обращаюсь к совершенно, казалось бы, инородному для философии материалу. Значит, я сказал в прошлый раз, что если в какой-то момент настоящего времени я действительно подумал мыслимое, то я не могу не знать, что оно истинно — в момент, когда мыслю. Когда подумаю, не могу не знать, что это именно так. То есть нельзя даже понять свое состояние, не

К оглавлению

==80

приняв за истинное то положение дел, к которому оно относится. Но ведь это онтологическое уравнение мысли можно перевернуть и выявить в нем другое, не сразу заметное, содержание: если я не могу не знать что-то по истине в момент, когда подумаю во всей полноте внимания (или актуализации), то это означает, что я в принципе не могу узнать что-то, если уже не знаю. Отсюда и декартовское путешествие, в отстранении от мира, в бесконечность и одновременно внутрь своего «я». А теперь пример (очевидно, вы уже заметили, что нередко я обращаюсь за примерами в том числе и к тексту Библии). Так вот, пример следующий.

В одном из Евангелий Христос говорит: ко Мне никто не придет, кто уже не увидел бы Света. Здесь простая тавтология: не узнает тот, кто не знает. Если говорю, то нет никакой опасности, что я кого-нибудь совращу или окажусь непонятым. Потому что тот, кто придет ко Мне, он уже знает и понимает. Это тавтология. Думал ли Декарт об Евангелии, когда рассуждал о том, что я говорю? Очевидно, нет. Но он основательно подумал о том, о чем подумал. Если подумал, то обнаружишь все свойства того, о чем мы в принципе думаем. Существуют законы такого рода тавтологий. Если выполнил акт философского мышления, то выполнил и все законы, которые выполняли другие. То есть в том числе и тот фантастический медитативный и духовный опыт, который проделал Бого-человек по имени Христос, запечатленный в текстах. Христос выполнил опыт труда, где все это есть, и наша мысль (если, конечно, нам повезет) движется согласно этим законам. Поэтому, если, говоря о Декарте, я цитирую, казалось бы, не относящиеся к нему вещи, то делаю это только потому, что хочу подумать то, что подумал Декарт. Подумать об этом как о возможности собственного мышления. И, подумав, вытягиваю все, что в нем есть, и есть всегда, и, "следовательно, как бы ничего нового никогда нет, не было и не будет. А теперь, расслабившись, продолжим наше движение, помня, что, прежде чем взять новый вираж — вертикально к линейной последовательности причин и действий, — мы уже выскочили куда-то.

Благодаря акту *когито*, сказал я, можно идти вперед в бесконечность, назад в бесконечность, идти к

==81

первообъекту или к первопричине, но это не плодотворно, поскольку мы должны начать с того, что нас поддерживает и воспроизводит в настоящем, порождает сейчас. Если я со своим телом и душой нахожусь в причинной связи, то тут как бы вертикальный и перпендикулярный срез; я должен оказаться где-то в другом измерении или в другом срезе. Этот другой срез (назовем его пока так) и есть хогшпо. Или трансцендентальная точка «я». Или фиксированная точка трансцендентального «я». Вспомним о существовании в нашей психической и сознательной жизни некоторых фиксированных точек интенсивности, которые переводят нас в другой режим. Без этих точек мы находились бы в природном режиме, а они переводят нас в другой режим — сознательной жизни. Их конечное число. Я называл их, говоря о символе смерти, символе Бога, а также о символе Я. Дальше мы попытаемся понять, почему я говорю о «символе Я», а не просто «я». Пока удовлетворимся напоминанием, что одной из таких фиксированных точек, меняющих режим нашей жизни, является точка трансцендентального «я» (т.е. не эмпирического или психологического «я»).

Начнем наш очередной вираж с того, что я назвал актуальной бесконечностью. Помните, я рассуждал о *causa efficiens* и, цитируя Декарта, пытался пояснить: почему и в каком смысле он обращается к этой странной, казалось бы, схоластической терминологии, завещанной предшествующей философией. (В данном случае ведь явно актуально то, что неразрешимо никаким конечным образом и неделимо, т.е. дано полностью.)

Фактически рассуждение Декарта строится следующим образом. Он говорит, что «всё в нас» не объяснимо никакими видимыми причинами, например свойствами объекта. Прямая линия в нашем познающем сознании *есть* и, будучи в нем, не объяснима, как нечто наличное, указанием ни на какие прямые линии вне нас. Вне нас никаких прямых линий нет, поскольку, как мы уже знаем, при этом имеет место синтез сознательной жизни. Подставьте под слово «синтез» биологическую метафору или аналогию. Вот в нас есть какие-то органы, которые синтезируют некий органический продукт. Из неорганических веществ синтезируется нечто другое. Именно синтезируется. И объяс-

==82

нить это органическое неорганическим нельзя. Синтез — тайна жизни.

Так вот, там тоже имела место некая тайна. Произошел синтез линии или тех черточек, которые я рисовал, чтобы узнать Иванова. Значит, нет причины в предметах. В видимых предметах. Но какая-то причина все же должна быть, говорит Декарт, и вводит аксиому, и часто на нее ссылается. В том числе и в своих ответах на возражения по поводу «Метафизических размышлений». В одном из таких возражений, в частности, говорилось, что господин Декарт изложил в «Метафизических размышлениях» философию, пользуясь аналитическим методом. То есть шел той дорогой, на которой действительно могут возникать или появляться мысли, хотя более строгим, по мнению критика, являлось бы так называемое синтетическое изложение. Слова «анализ» и «синтез» употребляются здесь в точном старом математическом смысле (как еще у греков в математике различался аналитический метод и синтетический). И Декарт специально делает такой ход. Он как бы говорит: хорошо, раз вы так хотите, пожалуйста, хотя я предпочитаю аналитический метод, но я могу то же самое изложить и синтетически. И буквально на трех-четырёх страницах он перечисляет аксиомы и теоремы, вводимые на основе соответствующих определений. И одна из таких аксиом гласит, что в причине (неважно какой) должно быть по меньшей мере столько же реальности, сколько в следствии, т.е. в идее. И дальше, там, где он пользуется уже аналитическим методом, Декарт проводит интересное рассуждение. Он приводит такой пример: допустим, говорит он, что у кого-то в голове есть идея очень хитрой и сложной машины, которая к тому же, будучи созданной, станет прекрасно работать. Откуда могла появиться эта идея? Декарт показывает, что из обычного наблюдения над вещами она явно родиться не могла. Но она есть. Следовательно, мы должны принять за аксиому, что в каком-то смысле она формально или актуально существует вне человека, мыслящего машину. Но — вдумайтесь. Здесь ведь действительно реальная проблема, на которую, кстати, и эмпирики (например, Локк) пытались ответить. Вот у нас в голове какая-то мысль. Откуда она? Она в нашей голо-

==83

ве, но — откуда она появилась? Из ничего? Вот то, что мы называем обычно новым, — какое-то открытие, изобретение. Ведь мы всегда в сущности, не задумываясь, пользуемся этими словами, называя это творчеством или еще как-нибудь. Не вдумываясь в смысл того, что говорим. А это — древняя загадка философии, над которой ломали голову и Сократ, и Платон. Почему, каким образом возможна новая мысль? Ведь, чтобы принять ее как мысль, мы должны ее узнать в качестве той мысли, которая разрешает какую-то проблему. Не узнав, ее нельзя иметь, какая бы она ни была. А если узнали, то уже знали. И что — значит, тогда вообще мыслить нельзя?!

Кстати говоря, с этой же дилеммой мы встречаемся, как я уже говорил, и в знаменитых зеноновских апориях. В каком смысле нет движения? Вот в том же самом: догоняет черепаху только тот Ахиллес, который ее уже догнал. Поэтому он и не двигался вовсе, если догнал. А если двигается, то мы вообще не можем понять, каким образом он ее догоняет. Конечно, разница здесь есть. По содержанию. Но внутренняя движущаяся мысль однородна. Мысль, родственная старой сократовской, в силу которой и появляется знаменитая теория воспоминания. Познания как воспоминания. То есть уже греки имели дело с проблемой эмерджентности нового. Я порожаю новую мысль, но я должен ее узнать. И с этой же проблемой мы сталкиваемся в психологической жизни. Скажем, я вспомнил теорему Пифагора. Размышлял, решая какую-то задачу, и для ее решения вспомнил теорему Пифагора. Кто может ответить на вопрос: почему я вспомнил именно теорему Пифагора? Или, скажем, процесс просыпания, описанный Прустом. Пруст был из тех просыпающихся, кто задавал себе вопрос: почему просыпаюсь именно я? Да, я заснул, но почему, собственно, я проснулся Прустом? Здесь проблема.

Или другой пример, не связанный непосредственно с проблемой «я». Мы говорим, что в нашей памяти хранятся или остаются следы. Они запечатлены в нас. Есть какие-то, может быть, и физиологические механизмы запоминания. Они, несомненно, есть. Но чтобы «взять след», его ведь нужно идентифицировать с тем, о чем я вспоминаю. А акт идентификации не содержится в

==84

самом следе. Какая же у него причина? Так же как какая причина сложной и хитрой машины у меня в голове? Я все время подчеркиваю момент напряжения, из которого тянутся нити к теории воспоминания у древних и к декартовским «врожденным идеям», которые в каком-то смысле уже есть. Или — что то же самое, к тавтологиям, когда одна сторона тавтологии соединяется с другой.

Итак, чтобы было видно, как тонко разные части философской машины мышления связаны между собой, остановимся на проблеме актуального наличия всего. В «Началах философии» у Декарта есть очень странный на первый взгляд тезис относительно мышления. Он гласит, что наше (или мое) мышление строится таким образом, что даже если начала окажутся неверными, то следствия и выводы, полученные на основе этих начал, будут всегда истинными. То есть, другими словами, мышление — даже если вводимые конкретные начальные представления окажутся со временем ошибочными (например, по поводу природы света или природы магнетизма) — должно быть построено так, чтобы не зависеть от этих начальных представлений.

А теперь я выражу это в более общей форме, чтобы стало видно «жало» философской проблемы. Наше мышление строится так, что *если* оно выполняется (я имею в виду полный акт мышления, о котором говорил в связи с математиком), то оно не зависит от последующей ложности его во времени. Казалось бы, невинные слова, банальные. Но смотрите, что стоит за этой невинностью.

Условно я назову то, на что указывает акт декартовского мышления, локальным совершенством. Или совершенством на месте. Сопоставьте это совершенство, пока еще не раскрытое мной, с вашими мысленными привычками. Ведь мы считаем, живя во времени, что и реальность тоже существует во времени. Что в ней есть одна относительная истина, к ней прибавляется другая, складываясь в некую линейную цепь или линейную прогрессию, в нашем бесконечном стремлении к истине. Должен признаться, что эта картина бессмысленна. Этого не существует.

==85

Вдумайтесь в одну простую вещь. Я сейчас напому вам о тех дискуссиях, которые велись в конце XIX — начале XX века. Но сначала сформулирую философский принцип. Значит, если предполагается, что смысл чего-то оказывается во времени впереди (например, я ищу истину, и смысл того, что я ищу и нахожу, появляется впереди), то в таком случае никогда нет никакого смысла. Ибо в содержании наших действительно выполненных актов познания или мышления есть и работает закон независимости от следования во времени. Смысл, чтобы он вообще был, уже должен быть. А теперь — пример. Российской аудитории он, во всяком случае, должен быть известен.

В русской литературе был мыслитель Лев Толстой, который почему-то считается хорошим писателем и плохим мыслителем. Я не хочу сказать, что он плохой писатель, безусловно, он хороший писатель, но он и мыслитель хороший. Его бредовые рассуждения, касающиеся концепции истории, искусства и т.д.,

всегда содержат в себе ядро здравого, видного только Толстому исходного пункта проблемы. Если вчитаться и позволить себе декартовское великодушие, то можно и со вздорным стариком посидеть, — посидишь и, глядишь, может быть, поймешь, что вообще не достоин был сидеть рядом с ним. Посидеть надо. Не убудет. И Бог, как я сказал, невинен. В том числе и Толстой невинен. Он не виноват ни в чем. Ты сам виноват и не можешь приписывать ему вину за то, что в тебе что-то не так. Но я отвлекся.

Так вот, известно, что Толстой был одним из тех, кто воевал с так называемым историцизмом. Или с теорией прогресса, в том ее виде, в каком она развивалась в XIX веке в русле просветительства и рационализма. Представьте себе ученого, который бы заранее знал, что смысл его деятельности зависит от того, что кто-то другой — завтра — перечеркнет или отменит то, что он сделал сегодня. Скажем, какое-то открытие. Ведь в этом и состоит «прогресс» науки. Для Толстого это бесконечное вливание содержаний и бегство по содержаниям выступало как картина бессмысленного бега человека по кругу каких-то сцеплений, когда, как он выражался, смерть становится бессмысленной. Ну, в самом деле, если весь смысл моей жизни и моей

==86

деятельности зависит от того, что произойдет завтра, то я не могу принять смерть по одной простой причине: ведь это совершенно абсурдно. Я поднял ногу, чтобы сделать гениальный шаг, и — на тебе! — околочурился. И Толстой тонко замечает: но если смерть бессмысленна, тогда и жизнь бессмысленна. То есть если это так, то какого черта и зачем тогда заниматься наукой! Если в каждый данный момент делать что-то фактически бессмысленно, потому что это будет сделано завтра, и сделано даже не мной, а кем-то другим, то все мои труды напрасны.

В противовес этому Лев Толстой, как известно, предпочитает некое замкнутое пребывание крестьянина в жизни, в которой приостановлен этот бег «заглатывания» все нового и нового. В крестьянской жизни, по мысли Толстого (и не важно, прав ли он был в своем выборе или нет), этот бег не имеет никакого значения. Опровергнуть Толстого указанием на то, что реальное крестьянство не таково, невозможно. Потому что не об этом речь. Речь идет о том, о чем я только что говорил, и вы понимаете это, потому что уже понимаете. В этом смысле моя речь тавтологична. Я как бы не должен был говорить. Следовательно, когда акт речи отменяет саму речь, это и есть мышление или философствование. Я ведь фактически сказал, что должен был бы молчать, если вы уже понимаете. Зачем же я говорил? Очевидно, есть здесь какой-то закон. Молчания и говорения. Проявляющий себя как двуликий Янус, который поворачивается то одним лицом, то другим.

Когда «есть все», то это «все» не в представлении или в объективной реальности, в схоластическом смысле этого слова. Отнюдь. Это не какая-то новая объективная реальность, а объективное содержание мысли или картины, не зависящей от нас, но находящейся в нашей же мысли; содержание, соответствующее структуре предмета. То есть актуальность предмета вне нас — это актуалия или формальная реальность не на уровне объектного языка, а взятая вместе с метаязыком. Полностью. Ибо фактически я ведь вводил метаязык, когда говорил, например, что у числа 8 есть еще что-то, не совпадающее с цифрой 8. Или — *узнал Иванова*. Если я учитываю, помимо содержания, еще и

==87

условие этого содержания, привлекая сознание или активность сознания, то я ввожу и метауровень. На уровне объектного языка и Декарт, и все мыслители и математики, конечно же, пользуются потенциальной бесконечностью, а не актуальной. Но дело в том, повторяю, что Декарт говорил об актуальной бесконечности, когда в определенном смысле «есть все», иначе

его философия непонятна.

Значит, Декарт размышляет о бесконечности. И самое удивительное, что он открывает свою бесконечность не в окружающем мире. Не в бесконечности звезд, наложите на это паскалевский образ, но не со стороны ужаса и тоски человека перед Вселенной, перед звездными пространствами. Для Декарта существует иная бесконечность, которая может приводить в восторг, — это бесконечность в человеке и в Боге, а не в смене и многообразии природных явлений. Он как бы смещает предмет или объект нашего восторга, ужаса и восхищения. Казалось бы, это не подобает такому систематику, как Декарт, который строил мир, а в действительности сместил его на человека и Бога и о них высказал великие истины. И тем не менее все остальное для него только «*mundus est fabula*». Есть портрет Декарта (не Хальса, а другого художника), на котором изображено мягкое и задумчивое лицо и какие-то странные волосы, такие волосы бывают обычно у очень мягких и немного уродливых людей. Художник видел Декарта, а мы не видели, и ему, художнику, очевидно, было виднее. Так вот, на этом портрете Декарт держит в руках книгу, на которой написано: «*mundus est fabula*». То есть «мир — сказка». Или — я переведу сейчас это на более корректный язык, подобающий профессорской беседе, — мир есть описание. А научное описание мира есть язык. И только язык. Фабула. Рассказ в смысле правдоподобной сказки. Язык в смысле способа говорения, у которого есть свои законы.

И в этой бесконечности, которую видит Декарт как

что-то достойное только в человеке, у него странным образом снова появляются те тавтологии, о которых я говорил. Только называются они теперь несколько иначе. А именно — естественным *светом* ума. Еще один пункт, вызывающий недоразумения в связи с де-

==88

картовскими понятиями. Во всяком случае, в тех комментариях, которые мне известны, под естественным светом ума имеется в виду якобы присущее людям некое разумное устройство понимания, близкое к здравому смыслу, срезающему наслоения суеверий и социальных предрассудков. Обычно считают, что именно это Декарт называл естественным светом ума. Между тем он вовсе не имел при этом в виду какую-то психологическую, логическую или мыслительную способность человека. Ничего подобного! Естественный свет ума для Декарта — это то, чего мы не можем не знать, если будем думать. *Intuitus mentis*. То есть, как он выражался, простая интуиция ума, которая нам менее всего свойственна и менее всего известна. Или нечто, что мы знаем сами по себе, но не в смысле какой-то нашей эмпирической способности, поскольку речь идет об уровне копило. *Cognito* н есть тот уровень, на котором естественный свет ума врывается в нас, как в открытое окно. И если мы остаемся и держимся в

поле естественного света, то безошибочно или точно мыслим.

Остановимся на этом подробнее. Итак, представления, рождаемые или рожденные естественным светом, — это представления, благодаря которым мы знаем нечто, что само собой разумеется. В том смысле, что *яе можем не знать*. Поскольку ничто в этом знании не является продуктом" нашего размышления или конечным звеном в какой-либо цепочке рассуждения или мысленного выдумывания, изобретения и т.д. Внутри этой темы явно просматривается присущий Декарту поиск таких мысленных состояний, которые не являются изобретенными или выдуманными нами. Хотя если коротко

резюмировать декартовскую проблему сомнения в связи с тем, что такое «естественный свет ума» или «свет тавтологий», то можно сказать и так, что все это мы *выдумываем*. Отнюдь. Слово «выдумка», учитывая, что в нашем распоряжении лишь те слова, которые есть, я употребляю здесь не в отрицательном смысле. Как якобы что-то есть в действительности, что мы видим и называем, а что-то выдумываем. Нет, все, что мы говорим, мыслим, мы вы-думываем (через дефис) из себя, считал Декарт. Это рассудочные продукты. Но не в отрицательном, уничижительном смысле

==89

слова, связанном с известным в философии различием между рассудочностью и разумностью, а в строгом: продукты рассудка или вы-думывания. Ибо то, что мы выдумываем порой, может быть и предметом или продуктом обмана. Не обман только там, где мы не выдумываем. В оговоренном мною смысле. И это нечто невыдуманное или невыдумываемое устоит перед любым сомнением, сомнение не может это поколебать.

Таким образом, та точка или опора, которую ищет Декарт, чтобы на ней установиться, обладает среди прочих свойств еще и свойством невыдуманности. Она вообще не продукт мышления, если под мышлением иметь в виду выдумывание. И, не будучи продуктом мышления, тем самым защищена от обычного обмана. Продукты мышления появляются в результате манипуляций, не замечаемых нами, которые проделывает злой демон, говорит Декарт. Или лучше сказать — «злой гений». А то, что мы знаем невыдуманным образом, — это естественный свет. А что мы знаем невыдуманным образом? Декарту задавали вопрос. Вот вы построили рассуждение; «Мыслю, следовательно, существую». Значит, вы предполагаете, что знаете, во-первых, что такое мышление, а, во-вторых, сказав, чтобы мыслить, нужно существовать, отсюда вывели: раз мыслю, следовательно, существую.

О том, что это не силлогизм, я уже говорил. А сейчас возьмем другую сторону этого дела. Декарт отвечает. Вы хотите узнать, что такое мышление? Я могу лишь сказать, что мышление, т.е. знание о том, что такое мысль, есть простая интуиция нашего ума. Есть ряд вещей, которые мы знаем и не можем дать этому определению в принципе. Мы знаем их просто как живые сознательные существа. Мы знаем, что такое мышление. Мы знаем, что такое истина. И нет никакого другого способа знать это. Логические определения внесут только неясность в подобного рода знание. Чтобы не быть голословным, процитирую вам отрывок из письма Декарта своему Другу Мерсенну от 16 октября 1639 года. Из этого письма видно, что Мерсенн послал Декарту книгу некоего Эрберта де Шарбюри, которая называлась «Об истине», и просил прочитать ее, чтобы узнать его мнение. И Декарт, который был хорошего мнения об этой книге, отвеча-

[К оглавлению](#)

==90

ет, что ее автор, исследуя истину, выбрал совсем другую дорогу, чем он.

Декарт пишет: «Что касается меня, то я никогда не сомневался в том, что истина является столь ясным трансцендентально понятием, что невозможно его игнорировать (или не знать. — М.М.); конечно, мы всегда каким-то образом проверяем весы, прежде чем ими пользоваться. Но об истине мы ничего не узнали бы, что это такое, если бы не знали ее уже по натуре¹. То есть истина нам известна

естественным образом. По природе. В буквальном смысле этого слова, не в переносном. Поскольку иначе о ее природе нам кто-то ведь должен уже сказать, чтобы мы знали, что это — природное. Обратите внимание на эту фразу, которую я только что произнес. Она противоречит законам феноменологической редукции. Когда мы говорим, что нечто «по природе», то это означает, что мы пользуемся термином «природа» в качестве объективного понятия. То есть объективно понятого нами мира, соотносимого потом с тем, что это соответствует законам природы. А тут мы уже в области феноменологической редукции или сомнения, и поэтому слова «естественный» и «природный» означают совсем не то, что могли бы означать в нашем обычном языке. Когда действительно необходима процедура сомнения (или редукции), чтобы понять, что «по-природе» — значит живьем, в натуре. Или, как позже скажет Гуссерль, «вещи сами по себе». Или — «собственно-лично». Вещь собственно-лично — для нее мне не нужно никакого определения. Если я хоть когда-то что-то подумал, то я знаю, что такое мышление, и знаю, что такое истина.

Итак, Декарт говорит тот никогда ничего не узнает об истине, какова она или что она такое по своим свойствам а не по конкретному содержанию, кто уже ее не знает. И дальше продолжает: «Можно *quid potius* (т.е. вербально) разъяснить тем, кто не знает языка (скажем, какому-нибудь марсианину. — М.М.), что в нашем языке слово «истина» в ее собственном значении означает соответствие или согласие мысли с предметом. Но когда мы приписываем это вещам, которые

Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 1059.

==91

вне нашей мысли, то она означает лишь, что эти вещи могут стать объектами действительных мыслей, будь они наши или будь они мысли Бога. Иначе (без разъяснения. — М.М.) нельзя дать никакой логической дефиниции, которая помогла бы нам понять ее природу. И то же самое я думаю о многих других вещах, которые абсолютно просты и естественным образом познаются (*se connaissent naturellement*). Здесь у Декарта, по-французски, рефлексивный оборот: «познаются естественным образом». То есть такие вещи, помимо истины, как «фигура, величина, движение, место, время и т.д. И они таковы, что, когда мы хотим их определить, мы их только затемняем и запутываемся сами».

Автор, пишет далее Декарт, отвечая на просьбу Мерсенна, опирается на общепринятые истины, предполагающие «всеобщее согласие» (или «коллективный опыт», как это стало называться позже. — М.М.), а «я для моих истин принимаю только одно правило — естественного света»¹. И дальше идет очень интересное рассуждение: «Поскольку все люди имеют один и тот же естественный свет (подчеркну, «если имеют», т.е. если имеют, то имеют. Помните, я говорил: чтобы быть добрым, нужно уже быть добрым или добродетельным. Это тавтология, и ничего с этим не поделаешь, так устроено. — М.М.), постольку они, казалось бы, должны иметь одни и те же понятия; но это не так, почти никто не пользуется хорошо этим светом, из чего следует, что многие люди... могут быть даже согласны между собой, разделяя одно и то же заблуждение»². То есть общее согласие — не критерий. Почему? По следующей причине: «Существует множество вещей, которые могут быть познаны только естественным светом, но о которых еще никто не совершил акта рефлексии». | Повторяю, существует множество вещей, которые познаваемы только естественным светом, и если по| думаем, то будем знать, что они есть. Но о них никто | еще не подумал, поэтому как может быть установлен критерий общего согласия?

¹ Ibid., p. 1059.

² Ibid., p. 1060.

==92

В конце письма Декарт называет это (когда не думают) — «инстинктом», в отличие от «природного инстинкта», который он определяет иначе, называя его через запятую, а точнее, через союз «или», следующим образом: «естественный свет или *intuitus mentis*». Интуиция духа. То есть простая интуиция ума.

Чтобы завершить это рассуждение, попытаемся связать только что сказанное, а именно что есть что-то, о чем «еще не совершен акт рефлексии», с той машиной, о которой я говорил. Сложная машина в нашей голове, мы о ней подумали, но откуда она, какова ее причина? Декарт отвечает: чтобы можно было подумать о ней, она уже должна быть актуально, или формально. То есть сознание актуальной бесконечности раскрывает следующую простую тайну, оно вводит некое представление о поле естественного света, онтологическом поле естественного света, и Декарт противопоставляет его коллективному опыту или согласию. Если есть согласие, то оно совсем не на том уровне, как бы говорит Декарт, на котором мы видим «коллективность согласования», а в поле тавтологий, эквиваленций или, что то же самое, — естественного света. Почему «поле»? Вернемся снова к этой глубинной сути декартовского хода мысли.

Я сказал, что, если что-то подумалось (нечто новое), значит, есть причина тому, что это подумалось. Или скажу иначе, и так, возможно, будет понятнее, если вообще это можно понять. Во всяком случае, будет понятно наше стремление к пониманию. Если есть причина, чтобы что-то подумалось, то уже подумалось. Именно в этом смысле я имею в виду, что есть «существование в поле». А теперь приведу пример. Известно, что есть масса проблем, связанных с проблемой приоритета и с плагиатом. Эмпирическая проблема, хорошо известная каждому, кто знаком с историей науки. И не только науки. Вставала она, естественно, и перед Декартом. Так вот, в действительности (согласно Декарту) существование таких проблем как раз и говорит о том, о чем я только что сказал. На самом Деле нет такой проблемы. Нет проблемы приоритета, потому что если ты что-то подумал и тем самым была причина, что ты это подумал, то это уже подумалось. Возможно, кем-то еще, где-то рядом, в неизвестной

==93

тебе точке и существует в том же пространстве или поле. Скажем, если есть причина подумать то, что мы называем мыслью, а мыслью мы называем всегда новую мысль, ту, которая ни из какой комбинации известных элементов не вытекает, то она — подумалась. Значит, она есть.

И второй момент, который здесь важен. Естественным светом называется то, что естественно. В том смысле слова, что само делается. Само себя в нас делает. Или производит, сопоставьте это со следующей вещью. Ведь если отдавать себе отчет в том, что мы говорим, когда говорим о мышлении, то мы увидим, что мы говорим о том, что контролируется сознанием и волей, О каких-то шагах контролируемого и в этом смысле конструктивного процесса. Будь то абстрактные идеальные конструкты в физике, будь то логические выводы в ней же и т.д. Все это образования нашего мышления, контролируемые волей и сознанием. А когда говорится о естественном свете, то, кроме этого, предполагается существование в нас естественных действий, протекающих вне воли и сознания, но при этом каким-то чудом более точных и находящихся уже в области истины. Не той, что мы считаем продуктом нашего движения к истине, что нужно якобы двинуться, и мы истину установим. Нет, под «естественным светом» Декарт предполагает существование таких ситуации, когда в нас естественным образом действует какая-то сила и управляет нами, держит нас в состоянии истины Сила, которая не сводится лишь к способу перебора ситуаций и выбора. То есть это не просто рассуждение, когда наше сознание или мышление работает по принципу выбора возможностей. Представьте себе, что

птица летела бы, перебирая не крыльями, а возможностями, предварительно думая о каждом взмахе крыла. Не летит она так. Она летит естественным образом.

Следовательно, когда Декарт употребляет при характеристике человеческого мышления термин «естественный свет», то он имеет в виду некое подсказывающее и управляющее действие в нас, которое совершается как бы без нашей воли и сознания и продукты которого не являются продуктами выдумывания, вымысла. В декартовских понятиях «длительно-

==94

ста», «истины», «мышления», «фигуры», «величины» срабатывает естественный свет. Все эти вещи, как я сказал, существуют в каком-то поле. И существуют полностью, в бесконечности. Но мысль о них как о бесконечных или самовыполняемых этой актуальной бесконечностью лишь феноменальна, а не реальна. Поэтому, кстати, он и пользовался моделями, как бы отбрасывая тем самым наш объективный язык, которым описывается мир. Вот представьте себе ту вертикаль или перпендикуляр по отношению к прямой линии движения, о которой я говорил в прошлый раз и с этого же начал нашу сегодняшнюю беседу, ведь эта вертикаль означает, что у меня нет двух вещей. У меня нет, во-первых, объективного мира, а объективный мир — это те представления о нем, которые есть. Не сам по себе мир, а те знания, которые у нас есть о мире. И вторая вещь, эти знания, кроме всего прочего, не обязательно объективны. Они могут быть и мифологическими, помешающими меня, как мыслящее и сознающее существо, в мифологический мир. А Декарт обрубаёт и эту возможность, поскольку стремится выявить нечто, что порождает меня в настоящий момент времени, когда я не иду к причинам, пытаюсь найти там первообъект. Потому что иначе я пойду по цепи уже существующих представлений. А «редукция» должна их снять. И снимает. Значит, в настоящий момент я ими пользоваться не могу. Их нет. А что есть? Есть феноменальная полнота. Например, в моем понимании феноменально полон тысячеугольник. Не реально. Реально — это когда я начну думать о нем как об объекте и попаду в плен объектных операций, бесконечность которых выполнима лишь потенциально, а в феноменальном смысле я знаю уже о тысячеугольнике все, что можно вообще знать о его природе. Он мне дан через простую интуицию. Так же как истина (т.е. свойство истины), мышление и т.д. Хотя о мышлении, например, можно многое узнать потом, построив логическую теорию, в которой будет представлена номенклатура возможных силлогистических выводов и этим выводам будут даны названия и т.д. А в феномене я знаю о мышлении все, что вообще можно знать о его природе. В

==95

каком смысле? В том же самом, что говорил Декарт

о природе Бога.

Между прочим, это относится и к Галилею. Галилей

также считал (и его рассуждения почти буквально совпадают в этом пункте с декартовскими), что, в экстенсивном смысле слова конечно, мы не равны по мощи Богу. А в смысле интенсивности — мы сопричастны или соприродны его бесконечному мышлению.

Следовательно, продукты естественного света должны быть даны нам (в сознании) фактически одновременно и через свои феномены, а не просто через явления. Поскольку феномен — это все то, о чем я могу говорить лишь постфактум, задним числом (это отрицательное определение, другого я дать не могу и не знаю. кто мог бы его дать). Потом — задним числом — я что-то могу воспроизводить и повторять, задавая определенные условия, и тогда это будут явления, скажем, опытной науки. То есть то, что может воспроизводиться массовым образом и повторяться в контролируемых условиях. А когда я начинаю рассуждать о мышлении, я рассуждаю постфактум о том, что уже было. Например, когда я пытаюсь определить число, которое является врожденным понятием, я говорю об этом задним числом, потому что это уже феномен. Было! И в этом бывшем шаге полностью представлена природа и числа, и треугольника, и природа истины, и природа добра. То есть это опять та же самая тавтология существования и понимания. Кстати, перед этим я говорил о тавтологиях понимания, но дело в том, что тавтология существования и понимания — это одна и та же тавтология. Их надо брать вместе. «Я мыслю, я существую». В дальнейшем я постараюсь показать, что «я существую» является частью одной тавтологии. Поскольку, в определенном смысле, существует только бытие, или Бог, согласно Декарту. Все остальное не "существует". Существует то, что тавтологично. Сейчас пока это оставим, пометив лишь, что о простых интуициях ума мы можем говорить только задним числом, и, говоря так, мы можем их затемнять.

Итак, мы вышли к тому, что Декарт называет очевидностью. Обычно под очевидностью понимается очевидность того, что доказано или что дано нам эмпирически, как факт. Декарт же в более широком и од-

==96

повременно более точном смысле понимает этот термин. Он вкладывает в него прежде всего экзистенциальный смысл, считая, что «очевидность» должна быть «испытана», установлена собственно-лично, на себе. Ибо логические истины есть истины возможного, или, как я потом покажу, истины языка (или науки как языка). Они могут быть в каком-то возможном мире, а могут и не быть, если в них нет экзистенциального подтверждения. Так что это за экзистенциальное подтверждение? Можем ли мы сидеть и ждать истин или очевидностей? Например, наблюдая и классифицируя факты. Декарт полагает, что нельзя, что нужно двинуться, ангажировав себя в предмете, чтобы разрешение предметной задачи или предметного умоискания стало одновременно и разрешением жизни. И тогда то, что установится в таком испытании мира, и будет обладать признаком очевидности. Если же мы будем просто сидеть и наблюдать мир, не затронутые им, то шансов встретиться с феноменом (а мы с ним можем только встретиться, а не выдумать его) у нас нет.

Напомню в этой связи один эпизод, имеющий отношение к истории интуиционистской математики, подтверждающий как раз действие или проявление в истории мысли закона очевидных соответствий (на уровне феномена). Когда одна и та же вещь как бы выплескивается в разных местах пространства под разными именами, хотя на самом деле действует одна сила. Герман Вейль — немецкий математик, — как-то разъясняя принципы интуиционизма, заметил, что, собственно говоря, проблема математического доказательства вовсе не сводится к тому, чтобы, имея систему готовых законов и правил, использовать ее в ходе доказательства. Что, если угодно, нужно забыть о ней, и тогда — доказывать. Начать работать. Поскольку мы имеем дело в данном случае, сказал он, цитируя голландского математика, основателя интуиционизма, Брауэра, со средой свободного становления. Вы сейчас, конечно, подумаете, что, идя от интуиционистов, я приписываю это все Декарту, без всяких на то оснований. Но уверяю вас, что это не так. Я просто ставлю перед вами задачу: попробуйте понять, каким образом может быть построен мир законов, чтобы можно было говорить, что, во-первых, не потому, что есть закон,

==97

что-то устанавливается, а нечто есть закон, потому что так установилось. Это — из Декарта. И во вторых (опять же декартовское), теперь нельзя. Не вообще нельзя, а теперь нельзя. Вспомните: может ли Бог создать в мире существо, которое в им же созданном мире ненавидело бы его? И ответ Декарта. Он не говорит — не может или может. Нет. Он говорит: теперь не может. Хотя бы потому, что в этом мире уже существует рассуждение о «может» или «не может». В этом уже проявляется существование, акт сознания о мышлении. И все — «гроб и свечи».

Интуиционисты считали, что нечто установится на следующем шаге. Они это понимали, создавая свою математику; сейчас я отвлекаюсь от других проблем, которые во много раз сложнее и техничнее. Да, у того же Брауэра или у Вейля есть такая фраза по поводу фактов: то, что устанавливается, пришло в движение, — сам этот факт не зависит от всего остального мира. (Слава Богу, что мне это вспомнилось, я ведь говорил раньше о локальном совершенстве. То есть о том, что нечто устанавливается в своей полноте и прерывает — что? — зависимость от того, что выявится в последующем времени. А эта зависимость и есть то, что называется «весь мир», заданный как какая-то цепь. И когда я говорил, с другой стороны, о независимости от того, что выявится потом, то это то же самое, что интуиционисты называли независимостью факта от всего остального мира. А я называю это, вслед за Декартом, локальным совершенством.) Приведу еще один, дополнительный аргумент.

Если бы истина устанавливалась всегда впереди и мы действительно двигались бы по асимптоте к некоторой абсолютной истине, никогда ее не достигая, а имея все время лишь относительные истины, то, как вы сами понимаете, ни в одной точке этого движения никто никогда никакой истину вообще не мог бы высказать. Потому что нельзя бесконечность поделить на единицу знания, не получив при этом нуля. Значит, мы нигде не получим единицы знания.

Итак, мы двигаемся. Двинулись! — требует Декарт. Теперь я соединю это с тем, что говорил раньше. Двинулись в этом зазоре, подвесе. Каком зазоре? Зазоре не только когито, т.е. сомнения, но и в зазоре первич-

==98

ного шага мира. Потому что на первом шаге законов нет, они появятся только на втором, и мыслить нужно в зазоре между шагами. Сначала — «ничего», а потом помня, что «чего-то нельзя». Но мыслить уже с символом, имея символ бесконечной мощи мышления. То есть символ Бога. Когда мыслим, считал Декарт, всегда есть воплощение чего-то в конечной форме. Я сказал, что все дано в феномене, феномен — конечное явление бесконечности. Повторяю, конечное явление бесконечности. И самая великая тайна состоит в том, каким образом бесконечность (именно она) может уместиться в конечной форме. Подброшу вам аналогию: в конечной форме воплощения. Предметного. Или телесного (в случае феномена), ибо феномен выполняется силами и материалом нашего сознания. Он воплощен в *этом смысле* слова. Это конечная форма бесконечного знания. Декарт, кстати, только такие тайны и признавал тайнами. Чтобы держать мир, тот, в котором мы живем, или вообще кто-то живет, Богу нужно было воплотиться в конечную человеческую форму. Поэтому мир «тройствен» — в нем не только Отец, но еще и Сын, и Дух. И то, что мы можем понять мы можем понять только духовно, т.е. не по законам объекта, а по законам Духа. (При этом я не имею в виду то особое состояние, которое обычно русский интеллигент называет духовностью, считая ее самой большой ценностью. Я имею в виду, конечно, строгий смысл этих слов.)

Значит, существует тайна воплощения. Законы мира выполняются и понимаются только символически, в воплощенной форме, а она телесна или конечна. Причем под телом нужно понимать и психику.

Психика — тоже тело. Декарт полагал, расходясь в этом с нашими привычными антропоморфистскими представлениями, что психика — телесное явление и что лишь после воплощения возможны единицы ума (или знания), возродившем саму фактически античную теорию «атомов». Но не в физическом смысле слова, а в онтологическом. Как правило, в этой теории видят физическую гипотезу строения мира, а в действительности атомы в ней онтологические. Напомню в этой связи, чтобы у вас был дополнительный материал для размышления, что по каким-то причинам двоицу Аристотель называл

==99

абсолютным числом. И у меня тоже, как вы заметили, все время настырно фигурирует «два», «между двумя»: на первом шаге, на втором и — «между». Меньше этого числа я мыслить ничего не могу. Абсолютное число. Единица появляется только потом, и когда она появляется, то мы, конечно, имеем три.

То, что очевидно или является конечной очевидностью для Декарта, или абсолютной аподиктичностью, находится в поле, очерченном движением первого и второго шага. Или — в подвесе между двойкой как абсолютным числом и появлением единиц ума. Или единиц поля естественного света. Там — мы мыслим, и когда мыслим, говорит Декарт, то не заблуждаемся. Заблуждений нет, как нет фактически и истины. В каком смысле? В том смысле, что там эти термины вообще неприменимы. Но вместе с тем это и есть бытийное начало того, что в нашем сознании и мышлении и в мире могут появляться вещи, относительно которых применимы термины «истинно» или «ложно». Хотя большинство вещей, которыми мы живем, таковы, что вообще не имеют смысла и даже не порождают почву, на которой можно было бы что-то доказывать в качестве истинного или опровергать в качестве ложного. Расскажу об одной, классической в этом смысле (или парадигматической) сцене из жизни Декарта. Тем более, что после нее он дал слово кардиналу де Беруллию обязательно заняться философией, т.е. изложить ее письменно.

Сцена разыгралась в 1627 г. в кружке просвещенных интеллектуалов, которые, очевидно, как и мы, российские люди, любили заниматься духовными беседами, стремились всегда к духовности. Очевидно, они тоже с умным видом сидели и слушали некоего человека, пленившего на короткое время Париж своими красиво построенными теориями. Слушал его и Декарт, пока ему не предложили высказаться. И он высказался. Но не стал опровергать этого шарлатана, унижать его. Он просто логически последовательно вначале доказал одно, а затем, столь же строго, — прямо противоположное. Доказал, что чаще всего мы говорим вещи, которые неопровержимы и недоказуемы. Что он имел в виду? Что наши высказывания, обладающие признаком ложности или истинности, могут по-

[К оглавлению](#)

==100

являться только на *основании*. Вот том начале, которое я назвал онтологическим. Если оно есть, то могут порождаться вещи, которые или опровержимы, или доказуемы, и соответствующие термины — «истинно», «ложно». Но есть масса вещей, которые в этом онтологическом поле оснований вообще не находятся. Приведу пример и на этом кончу.

Допустим, я говорю: свобода искусства при капитализме— обман, что в действительности оно зависит от денежного мешка и проституировано. Это — высказывание, препозиция. У препозиций или высказываний есть объекты, с которыми они соотносятся. Допустим, мы не согласны с этим высказыванием, и что мы делаем? Когда не согласны. Мы соотносим его с каким-то объектом. Но дело в том, что это высказывание вообще не принадлежит к разряду препозиций. Вообще не находится там, где в принципе могут применяться понятия или термины истинности и ложности. Оно и недоказуемо, и непроверяемо, но поддается анализу. Например, психоанализу или анализу по какому-то другому принципу, скажем по тому, по которому можно анализировать алхимическое мышление, которое в предметных терминах, т.е. в терминах описания объекта, «изживает» некоторые внутренние, чисто индивидуальные состояния человека.

А сомнение и процедура *когито* вводят нас туда, где есть начало или основание, порождающее то, что уже будет обладать признаком истинности или ложности и, следовательно, поддаваться доказательству, обоснованию или опровержению, фальсификации.

==101

[00.htm - glava06](#)

Размышление пятое

Вернемся к пункту, который я пометил в прошлой беседе, и, может быть, мы с какой-то новой стороны сумеем посмотреть на аналитический аппарат когито, который строился Декартом, чтобы понять, для чего он строился и чего можно достичь с его помощью.

Фактически в *punctual cartesianum*. в этом своего рода космологическом зазоре, мы получили тройственно различенный (или, если угодно, трехтактный) строй движения, его тройственное расположение как мирового акта (столь нелепо и бессмысленно представленное Гегелем в его пресловутой эволюционной

триаде). Как: (1) некое свободное действие творения мира, полноту его (действия) всепронизывающего творческого (и произвольно-избыточного) присутствия; (2) воспроизводство и сохраняемое пребывание (длание) вещей, опосредованное конечным воплощением бесконечного, имплицитующим понимание бытия (без чего оно не могло бы и воспроизводиться); воспроизводство свободных телесных и наглядных воплощений мысли, непосредственно этим же воплощением высказывающей и «показывающей» свой смысл и истину события, явленного (в феномене) и сбывшегося по своему понятию, без того, чтобы при-, холилось идти к последнему, выходя за рамки самого материального расположения явления, в котором мысль полностью прозрачна для самой себя и «сама себя собой высказывает», «говорит»; (3) снятие этих «материализации» или «овеществлений» и превращение **их в** символы, символизация ими действий или осуществлений, материально или физически и психически невозможных, «немыслимых» (в

==102

том числе и в сфере самого мышления — так сказать, «невозможное мышление»), но чисто духовно, ненаглядно, умозрительно понимаемых — понимаемых символически и, следовательно, независимо от предметного языка «воплощений», «феноменов».

Во всем этом и та дерзкая мысль, которая впервые появилась у Декарта, что на уровне (или, так сказать, на такте, шаге) творения нет законов. И то, что удел человеческий (как в смысле действия в нем какой-то упорядоченности, так и возможности что-либо высказывать осмысленно и законоподобно) заключен в наглядно неуловимой расщепленности, зазоре «творение-воспроизведение», и что лишь конечные написания бесконечного рожают формулируемые явления (как, например, что хорошо знал уже Монтень, — справедливость возможна лишь после закона). И то, что все это — необратимо, и тем самым пагубной оказывается мания представлять, понимать представлением: *после* мы пытаемся себе представить бывшее, думая, что совершаем акт понимания, или пытаемся понять его представлением-образом, но в действительности оно должно умирать, чтобы нисходил духовный смысл, который не только «веет, где хочет», но и требует от нас, чтобы мы забыли всякий «образ» и всякое «лицо». Декарт, как впоследствии и Кант, основывает возможность познания и воли человеческой только на свободе. Даже в физике Декарта, когда идет речь о возрождении мертвых материальных частей движения, образ должен умереть. Но сейчас главное для нас — это то, что указанные моменты, будучи различными и различенными, не только не делимы, но и не могут быть поняты со стороны или извне и обоснованы в своей возможности: мы — внутри, и все оказывается за запечатанной дверью «тайны тайн», по Декарту, — союза «тела» и «души».

Я уже говорил, что Декарт, как философ, исходит из глубокого чувства чуда бытия, в данном случае — чуда мысли. В каком смысле? Невозможно, чтобы мысль была, а она есть! Мы знаем, что в мире иногда бывает мысль (если под мыслью понимать некоторое, особым образом упорядоченное состояние). Но то, что она есть, и то, что она может длиться и воспроизводиться, — это все же чудо. Ощущение этого чуда у

==103

Декарта все время выражается словами: «в момент, когда подумаю», «каждый раз, когда случится мыслить», «теперь, когда внимателен» и т. д. Все это имплицировано почти на каждой странице декартовских размышлений. Трудно найти что-либо более захватывающее, чем это ощущение чуда мысли как, во-первых, пребывания в каком-то усилии на пределе вообще доступного человеку напряжения сил, «держании прямой линии»; во-вторых, чуда такого пребывания в мысли и, в-третьих, последовательного упорства по вытягиванию отсюда всех последствий, которые могут

быть важны для всего остального.

Именно на втором моменте, который я назвал «яв-

ленностью» и который можно назвать сращением физического и мыслительного, и вводится Декартом очень интересный ход мысли, связанный с его пониманием факта тайны и с новой стороны освещающий нашу проблему. Здесь не научная проблема, разрешимая пусть длинным и трудно установившимся, но все же конечным набором логических операций. Речь, как вы помните, о другом. Природа мысли — не проблема позитивной науки, которая дает конечные ответы; ее реализация и функционирование связаны в решающих точках с концентрацией усилия человека или, говоря словами Декарта, с «моментом решения воли», а прослеживание этого уходит в таинственные глубины «я», в тайну человека, в конце концов. И таких тайн (для понимания), а не задачек для решения у Декарта много. Но интересно, повторяю, что все они сходятся у него и как бы резюмируются в одной, на них, казалось бы, непохожей, а именно — в тайне соединения души и тела. Соединения, которое существует де-факто, есть совершенно особый и выделенный факт, действующий практически, а вот объяснить его

невозможно. Невозможно дать его рациональную модель, хотя он сам и есть рациональность, великое чудо рациональности, состоящее в том, что предмет в самом себе содержит причину того, что он именно такой, а не иной. Но проявляется это лишь при рассмотрении конкретного человека, который, например, своей мыслью движет ногами и руками или у которого в «естественном свете» гармонически (или, как сказал бы Монтень, *a propos*) схо-

==104

дятся факты или жизненные обстоятельства, не соединимые вместе никакими целенаправленными и волепроизвольными мысленными силами и расчетами. Де-факто есть, а понять *еще* невозможно. И, как писал Декарт принцессе Элизабет, не нужно и пытаться, ибо мы научаемся постигать союз тела и души, «воздерживаясь от возвышенных медитаций и от изучения вещей, приводящих в движение воображение (т.е. наглядное причинное представление. — *М.М.*), и пользуясь лишь опытом жизни и обычных разговоров»¹.

Так вот, это соединение есть тоже «воплощение», «инкарнация» — т.е. здесь в какой-то конкретной телесной форме тоже уложено нечто, имеющее совершенно другую природу, которую мы своей мысленной силой не могла бы соединить с первой, не впадая при этом в противоречие или просто бессмыслицу. Скажем, душа или мысль непространственны. Но каким же образом нечто непространственное может привести в движение руку или глаз, которые пространственны по определению? Ведь, чтобы привести в движение пространственное (руку), надо прийти с ней в соприкосновение, состоять из чего-нибудь, а мысль не состоит. И как все это происходит, неясно. (Потом, для понимания этой тайны, мы должны будем привлечь к рассмотрению еще и так называемый дуализм Декарта.)

Повторяю, за словами «воплощение», «второй шаг», «воспроизводство прерывании и длении» и т.п. лежит краеугольный камень всей философии Декарта, а именно — тайна тайн: соединение или «союз тела и души». Это как бы одна тайна, резюмирующая все остальные (если под тайной понимать то, что, несомненно, есть, на наших глазах действует, но пронзить это понимающим взором и представить себе или окончательно закрепить за собой — невозможно). И это тем более тайна, что понимаем-то мы (если понимаем) чисто духовно (третий момент или такт нашего топоса динамики), и только тогда, когда уничтожаем буквальный (телесный или предметный) смысл той модели-

Descartes. Oeuvres et Lettres. p. 1158. (Письмо от 28.VI.1643 г.)

==105

символа, которой мы воспользовались для понимания. Например, вглядываясь в образы жизни Христа, мы должны видеть их именно как символы, а не как «исторические», материальные происшествя; лишь тогда мы понимаем их по закону мысли или духа (в данном случае под «духом» имеется в виду некая-нибудь особая тонкая субстанция, витающая над миром или в мировых пространствах, а просто невещественность нашего понимания, тот факт, что мы поняли нечто, что в то же время не можем себе представить или не можем интерпретировать в предметном или объектном смысле). Когда мы понимаем, то понимаемое — это метафизическая «материя» самой мысли, а не явление природы, она не обладает свойствами предметов, которые ею понимаются. Признаком понимания, кстати, будет при этом то, что мы будем знать, что нет таких объектов в мире. Как все время твердил Лекарт. нечего *после*

понимания искать в мире предмет, посредством которого мы поняли (наряду с другими предметами), — например, искать Бога.

Теперь по ходу нашего размышления нам нужна одна очень важная мысль, которую я уже пометил и которая предупреждает нас об одной «языковой» особенности той работы осмысления, которая осуществляется аппаратом *когито*.

Я употреблял термины «феномен», «интуиция», «элемент» (единица ума), «простое естество» и т.п. — все то, что Декарт называл «врожденным»; например, понятие прямой линии, которое я актуализирую при конструировании фигур для познания чего-либо. Если я ее вижу, нашел соответствующее слово и называю (т.е. различаю, фактически вызываю из космического хаоса), то я уже не могу не знать, что это именно прямая. И дело здесь не в формальном определении и требовании его выдерживать. Обратите внимание на декартовский оборот, которым все время выделяется следующее: есть такие слова в нашем языке, понимание которых совпадает с утверждением их истинности, их нельзя понять, не считая одновременно, что называемое ими — действительно, а высказывается нечто истинное. Стоит мне *ясно* употребить такое слово, как я уже вижу не просто содержание или значение этого слова, но еще и то, что не могу не знать, не

==106

могу не принять в качестве истины и реальности. Обычно истины принимаются, как говорят философы, в результате опосредствующего познания или доказательства. А доказательство предполагает шаги — один шаг, второй и т.д. А здесь завершение (безшаговое) абстракции чего-то из действительности совпадает с названием элемента порождающей ее основы. Ведь мы никакую *реальную* линию не назвали бы прямой, если бы ее уже не было в нашей идее, т.е. в нашем smotrenii, различительном сознании. В этом смысле «врожденные идеи», «врожденные понятия» суть части тавтологий существования и понимания, онтологических уравнений. Таким же образом мы пользовались и понятиями «феномен», «естественный свет» и др.

Все эти термины, которыми я пользовался, как бы проживая опыт сознания, будут появляться у нас и далее, но уже как специальные термины описания, вводимые мной или Декартом. Сначала Декарт и я пользовались ими как терминами наивного или догматического языка, а потом они появляются как заново (и специально) вводимые и открываемые. Я обращаю на это внимание, потому что тут скрывается существенная особенность, с одной стороны, законов, по которым протекает сознательная жизнь и осуществляется, вместе с языком, наш опыт сознания, и, с другой стороны, особенность того, как мы можем о ней (жизни) рассуждать и ее осмыслять.

В порядке предупреждения напоминаю еще раз, что вещи, о которых мы говорили, являясь свойствами режима сознательной жизни, принадлежат к тому режиму, в котором живут и могут жить определенные упорядоченные объекты, само существование которых является чудом. Например, мысль как реальный экзистенциальный объект, т.е. бытийствующее сознание — чудо. Но одновременно — это и свойство режима нашей сознательной жизни, когда мы в этот режим попадаем и живем по его законам, т.е. по законам «Другой, действительной жизни». Согласно Декарту, мы попадаем в него в момент сосредоточения, когда наше внимание собрано, а не рассеяно, когда «мы помним», в «момент решения воли» (который предполагает полноту нашего присутствия). В этот момент, т.е. когда мы видим, помним, «держим», — живет и вечная

==107

истина или мысль (мысль не как картина чего-либо, а как осуществляющееся реальное событие). Это все свойства сомов сознательной жизни, а не просто понятия теории (в данном случае — декартовской), на которой строилась бы та или иная «картина мысли» (картины могут быть разными); это свойства существования, бытийствования, о-существления самой мысли, сознания, если они случаются как события бытия. Поэтому у меня могут быть одни термины, когда я вслед за Декартом проделываю опыт существования мысли как экзистенциального или реального события (в отличие от его же предметного содержания), и те же самые термины — у меня же — могут появляться на уровне философской теории, где они могут быть удачными, или неудачными, или вообще требующими замены. Но среди этих свойств есть одно фундаментальное, а именно — Декарт понимает (с этого и начинается философия), что сознательная жизнь *безосновна*, т.е. не имеет оснований в природных механизмах.

Силой природных механизмов, действующих автоматически, независимо от того усилия, о котором я говорил (от актуального держания себя в момент «настоящего времени»), в человеке и человеческой жизни не имели бы места специфически человеческие феномены. Те, о которых мы по интуиции, по тавтологии, по жизни знаем, что это — человеческое, что выделяет человека из состава всех остальных существ и отличает от него самого как психической и социобиологической природы. Человек, предоставленный потоку или стихийному ходу естественных процессов, не был бы человеческим существом. А с другой стороны, в нем явно есть человеческое, хотя оно не вытекает из природы и ничего общего с ее особым видом (со специфическим характером особи) не имеет. С этого и начинают философы. Но в нашем случае речь идет о сути, о природе мышления. То есть о феномене мысли в человеке, который (феномен) сам по себе, предоставленный естественному потоку, невозможен и немислим.

В этом смысле (и только в этом) Декарт и говорит, что настоящий математик не может быть атеистом. Здесь я и подошел (этакой спиралью) к тому, о чем предупреждал, и могу теперь пояснить свое предуп-

==108

рождение. Декарт всегда почему-то оперирует, казалось бы, теологическим аргументом. В действительности же тут — переkreщивание или двоение терминологии. Когда он говорит о Боге, то на самом деле никакой теологией в *этом момент* не занимается. Как человек свободный, он одним из первых понял (и не только понял, но интенсивно практиковал и реализовывал свое понимание — настолько, что мы с этого и начинаем светскую философию Нового времени), что религия есть лишь один из возможных, наряду с другими, опытов испытания мира, опытов сознания; что акт мысли, т.е. реальной философии, имеется и в религии как глубоком опыте сознания, скорее, она с него и начинается, чтобы тут же, сразу пойти другим путем от этой, общей с философией, исходной точки. И поэтому подобный опыт, но уже как опыт самой мысли, можно начинать в любой момент, в любом месте и совершенно независимо от какой-либо заданной ритуальной или конфессиональной формы. Когито — вот декартовская форма пути и опыта. И во время такого испытания мира могут снова появляться (уже на уровне теории) те термины, которыми можно описать режим сознательной жизни независимо от какой-либо теории. Поскольку эмерджентия терминов, интерпретированных в естественном языке, оказывается в этом случае просто указанием (через «феномены», которые что-то «говорят») на сопряженность сознательной жизни с каким-то инооснованием, т.е. указанием на ее природную безосновность или неприродность. И тогда на уровне теоретического рассуждения мы будем вынуждены пользоваться термином «Бог», вводимым по совершенно четким законам и, в этом смысле, как бы квазирелигиозным, являющимся не элементом культа или теологического языка, а средством философского рассуждения. У Канта, например, развитый уже аппарат трансцендентального анализа позволяет им больше не пользоваться в теологических целях.

Еще одним примером выплеска терминов одного уровня на другой уровень является слово «вера». Дело в том, что это слово существует просто в самом языке и опыте сознательной жизни. И в той мере, в какой этот опыт проявляет себя (независимо от философии), в нем присутствует и этот термин, он лишь "эмерджи-

==109

рует на поверхность нашего внимания и проблематики. В каком смысле? И почему из сознательной жизни всплывает именно он? По той же причине, по какой, например, и слово «вечность» (т.е. способность чего-то порождать самоё себя), оно также эмерджирует из основ и структур сознания, когда мы начинаем их осмысливать, вглядываясь в то, как в нашей жизни могут воспроизводиться их свойства. Ибо сознательная жизнь, как я сказал, в природном смысле безосновна или, что то же самое, самоосновна, является всегда «другим» по сравнению с видимым и знаемым. Она такова именно в тех свойствах, которые мы переживаем в своем бытийном осуществлении, — длению мысли, сохранение ее в пространстве и времени человеческих состояний и т.д. Следовательно, что такое «вера»? Верить — значит придерживаться чего-то, для чего нет никаких видимых оснований. То, во что мы верим, отличается от всего остального именно тем, что оно не имеет видимых оснований для своего осуществления и бытия, кроме самой же веры. Поэтому Декарт фактически и считает, что, в каком-то смысле, тот, кто не осмеливается сомневаться до конца, не умеет верить.

В древнем тексте сказано (обратите внимание на словосочетание): «Любящий свою душу — потеряет ее». Вдумайтесь: «Любящий свою душу — потеряет ее». То есть нашей готовности сомневаться в неопровержимости якобы фактов или свидетельств опыта всегда препятствует следующее обстоятельство — то, что я назвал бы законом психического самосохранения. Мы боимся дойти в сомнении до конца, где нужно расстаться с собой, поскольку это может разрушить наше представление о себе; то, что философы и психологи возвышенно называют английским словом (непереводимым на русский язык) *identity* — тождеством себя с самим собой. Этого мы страшимся больше всего. Мы готовы сомневаться, но допустить, повторю, разрушение сращений нашей психической жизни, потерю себя со своими качествами, — на это мы не способны. А это и значит — любить свою душу. И, следовательно... потерять ее. Потому что люди скорее сами сделают все возможное для собственной гибели и для гибели всего достойного человека, чем откажутся от себя. Вот о каком сомнении идет речь у Декарта. Бог — это абсолют-

[К оглавлению](#)

==110

ная возможность другого, чем мы себе представляем, и свобода человека от всего этого.

Такова тема веры в ее странном философском понимании, которое возникает только на вершине волны необходимой мысли и тем самым соединяет, сочетает или совмещает противоположности. Ибо что может быть противоположное, как я говорил в прошлый раз, свободы и необходимости, или свободы и закона, которые исключают друг друга. И тем не менее свобода, требующая веры, такова, что одновременно только она может порождать понимание, ведение в том числе и закона (того, что неминуемо обернется распадом), — и она же сохраняет место для веры. Сомнение Декарта направлено на все то, что мне (или вам) *представляется*, В каком смысле все это существует? И прежде всего —

«я». Его мысль радикальна: если мы исключаем состояние человеческой свободы, то мы вообще помыслишь не можем. Я бы сказал, что задача метода копило — победить доказательства. Если доказательства, т.е. свидетельства опыта и даже ссылки на Бога, говорят нам, что так есть и иначе не может быть, то копило — победа над этим. Это радикальная экзистенциальная ситуация. А экзистенциальной является всякая исходная ситуация в философии. В этом смысле, вопреки сложившемуся недоразумению, не существует никакой новой особой экзистенциальной философии, появившейся якобы в XX веке. Философии нужно было основательно забыть все свои традиции и быть оглушенной грохотом двух мировых войн и всех других несчастий, чтобы считать, что Сартр, Хайдеггер и др. открыли экзистенциальные проблемы и явились первыми экзистенциальными философами. Это, конечно, не так.

Декарт своим актом *когито* как бы говорит и велит нам: во владении собой, в усилении держания себя нужно осмеливаться и верить. В его философии звучит фактически старая античная нота прежде всего достоинства мысли, сознание, что нельзя уклоняться от желания и воления ее. Чтобы в мире, что-нибудь понимать, считал Декарт, нужно научиться думать, что ничего еще не вытекает из того, что дело состоит именно так как оно обстоит, заданное прошлым. Все еще можно! Ибо речь идет о полном действии где Бог и есть

==111

действие полного и самодостаточного существа. И здесь я как бы замыкаю некий круг, вновь возвращаясь к началу наших бесед-размышлений, когда, «резюмируя» философию Декарта, я говорил, что мир всегда нов, в нем всегда есть для меня место и я участвую, воплотюсь (как инкарнированная воля) в непрерывном его творении. Но надо помнить, что это — свойство сознательной жизни и бытия, а не тезисы абстрактной философии Декарта. Например, в XX в. у Фолкнера вся его эпопея обнаружения человеком своего действительного положения в мире в мареве видимых существований, расписанная в многочисленных романах, да и сама их современная форма также основаны на идее, что прошлое, во всем своем смысле, сбывается и становится непреходящим в динамический момент «здесь и теперь» («вечного настоящего»), что оно не повязывает собой будущее и что все тем самым еще возможно в некоторый особый момент.

Следовательно, говоря о восприятии Декарта как

естественно свободного человека, я могу теперь добавить (его же словами), что если вообще есть что-то (обратим внимание на это «если»), чем человек может гордиться в своей жизни, то это осуществление свободы выбора. Экзерсисия свободы. Что бессмысленно гордиться голубыми глазами, роскошной шевелюрой, светским положением или, скажем, научными достижениями; одно-единственное (в той мере, повторяю, в какой у человека вообще есть что-либо, чем он мог бы гордиться, ибо эта мера, согласно Декарту и Канту, и по нашему разумению, не слишком велика, скотинке на двух ногах особенно гордиться нечем), так вот, единственное, что законно в качестве основания для гордости, — это способность и готовность человека к реализации свободы. Одно это вырывает свершенное из бесконечной сравнительное-то и тем самым относительности. Ведь чем нас привлекает облик Одиссея? Вовсе не тем, что он путешествовал, чтобы узнать мир или описать его, составить карту мира, как это позже стали делать англичане — Скотт, Кук и др. (я ничего плохого о них не хочу сказать, просто я хочу воспользоваться образом, чтобы оттенить мысль). Одиссею все время нужно было выходить за пределы человечески возможного в свободе. А это действительно кра-

==112

сивое и захватывающее зрелище! Достоинство свободы и мысли — единственное достоинство, считает Декарт: Итак, я показал, что основные вещи в человеческой жизни — это те, которые не имеют для себя видимых оснований или механизмов и своим (без нас) самодействием гарантируют свое осуществление. Лишь тогда становится понятно, почему, когда мы говорим о них, мы обнаруживаем, что в нашем теоретическом языке фонтанируют какие-то свойства, принадлежащие сознательной жизни как таковой — в той мере, в какой она осуществляется, является чем-то состоявшимся. То есть мы оказываемся тем самым перед вполне определенной онтологией сознательной жизни и ее «текстами» и должны над ними медитировать, чтобы дать онтологии проявиться в нашей жизни, в нашем эмпирическом сознании и мышлении.

Я говорил, например, об «эпифаниях», т.е. феноменах явленности истины или реальности в прозрачном чувственном теле, непосредственно являющемся и пониманием. Эти вещи я и буду называть «текстами сознания». Таким текстом является, в частности, я-когато. Или, например, число. Образ и жизнь Христа тоже в определенном смысле являются текстом, который мы читаем. Он весь составлен из явлений, которые не имеют буквального смысла. Чем больше мы их понимаем, тем меньше мы понимаем их наглядно, буквально, в качестве биографических событий. Хотя в то же время — это реальные события.

Значит, есть онтология сознательной жизни, которая существует независимо от нас и содержит в себе какие-то отношения совершенства, а именно — онтологические отношения, по древнему философскому установлению. И мы понимаем, что если есть сознательная жизнь и есть ее тексты, то они проявляются на уровне нашего размышления о ней, навязывая нам те или иные термины. Скажем, в онтологии есть свойство бесосновности, а в нашем языке, когда мы об этом свойстве думаем, появляется слово «вера». Следовательно, мы должны не просто рассуждать, но и медитировать, чтобы дать проявиться свойствам объектов сознательной жизни. Но проявиться — в нашей жизни, в нашем эмпирическом сознании или мышле-

==113

нии, в том числе и в мышлении о каких-то конкретных предметах. Декарт, например, потому удачно мыслил о математических предметах, вполне наглядных, что в своем мышлении он давал проявиться некоторым свойствам сознательной жизни, т.е. свойствам существования некоторых особых объектов, некоторых состояний или упорядоченностей. Скажем, на уровне состояний, свойственных режиму сознательной жизни, вера есть вера. А на уровне теории эквивалент этого состояния обозначен у Декарта специальным и на первый взгляд мудреным словосочетанием «естественный свет» или «*mathesi's um'vereaJis*». Помните, я говорил о «естественном свете» как типичном примере ограничений и связностей, налагаемых онтологией сознательной жизни, условиями живых форм, когда о событии можно рассуждать в терминах того, в реальности чего нельзя усомниться, не усомнившись в своем собственном существовании (и реальность чего рушится или не осуществляется, если нет участия необходимого существования «я мыслю»). На уровне естественной интерпретации языка жизни «естественный свет» обладает структурой сознания «вера» (или же сводим к структуре сознания «единобожие, как универсальный разум»), его можно выразить формулой — «не могу не знать на себе, если подумаю». Или, как я сказал уже, в виде образа движения — такого, что вот пойду и тогда установится, т.е. «не может не быть, если пойду». Подставьте сюда слово «вера», и вы увидите, что оно полностью соответствует смыслу последней фразы, т.е. она является одновременно определением веры. Между тем я ведь не верой вовсе занимаюсь.

Повторяю, процедура когито есть прежде всего этот акт. Декарт как бы говорит: вот мы догматически приняли пока, что есть мир, если бог, его устроивший, есть человек в том мире и т.д. Но давайте теперь

всей силой нашего существа не будем ничего этого принимать и понимать. Следовательно, взяв эту ноту, начальный шаг *когито* можно резюмировать так: надо осмелиться и верить. Вот мир, казалось бы, так устроен, что в нем чего-то не может быть, например чести, или есть объективные причины только для бесчестия и лжи. Например, можно сказать, что в данном обществе (а вне общества жить, как известно, нельзя) — или «на дан-

==114

ном историческом этапе», по «требованию истории» — не может быть места для честности, благородства, личного достоинства. Так, мол, есть и так будет. И ничего изменить нельзя. А начало философии Декарта есть прежде всего отрицание такого хода мысли. Ибо все еще можно. Это и есть картезианское переживание, лежащее в основе, повторяю, того опыта, который мы называем «копило».

И, начиная с Декарта, это стало называться трансцендентальным основанием (хотя сам Декарт употребляет этот термин только при случае, лишь у Канта он становится специальным понятием); речь идет о некоторых *идеально* первых (первичных в идеальном смысле) основаниях, предшествующих миру и субъекту. Обратите внимание: до мира и субъекта, потому что мир — это то, что я представляю в качестве мира. А есть еще нечто до того, как выпали в осадок и кристаллизовались представления на одной стороне мира, а на другой — субъекта, который этот мир наблюдает. Вот, это нечто первичное и есть трансцендентальное. Именно в этом смысле Декарт — основатель трансцендентального идеализма. Потому что это — идеально первое. Не в реальном следовании: не по причинению во времени, а *идеально* первое, т.е. то, "что я назвал, в другой связи, свободным действием. Мы еще не двинулись, мы еще в зазоре между первым и вторым шагом. А начали движение и — потом закон. Нечто красиво, потому что Бог *так* установил, а не потому что Бог считал это красивым и поэтому так сделал. Он так сделал, и потому это истина.

Так вот, в этом зазоре Декарт делает ход фантастической силы. Для меня несомненно, что этот ход — продукт очень глубокой медитации в настоящем психотехническом смысле этого слова. Из биографии Декарта известна его способность к неожиданным исчезновениям. Он мог вдруг надолго исчезнуть, и потом друзья или слуги друзей случайно его встречали на улице, тащили в компанию, а он снова исчезал на несколько месяцев... Что-то происходило с ним в его одиночестве; и уверяю вас — это были не просто добродетельные занятия математическими выкладками.

Но что это за ход, на котором основана не просто наука и философия Нового времени, но наука как та-

==115

ковая? Суть его в том, как Декарт строит свои представления о сознании, — о том сознании, о котором можно говорить лишь после того, как совершен акт копило, «я мыслю, я существую» (ведь мы знаем, что «я», знающий о себе, уже не есть просто субъект, что-то о себе представляющий). Он анализирует это сознание в абсолютной уверенности, что у него нет никакого физического носителя или механизма.

Вчитаемся внимательно в «Метафизические размышления». Декарт говорит там, например, такую странную вещь: для того чтобы я мыслил и сознавал, мне не нужно, чтобы у меня были какие-либо органы ощущения. И поясняет: допустим, мне снится сон, в котором я вижу себя имеющим руки, ноги, голову, работающие органы чувств; я вижу — значит, у меня есть глаза, ощущаю запах — значит, у

ние и показавший возможность его развития в познавательных целях. Сейчас модно нападать на науку (с укоризненными кивками в адрес Декарта), но именно наука — яркое свидетельство пробуждения в свое время и просветления человеческого сознания.

Физические законы неминуемо будут содержать трансцендентальные термины. Почему же мы должны их основывать на том обстоятельстве, что эволюция выбрала именно этот путь и сформировала специфическую, т.е. частную и ограниченную, нервную систему, функцией которой является наше мышление и сознание? Декарт говорит, что можно обойтись и без каких-либо органов чувств. Казалось бы, странная фраза — ведь мы же чувствуем. Но он имеет в виду, что достаточно феномена сознания в чувствах и не нужна никакая специальная гипотеза по этому поводу. О каких-то еще материальных или ментальных механизмах; что они могли быть и абсолютно другими.

Представьте себе сознание, связанное с совершенно другой биохимической основой, чем наше. Невозможно представить. Но если невозможно, то зачем тогда гипотеза, как бы спрашивает Декарт и отказывается от нее. И это означает, что он не только редуцирует тем самым или отличает мысль от тела (а это принципиальный шаг декартовской философии), но и пытается построить здание физики и философии на универсальном (внечеловеческом) основании. Полагая, что если с нами случается феномен осознания, то он таков, что не требует, повторяю, никакой специальной гипотезы или конкретного биологического и психического устройства. И тогда всеобщими утверждениями о мире будут те утверждения, которые основаны на этом феномене осознания, трансцендентальную базу которых можно выявить и показать. То есть они будут входить в состав наших физических представлений. Потому что утверждать что-либо о мире на основе случайности человеческого устройства нельзя, мы не сможем в таком случае сформулировать относительно него никаких законов.

Значит, введение Декартом этого когитального принципа является не просто способом отличия в человеке души от тела, а еще и устранением, как я сказал, из мысли, из сознания какого бы то ни было

==118

допущения о их физическом носителе. Вернемся снова к «Метафизическим размышлениям», к тому месту, где Декарт говорит, что ему не нужны никакие органы чувств, потому что, пишет он: «я — истинная и действительно существующая вещь. Никакая вещь? Вещь, которая мыслит», ибо «невозможно, чтобы я, мыслящий, не существовал, "когда я вижу, или, что то же самое, когда я мыслю, что вижу»¹. — -

Вот в этом смысле и нужно брать термины «мышление» и «сознание». Декарт не говорит, что вообще или в принципе не нужно никакого органа, а говорит, что для того, чтобы использовать феномен осознания, нам не нужны допущения и рассуждения о носителях этого феномена. А если не нужны, то значит, наши суждения, те, которые будут проверены в свете феномена осознания, могут иметь всеобщий характер. То есть будут относиться не только к нашему человечески ограниченному миру, но и к физическим законам, действующим в этом мире, независимо от случайности нашего человеческого устройства.

Итак, если мы теперь поняли, что то сознание, о котором говорит Декарт, появляется в результате открытия им феномена осознания, то все части аппарата копило станут на место. И главная из них — это, конечно, утверждение, что мысль есть мысль, а материя есть материя, или тело, и что вместе **им** не сойтись. Или, как заключает Декарт: никакое протяженное тело не может мыслить. И наоборот: мысль как таковая не имеет протяжения.

¹ Р е е Декарт. Избранные произведения, с. 344, 350.

[00.htm - глава07](#)

Размышление шестое

Когда пытаешься представить себе в целом ход декартовской мысли и то измерение, которое она открывает, то видишь перед собой как бы расходящиеся волны от упавшего камнем «я существую». От той архимедовой точки опоры, которую искал и нашел Декарт и опираясь на которую можно приподнять или воссоздать мир иным, чем он был до того, как его объектов коснулась волна, и внутри которого мы оставались отделенными от него некой пеленой, из нас же самих сотканной.

А Архимедова точка, как напоминает Декарт в начале «Второго размышления», нужна, потому что вне мира нет такой точки, на которую можно было бы встать, чтобы оттуда начать преодолевать то, что я называл «атмосферным столбом давления культуры». Точка, которую открывает Декарт, — это точка *феноменальной*, а не реальной полноты. Находясь внутри нее, он и вводит различие души и тела, причем не в виде утверждения о каких-то «субстанциях», а как метод мышления, умозрения, позволяющий осмысленно и контролируемо прорвать пелену.

Указанное различие, о котором мы будем говорить и сегодня, не есть просто одно из многих различий, как, например, можно один предмет отличить от другого или в одном предмете взять в абстракции одну какую-то сторону и рассматривать ее отдельно от самого предмета. Нет, это *метод* мышления, который проводит Декарта через все ловушки познания — в том числе через ловушки воображения, проводит его через пелену, майю.

Есть удивительные письма Декарта (1643— 1645 гг.), адресованные принцессе Элизабет, удиви-

[К оглавлению](#)

==120

тельные по какой-то своей благородной краткости, сдержанности, выбору минимального числа слов, за которыми слышится тон глубоко взволнованного и в то же время держащего себя в рамках вежливости настоящего мужчины. В этих письмах он объясняет принцессе особые принципы того, как можно фактически жить в этом мире. Различает источники познания — что и откуда мы можем знать. Он пишет, что когда мы действительно это знаем, то приводим в движение одни способности нашей души, а когда знаем что-то другое, то опираемся на другие способности и т.д. И демарш здесь вполне трансцендентальный, если иметь в виду постоянное обращение к источникам и способностям нашего мышления. То есть, когда для каждого утверждения о мире мы должны реконструировать тот источник или то начало, где мир задан *вместе с* нашими способностями, и, отталкиваясь от этого, обосновать в качестве достоверного то или иное наше суждение. Декарт перечисляет: что-то мы знаем чувствами, что-то воображением, а что-то — одним лишь «чистым» пониманием. И после этого он дает принцессе жизненные советы. Очевидно, сначала он давал их самому себе и пытался им следовать, а теперь считает возможным давать их другим. При этом он предупреждает принцессу, что размышлениями, которые требуют чистого ума, т.е. когда нами движет чистое разумение, а не чувства или воображение, можно заниматься только изредка. Скажем, раз в жизни, а в остальное время нужно заниматься тем, что

требует применения чувств и воображения. И если достигнуто понимание, например ты понял, как сцепляются события вне тебя, понял различие — что от тела, а что от души (а эти события можно понять только так), то ведь все равно после акта понимания ничто практически не изменится. Зло по-прежнему останется в мире, люди по-прежнему будут жить согласно законам непонимания и т.д. Так что же, душу себе раздирать о колючки мира, продолжающего жить по этим законам? Нет, говорит Декарт. В этом случае нужно подражать тому, кто смотрит на цветок, на зелень луга, слушает шум ветра в ветвях, наблюдает за полетом птиц, вполне уверенный в том, что он ровным счетом ни о чем не думает в этот момент. (Опять это декартовское «в момент, ког-

==121

да...»: в момент, когда я наблюдаю за полетом птиц, я знаю, что ни о чем не думаю.) Вот такой совет он дает принцессе Элизабет, жизнь которой была полна несчастий, связанных с судьбой ее королевского дома.

Декарт писал: «Поймите, мадам, меланхолическое состояние духа само привлекает к себе несчастья, происходящие в мире, казалось бы, независимо от состояния духа. И наоборот, ровное расположение духа обладает тем странным и необъяснимым качеством, что оно как бы навлекает на человека удачу»¹.

Эти прекрасные письма, при всей сдержанности их тона, в то же время чудовищно сложны по содержанию. Понять их вначале очень трудно. Их необходимо несколько раз перечитать. Усвоить экзистенциальный урок, казалось бы, легко, но невозможно усвоить его *реально*, т.е. выполнить в своей жизни, не овладев методом мышления о различении души и тела и *удержании* этого различения.

Но мы уже знаем — то, что от души (или мысли), может быть выражено в трансцендентальном аппарате копило. В прошлый раз я говорил, что трансцендентальное — это идеально первичный источник или начало по отношению и к миру, и к человеку (субъекту). Нами открыт феномен осознания (не какая-нибудь ментальная бесплотная сущность, как мы представляем это в силу психологической привычки, а реальное событие), которое, эмпирически случившись в мире, является несомненно *достоверным* и конечным фактом, не требующим дальнейшего анализа, — просто потому, что если я мыслю, «что вижу», то это феномен, в котором событие «вижу» одновременно акту осознания этого события и по своему содержанию исчерпывается им. «Я мыслю, что я вижу» — это есть только *форма*, как скажет Декарт. Или — можно добавить — форма как возможность *структуры*.

То есть здесь структура сознания уже явно задана. Во-первых, потому что появление события в мире одновременно, или соприродно, или сосуществует с актом осознания и исчерпывается этим актом. А во-вторых, осознание при этом, в этой точке, одновре-

Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 1183.

==122

менно осознанию в любом другом месте. Куда бы я от этой точки ни пришел, везде есть возможность сознания. Или поля сознания — вертикального по отношению к нашему горизонтальному, линейному взгляду. Линейный взгляд движется по точкам, а вертикально во всех точках сознание уже как бы выполнено. На этом и основывается, кстати говоря, рационалистическое правило, дающее нам

возможность переноса знания из одной точки пространства наблюдения в другую. Например, мы всегда выполняем это правило, когда проделываем трансцендентальную операцию — а она трансцендентальна, знаем, мы об этом или нет, — реконструкции того, что другой наблюдатель может узнать о каком-то предмете, предполагая, что все пути эволюции сознания приведут к тому знанию, которое виртуально уже заложено в глобальном поле наблюдения. В основе этого лежит декартовское рационалистическое допущение, что событие не только одновременно осознанию самого события, но что и одно осознание в одной точке одновременно другому осознанию в другой точке. Именно поэтому и возможно наше общение, корреляция наблюдений, передача знания и т.д.

Но здесь нам нужна другая сторона дела, которой я частично касался в прошлой беседе. Трансцендентальность как выход к идеально первичному источнику или началу одновременно означает полное *абстрагирование от человека* как некоего особого, частного и случайного в этом смысле существа. Сам факт, что мы обнаружили феномен осознания, делает эту абстракцию позволительной, потому что анализ феномена осознания показывает, что те акты мысли или сознания, которые внутри феномена осознания осуществляются, не требуют для своего случая и понимания никаких допущений относительно органов чувств человека. Не требуют никаких допущений о каких-либо специальных качествах и способностях какого-либо мыслящего и наблюдающего существа. Это невероятная абстракция, но она *реализуется*. Потом, реализовавшись, она скрыто уходит в основания нашего физического знания, и мы уже не отдаем себе отчет в том, что такая абстракция совершена. Но, независимо от того, отдаем мы себе в этом отчет или нет, на этой

==123

абстракции основана сама наша возможность формулировать какие-либо физические законы. Я повторяю; физические законы не зависят от и не содержат в своей формулировке никакой ссылки на случайность того факта, что процессы, формулируемые в законах, наблюдаются человеком. Потому что здание физической науки должно быть построено и реально строится независимо от случайности того, что мы есть в мире в качестве *определенных* существ.

В каком-то смысле Декарт считает, что, собственно говоря, только из *Ничто* человека (т.е. человека, которого нет в том пункте, в котором мы начинаем мыслить) могут быть потом построены и обоснованы наши высказывания о мире.

Эта фраза звучит, конечно, сложно для понимания, и я постараюсь ее расшифровать. Но прежде — сделаю один маленький шаг, который облегчит понимание. Вот я рисовал на доске «Иванова», треугольник. В моих рассуждениях при этом содержалась одна очень важная особенность взгляда Декарта на то, что такое сознание и каков мир, в котором сознание занимает какое-то место. Особенность следующая. Вспомним рисунок. Я говорил: то, что в *моем сознании*, узнающем «Иванова», это именно «Иванов», не *вытекает причинно* из того, что на доске нарисованы черточки или что я вижу «Иванова» реально. Есть какие-то дополнительные, параллельные акты, которые мы должны выявить. Декарт находит метод *их* выявления (трансцендентальный) и выявляет их через трансцендентальный аппарат. Так какая же там содержится особенность? А очень простая. Ведь, говоря об «Иванове», я фактически сказал, что «Иванов» как лицо (а не вещь) возникает в *акте восприятия*, который не может быть внешним или безразличным к этому событию средством. Следовательно, допуская какие-то *состояния* восприятия «Иванова», мы в их числе берем только такие, которые определились *вместе с* появлением «Иванова» в мире. Являются ли они особыми состояниями или, как говорят англичане, *special states of mind* — всегда случайны, реактивны и у другого существа могли бы быть иными? Разумеется, нет. Это исходный пункт философии. В ней они недопустимы. Ибо если мы поняли *случайность* в мире того, что есть

человек, то знаем, что каким-то особым способом нужно обосновать суждение о мире как таковом, поскольку на случайности такие суждения основывать нельзя. Иначе мир мог бы представляться, как говорил Декарт, другим — в других местах, в точках восприятия тысяч других различных существ, иначе устроенных или даже гораздо более совершенных, чем мы. (У Канта, например, есть допущение существа, которому не нужно время, чтобы совершать акт счета. Таков, по гипотезе, Бог: он не нуждается во времени, чтобы пройти все шаги счета.) А человек — конечное существо, и он осуществляет процесс мышления, в том числе математического, в заданный промежуток времени и в конечном пространстве, например пространстве рисунка.

Так как же появляется образ, узнающий Иванова, если узнавание его не вытекает из нарисованных черточек, или к которому нельзя прийти их сложением? Я нарисовал прямую линию и вижу ее прямой, но ведь не потому, что она — прямая: ни одна реальная линия, как известно, не прямая. А я вижу прямую линию и пользуюсь этим в рассуждении. Значит, результаты рассуждения зависят все же от того, что я использовал какое-то ведение, выполненное каким-то существом в процессе рассуждения? Насколько оно обоснованно? Доказуемо ли? Может ли оно быть вечно истинным? — как бы спрашивает Декарт. И отвечает: да, может, если я взял за основу такие состояния, которые я вводил только *вместе с* вводимым объектом причинения этих состояний. А для этого должно заново и «впервые» рождаться условие наблюдения (рождаться динамизацией, развязываемой созданием «я»), не предданное в способе сенситивной организации чувствующего и сознающего существа (т.е. как раз в том исходном «нет человека», о котором я говорил). Допустимы лишь те определения человека, которые «выпадают в осадок» вместе с определением объекта и его законов. Если я построю рассуждение так, чтобы у меня «Иванов» возник фактически вместе со способностью видеть «Иванова», то это означает, что человек в таком рассуждении — «нулевая точка»; в нем не будет предположено никаких *предшествующих* акту познания свойств и способностей. И тем самым ничто

случайное не будет допущено в философское построение. Я, конечно, отвлекаюсь при этом от того, насколько такая попытка действительно может быть успешной. Мы находимся каждый раз внутри такой попытки, и об окончательном успехе ее, наверное, не нам судить. Но делать мы можем только *это*. Повторяю: допускаются только те определения человеческого существа, которые как бы «выпадают в осадок» вместе с определениями объекта и его законов. Тогда формулируемые законы могут быть инвариантны относительно человеческого способа наблюдения мира, в котором формулируются эти законы.

Непосредственно же в теории сознания мы увидим странную вещь. Я имею в виду случай, когда сознание берется как одновременно имеющее какую-то психологическую реальность. Здесь следы того же тезиса, который я выделял в декартовской теории когито-сознания. У Декарта все время всплывает прекрасное, почти немислимое рассуждение, которое и оказывается самой трудной точкой соприкосновения его мира мыслей с мыслями окружающих людей. Он все пытается — и безуспешно — в этой точке донести до других, что он имеет в виду, о чем, собственно, идет речь.

Например, неоднократно он возражал материалистам «протолокковского» толка, строившим картину отражения, в которой они связывали причинной связью объект и восприимчивость субъекта, в голове которого «идеи» соотносились ими с объектом. А Декарт говорил: простите, ведь у человека нет третьего глаза! — имея в виду, что в такой картине неявно допущена еще какая-то инстанция, которая

видит и объект, и отпечатки «идей» в глазах человека и может соотносить, сравнивать объект идеи с идеей. А где этот третий глаз? — спрашивает Декарт. Как мы можем еще сравнивать идеи с объектами и, тем самым, оперировать идеями как идеями *этих* объектов?

Декарт в таком третьем глазе, естественно, не нуждался. Но не по наивности, как может быть наивно и неявно противоположное, незаконное допущение, хронически возникающее. Кстати, античные философы тоже обращали на это внимание и выразили его в идее «третьего человека»: один человек смотрит, а то, что- он видит, объясняется объектом, в предположе-

==126

нии, что еще есть «третий человек», который совершает операцию этого соотнесения. Декарт, повторяю, не нуждается в этом, но не по наивности, а просто потому, что он в принципе иначе компонуется сам акт восприятия. Он компонуется так, что внутри этого акта допускаются лишь такие состояния восприятия (ведь нужно сослаться на какие-то и их использовать), которые, во-первых, не предшествовали миру и, во-вторых, не требуют «третьего глаза», потому что они и есть сом *мир*. То, что я узнал «Иванова», и есть событие «Иванов» в мире, если оно произошло и если я анализирую его на уровне феномена осознания, когда сказать «я вижу» все равно, что сказать «я мыслю, что вижу». Таким образом, на срезе феномена мы вдруг понимаем, что в процессе акта восприятия одновременно выпадают: на стороне мира — объекты с их законами, которые мы формулируем, а на стороне субъекта — состояния, на основе случая и наблюдения которых эти законы разрешаются. Здесь Декарт твердо вводит закон, на который постоянно ссылается (и это может даже казаться его личной манией): именование мысли необратимо.

Но потом, когда это необратимо случилось (здесь опять роковое декартовское «потом»), для того чтобы понимать и видеть, нужно *блокировать воображение*, блокировать попытку внорь представить элементы фундирующего, основывающего акта. Иначе мы не сможем понимать то, что сами **же** мыслим, если не поймем, что мысль необратима. (Необратимость мысли — это коллапс мира: в мире произошел коллапс, и только потому в нем есть «Иванов». А если бы коллапс не произошел, я не видел бы «Иванова»: есть он или нет, — это невозможно было бы выяснить. «Ивановым» коллапсировался мир.)

Или в другой формулировке: в физике вообще нет места воображению. Что это значит? Мы совершили какой-то акт, например увидели Иванова или увидели прямую линию. Эта мысль случилась необратимым образом в том смысле, что она накладывает ограничения на то, что мы можем сделать потом, а именно; потом мы не имеем права и не должны пытаться ее *представить*. Например, сначала мы каким-то образом увидели в мире атомы или некие пространственные конфи-

==127

гурации. Мы ввели их на таких основаниях (для объяснения каких-то естественных процессов), что они не могут соприкасаться. Кстати, в теории Демокрита существует странная добавка: между атомами всегда есть промежуток. Если бы атомы соприкасались, то они были бы делимы, а, по определению, они неделимы: ведь соприкасаться можно лишь какими-то частями, и, чтобы представить соприкосновение, я должен делить предмет, хотя бы мысленно. Декарт говорит, что для *понимания* соприкосновения тел мы пытаемся *представить* соприкасающиеся атомы. Нам кажется, что наше

понимание совпадает со способностью представления. А в действительности поаюл* нельзя пытаться это представить, представление не работает. В рамках трансцендентального сознания представление должно быть — с учетом необратимости мысли — заблокировано. И мы должны понимать нечто такое, что является в нас самих чем-то недоступным представлению. «Какая-то часть меня самого, недоступная представлению»*, — пишет Декарт.

Именно сознание *«ego cogito»* (взятое трансцендентально, т.е. как необходимая форма всякой актуальности), именно то, что в нем осмысляется и понимается, недоступно представлению. Оно осуществляется (и доступно) *феноменально*, как «способное» порождать и выдавать нам феномены. Оно само, так сказать, феномен феноменов, феноменов в двойном смысле слова. Во-первых, в том смысле, что их формальный состав-установка (помните, я говорил о «метафизической» материи!) сам предметен, вне и независимо от внешнего, каузального соотнесения действий объектов и психической восприимчивости. В этом смысле мы видим вещи *так, как их понимаем*, или, говоря современным языком, — мним, интендируем, узнавая сами об этом понимании и удостоверяясь наглядно (т.е. никакими опосредованиями не выходя за рамки чувственно-материальной данности), что именно так их и следует понимать, мы «видим сущности». Во-вторых, в смысле участия здесь самоактивности, спонтанности действия, произведенности — такой, что хотя нечто,

Р е н е Декарт. Избранные произведения, с. 346.

==128

какие-то свойства, «качества» вполне объективно и «важно» существуют и действуют в мире, но их не было бы и не могло быть без активного присутствия и *движения* сознания. И в этом смысле они не явления природы, а нечто «искусственное», текст, сказали бы мы, или «техне», как говорили греки. Короче — артефакты. И они содержат полноту и завершенность в какой-то внутренней бесконечности, а не «дурной» бесконечности прогрессии. Это амплифицирующие приставки, «насадки» на природное, прежде всего — на природные индивидуально-психические механизмы. Иначе говоря, это какие-то выделенные привилегированные явления мира.

Для облегчения понимания можно воспользоваться в этой связи и уже упоминавшимся образом «эпифании»: Джеймс Джойс (времен «Дублинцев» и «Портрета художника в юности») одним из первых в XX в. вспомнил об этом старом герменевтическом термине теологии. А уже более современный нам американский писатель Уильям Берроуз прямо говорил о задаче писателя как задаче нахождения «совершенных артефактов». Разумеется, не все изобретения являются артефактами, как и не все явления — эпифаниями или феноменами. В области материальных орудий, например, таким совершенным артефактом является лук, функция которого — производство определенного действия, завершенного и полного внутри него самого (а не производимого природой). Но нас, конечно, интересуют артефакты, производящие мысль, приставки, «насадки» на наш мыслительный аппарат, производящие и множащие тысячи себе же родственных, подобных мыслей, мыслей законнорожденных по определенному образцу или «рацио».

Итак, с одной стороны, наш феномен феноменов, когитальное осознание вводит трансцендентально (а не трансцендентно) вещи и нас самих в реальность и поэтому не содержит человека, а с другой стороны, оно может и должно реализовываться конкретно и наглядно-модельно. Что это за модель, в которой выполняется трансцендентальное содержание? Это наше психологическое «я», выступающее как агент (причинный) своих действий, состояний и явлений в мире. Это феномен осознания, выполненный в материале на-

шей психики, которую мы принимаем за реально существующий субъект, хотя на самом деле, повторяю, это только модель (и притом — одна из возможных!) трансцендентального «я», опредмеченная в психике, противостоящая предметам, причинно действующая и т.д.

Трансформированная приставками психика сращена с осознанием. То есть, другими словами, в феномене осознания мы имеем трансцендентальное, непсихологическое или неэмпирическое сознание, но видим и *переживаем* его в теле (или через тело) наглядного психологического или эмпирического «я», эмпирического сознания, в котором образуется, например, внутреннее время и другие жизненные сращения, представляющие собой производные, вторичные, третичные структуры-феномены индивидуального сознания. И именно последнее мы и считаем своим действительным, реальным «я», осозная его в производном на самом деле единстве своего сознания. Мы думаем, что есть такой предмет в мире (и у нас), а в действительности это лишь наглядная модель, материал, в котором и через который я могу и должен читать события бытия, события «вечно нового», вечно осуществляющегося. И понимать, что это не причинный агент, а лишь *явление*, — одно из возможных, по сравнению с чистым актом «произведенности», вхождения в бытие, раз и навсегда пребывания, где мы не ищем никакого представимого механизма. Вот почему, кстати, вся аргументация «когшпо» идет у Декарта без предположения (которое было бы средней посылкой силлогизма), что «для того, чтобы мыслить, надо существовать». Ибо рассматриваются в этом случае акты, относительно которых не предполагается, как я говорил, никакого специального физического носителя, никакого особого, специфического механизма «способности» (локализуемого во внутренней ментальности). За мыслью не стоит субъект (вещь со свойствами). Мысль — «состояние» универсума!

Я-когито образовалось, как мы помним, «высочив» из натурального ряда причин и действия, включающего и тело, и психические явления. Ведь сказано: я — существо из тела и души, т.е. они *вместе* в качестве эмпирического «я» (термин «душа», появляющийся после трансцендентального анализа, — это

К оглавлению

уже другой термин) занимают место в натуральной цепи действий. И если бы я был в ней, то должен был бы искать первообъект или первотолчок, идя от одного объекта к другому, а для себя, в частности, идти по линии родства от отца к деду, от деда к прадеду и т.д. А на деле можно и нужно (и Декарт — самый решительный антинатуралист — так и делает), поняв, что время дискретно, искать поддерживающую силу в настоящем. Напомню в этой связи и более раннюю мысль Данте, головокружительную по своей отвлеченности: «Потомство как таковое души не имеет».

Иными словами, природа времени и бытия-акта такова, что если бы я был даже извечно, то в *данный* момент я все равно должен был бы решать вопрос: откуда я и что меня поддерживает?

Трансцендентальное есть вертикаль по отношению к причинной линии последовательности и смены, и мы «высочили» туда, в динамически растянутую область какого-то вида «одновременности». Но в силу ее феноменородности у нас появляется одна наглядность — наглядность нашего психологического «я». И мы можем — что и делает Декарт — как бы «сопрячь» жизнь сознания с этой работой психики. Но на уровне трансцендентальной абстракции мы должны психику остановить и выключить, потому что на ее работе не могут основываться законосообразные высказывания о мире, а могут лишь

появляться психологические, человеческие образы. А нам нужно человечески немислимое, невозможное! И тем не менее мы должны ее использовать. Декарт ставит цель: сопрячь жизнь сознания с работой психики, своей психики. Ибо жизнь сознания есть онтология или жизнь предметов особого рода — тех, в которых феномен мышления *все время мыслит* (в отличие от нас, которые не всегда мыслят), в которых всегда выдерживается внимание и т.д. Короче говоря, жизнь предметов, которые являются особого рода упорядоченностями.

Значит, любое последующее рассуждение о «хогито» (т.е. о том «я», которое существует и т.д.) — это уже работа психики Декарта, в которой есть наглядная возможность выполнения трансцендентального «я» в терминах и в теле наглядно видимого, собственного

==131

«я». И эта возможность — продукт сопряжения Декартом жизни сознания и работы его психики.

И здесь же впервые появляется возможность онтологии, под которой нельзя понимать просто наши объективные высказывания о мире: те объекты, которые мы видим в мире, — это еще не онтология, а только продукты нашего человеческого мышления. В рамках трансцендентальной процедуры мы должны мыслить как бы «нечеловеческим» образом. Для подкрепления этой мысли сошлюсь на самого Декарта. В ответ на возражения, последовавшие на «Метафизические размышления», Декарт объясняет своему корреспонденту, что есть два способа рассуждать. Первый способ, когда рассуждение соотнесено с человеком и человеческими возможностями или способностями. И второй — и он единственно должен использоваться в философии, — когда мы должны уметь рассуждать независимо от этого соотнесения мира с человеческими возможностями и представлениями.

Вот на этой трансцендентальной редукции всей предшествующей цепи причин и действий, на отказе обосновывать себя самого предшествующим объектом (который обоснован другим предшествующим объектом и т.д.), в результате чего появляется «трансцендентальное начало» или трансцендентальный источник, и формулируется впервые онтология мира.

Но здесь содержится одна очень важная вещь. И чтобы связать ее с нашими современными проблемами, я скажу следующее: все наше физическое знание на сегодняшний день основывается фактически на том, что, что бы мы ни говорили о мире, мы исходим обычно из предположения, что знаем, как в конечной точке «субъект-объектного» отношения физические события превращаются в ощущения. То есть в нашей физической картине мира мы все время используем ссылки на состояния, в которых эти процессы наблюдаются и воспринимаются неким существом. Хотя, чтобы иметь право использовать их, мы должны уже иметь решение указанной проблемы превращения описываемых физических процессов в ощущения. Только потом можно использовать превращенные данные в описании мира. (Как мы это делаем, например, локализуя части спектра на фотографии в акте восп-

==132

приятия красного, зеленого и та.) Но ведь в действительности мы не знаем, как физические действия превращаются в ощущения. Тогда, выходит, вся физика летит к черту? На чем же основан ее фундамент?

Декарт вместо этого бессмысленного, в общем, поиска решения проблемы и вводит понятие сознательности, на котором можно основать физику независимо от того, знаем мы что-то об этом превращении или нет. Потому что в трансцендентальном феномене, феномене осознания, мы не зависим даже от органов чувств. Для меня несомненно, что я вижу, и мне не нужно для этого анализировать глаз, если я под видением понимаю сознание видения. Если я беру видение в той мере, в какой я его сознаю, то, согласно декартовскому рассуждению, в этот момент я не завишу от решения проблемы превращения и, следовательно, от этого допущения. Если при описании мира я буду использовать те состояния наблюдающего существа, которые поняты мною трансцендентально, то мне не нужно ломать голову над тем, как физические процессы превращаются в ощущения. И это очень важно.

Значит, трансцендентальный ход позволяет снять проблему превращения. Более того, от той физики, которая была основана прежде всего Декартом (и дело не в открытии **им** отдельных законов, когда он мог ошибаться и его поправляли Ньютон и кто угодно, а в онтологической проработке мышления), исходит для нас не только освобождение от названной проблемы, но, как вы догадались, очевидно, еще и следующее. Она вовсе не исключает, что то единство сознания, которое мы называем «я», наглядно реализуемое на модели, в эмпирических терминах которой мы можем сопрягаться с чистым «я» трансцендентального *intuitus mentis*, возможно и на *другой физической основе*. Это не противоречило бы принципу определения *sui generis*. Ведь эволюция могла пойти совершенно иными путями, и существуют возможности какого-то совершенно другого, даже невообразимого для нас устройства нервной системы, как возможна и вообще Другая основа жизни, чем та, которая реализована на белковой основе. И тогда это соответствовало бы совершенно иной физической конфигурации, наглядный материал которой мог бы быть использован для моде-

==133

лирования феномена осознания. А последний, раз он есть, одинаков в любом возможном сознании •— в сознании марсианина, червя, существа с фасетными глазами, у которого смена зрительных состояний во времени происходит, видимо, совершенно иначе, непредставимым для нас образом (мы можем знать что-то об этом научно, но модельно представить никогда не сможем).

Тем самым физика скрыто предполагает и реализует постулат независимости сознания от психики. То есть от того, как сознание реализуется в каком-либо естественном аппарате, в естественном виде какой-либо способности какого-то определенного частного наблюдающего и чувствующего существа.

И эта независимость от психики фиксируется Декартом в трансцендентальном представлении «я мыслю» и соответствующим аппаратом «когито», который внутри себя содержит целую концепцию рациональности или рациональных структур в мире и в субъекте.

Пока я придерживался феноменальной линии и хочу теперь, проделав круг, завершить ее. Итак, раз мы говорим, что «я» есть модель или наглядная оболочка видимого нами трансцендентального сознания, то тем самым можно, во-первых, утверждать, что психологическое «я» не существует как *предмет философии*, философия не этим «я» занимается. И все утверждения Декарта, содержащие слово «когито», все его рассуждения о достоверности, об очевидности — они везде имплицитно то «я», о котором говорит *философ*, а не наше психологическое «я», хотя термины совпадают и не могут не совпадать. И во-вторых, мы ясно понимаем, что нет *такого предмета в мире*, что это — псевдоструктура нашего сознания; трансцендентальное сознание — это одно, а то, что видится и реализуется в терминах «я», — это другое (как и сами эти термины). Вопреки бытующим представлениям, в которых любая традиция европейской философии сводится к субъективности, к центральному «я» как первореальности, здесь вновь тайно, подспудно перекрещиваются пути западной и

восточной философии. Нет такого предмета, занимающего место внутри дискретно выделенного тела, огля-

==134

дываемого нами, где якобы сидит «я». То «я», которое сидит, буддисты, в частности, считали продуктом *интерпретации*, т.е. продуктом выполнения реализации сознания психикой. И это же лежит в основах европейской философии — в той мере, в какой мы вообще имеем основы. Ибо основы мы должны еще заслужить; имея их, мы живем фактически без них. А когда обращаемся к ним, то обнаруживаем процедуры, которые были проделаны, например, Декартом. То есть для того, чтобы прийти к своим основам, приходится опять проделывать ту работу, которую проделал Декарт: сопрягать жизнь сознания с работой своей психики. Наши психологические представления, являясь продуктами психологизированной европейской культуры, как бы встроены в работу нашей психики. И когда мы пытаемся мыслить, они всплывают. Но если мы сумеем сочленить работу этой психики (Богом проклятой) с жизнью сознания, то, может быть, мы что-нибудь поймем; в том числе поймем и свои собственные основания.

Значит, «я» нет, хотя бы потому, что оно могло быть другое. В основаниях трансцендентальной философии или философии трансцендентального типа допущено или имплицитно представлено представление о множественности я. (Как мы это видим, например, в одном блестяще выполненном художественном произведении XX в., которое, безусловно, тоже было продуктом медитации, если слово «медитация» воспринимать без сопровождающих его внешних параферналий, поскольку не все медитирующие обязательно сидят в позе лотоса. И уж тем более не мог бы сесть в нее по слабости здоровья тот, о ком я говорю: я имею в виду Пруста. Психология, которую выявлял и описывал Пруст, имплицитно предполагает именно о «множественности я».)

Повторяю, я — феноменально, т.е. мы имеем дело с сознанием в смысле феномена осознания. А оно обладает признаком, о котором я уже частично говорил; совпадения события и факта концептуального осознания этого события. Следовательно, в феномене осознания сознание дано самому себе. А это означает, что у него нет объек-

==135

та, нет референта. Оно само есть конечная реальность — та реальность, которую всегда искала философия в качестве исходного пункта анализа. Оно как бы говорит о самом себе, самодостоверно и не нуждается в анализе, потому что в анализе мы для понимания одного объекта приводим другой объект. А у сознания, повторяю, нет референта в мире. Сознание, в смысле феномена осознания, есть конечная, непосредственно достоверная и окончательная реальность, дальше которой мы не идем в нашем анализе и понимании. «Я мыслю, что вижу» — для этого не нужно объекта, если я выделяю в его видении материал сознания, а не материал объекта. Таким образом, мы теперь видим, как нужно понимать слова, которые употребляются после Декарта в европейской философии: «данность сознания», «очевидность», «достоверность» и т.д. Нужно помнить, что прежде всего при этом имеется в виду не данность чего-нибудь сознанию, а данность сознания самому себе в понимании чего-то другого. В понимании, видении объекта сознание одновременно дано самому себе, и в этом своем «срезе», в этом материале, оно — окончательная реальность, не требующая от нас того, чтобы мы шли дальше в его анализе и объяснении.

Теперь еще об одной очень важной и тонкой вещи, которая также противоречит нашим мысленным привычкам. Декарт по поводу своего различения души и тела говорит: душа есть душа и никакого отношения к телу не имеет. Это можно понять и так, что возможно *абстрагирование* мышления человека от его тела, Скажем, у нас есть ряд мыслящих существ: Иванов, я, вы — и все мы мыслим. И для каких-то нужд анализа можно действительно отвлечь осуществляемую нами способность мышления и рассматривать ее в абстракции, Декарт тоже рассматривает ее в абстракции — имеет право. Да, разумеется, имеет, но делает совсем не это. Он не абстрагирует, не отделяет мышление как абстракцию, он выделяет мышление как феномен. То есть никакой отдельной души вне тела эмпирического субъекта для него не существует. В одном из писем к А. Арно (основателю школы «логики Пор-Ро-

==136

яля», который был последователем Декарта и его другом) Декарт пишет: «Мысль (совпадающая с *ego cogito*, — *M.M.*) не есть *общее*, охватывающее виды, а некоторое партикулярное или *единичное естество* {*une nature particuliere*), принимающее их в себя, т.е. в себе содержащее своим расположением»*. Это то, что Кант впоследствии называл «единичным представлением». Кант называл единичным представлением наше представление пространства; он говорил, что это не мысль, не абстракция, не *общее* от пространства, охватывающее различные его виды, а единичное представление. Гегель, кстати, будет потом называть такие вещи (он тоже проделал медитативный опыт, но при этом в нем что-то сломалось, свихнулось; очевидно, он сам не очень ясно понимал то, что делал, и продуктом этого явился его совершенно чудовищный язык, но терминологическая помощь для нашего понимания здесь возможна) — «конкретным всеобщим»: это такое всеобщее, которое не является отвлечением, а содержит самое себя как общее собственным строением, расположением.

Так вот, «единичное естество», говорит Декарт в письме к Арно и эти же слова повторяет в беседе с Бурманом и в других местах. Это то, что потом у Канта стало называться «единичным представлением» и что осталось непонятым в историко-философской литературе. В силу чего было не понято, на мой взгляд, и все учение Декарта о мышлении.

Но вернусь к главному. Значит, «я», взятое в качестве феномена, можно рассматривать одновременно как символ такого же ранга символичности, как и представление о Боге. Обратите внимание, как Декарт вводит понятие Бога. Бог для него тоже есть *единичное* существо, не охватывающее все *виды*, а принимающее их в себя. То есть некое континуальное существо, которое *везде присутствует*, подобно стихии или элементу, пронизывая все, само не будучи выделено в абстракции в качестве общего. Декарт ведь говорит: в момент, когда движется, будет двигаться по прямой

Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 1308. См. также: А. Арно я П. Николь. Логика, или Искусство мыслить. М., 1991.

==137

линии. Следовательно, прямая там уже *присутствует* как свойство движения. Прямая — это не абстракция сравнения разных движений, а всеприсутствие именно прямого «там». Точно так же как *всеприсутствует* «я» или мысль.

На этом, в частности, основана возможность переноса актов наблюдения, как актов сознания, из одной точки пространства в другую, в которой я могу реконструировать вас, что-то наблюдающих, в предположении, что и вы, и я, как бы мы ни двигались, придем к одному и тому же знанию. Это имплицитно в самом предположении общения, передачи и воспроизводства знания в любых точках гомогенного поля наблюдения, их корреляции и всеобщности. Процесс того, как другой наблюдатель придет к своему знанию, я могу реконструировать трансцендентальным переносом самого себя в точку его наблюдения и, по Декарту, имею на это право. Почему? Потому что «я» есть партикулярное естество, простое и континуальное, которое везде присутствует. И «Бог» — такого же ранга символичности, как и «я», потому что «я», называемое символом (метафизическое или трансцендентальное), не *есть часть мира*. Метафизическое «я» — это лишь переключатель, который позволяет мне переходить из физического ряда в ряд мысли и обратно. Оно как бы витает на границе или латерально фиксировано между ними. Это преобразователь, позволяющий превращать восприятия и наблюдения в эмпирические понятия и *ограничивать* их; иначе мы вообще не могли бы их строить, либо бессмысленно расширяя их, либо оказываясь в области неопишуемого и неопределенного. Причем роль такого динамического оператора-преобразователя выпадает, очевидно, и пространственным и временным представлениям. Но само «я» не является при этом частью мира — это нужно твердо усвоить. Декарт считает, что оно не просто продукт абстракции, отвлечения мышления от тела, а «единичное естество». Как и у Канта трансцендентальное единство апперцепции не есть мысль, не есть представление, не есть отвлекаемое от чего-то общее, а есть «единичное представление».

Итак, это единичное представление, о котором говорит Декарт, выполняется в наглядных терминах, в

==138

наглядных возможностях нашего психологического «я», на тех или иных его моделях. В геометрии при доказательстве всегда фигурирует нарисованный треугольник, но с предупреждением: не о *нем идет речь*. У нарисованного треугольника сумма углов не равна двум прямым, хотя на его примере мы доказываем обратное. Точно так же как в терминах наглядного «я» мы говорим не о нем, а о трансцендентальном «я», хотя все время у нас фигурирует наше эмпирическое я. И так же как в геометрии всегда фигурирует нарисованный треугольник, но с предупреждением, что не о нем идет речь и не к нему относятся устанавливаемые законы, так и в философии высказываемые тезисы относятся не к тому «я», *через которое* видится трансцендентальное «я», а именно к трансцендентальному «я». При этом данное «единичное естество» есть символ, т.е. какая-то особая *вещь*, выступающая не как представление об аналоге сознания вроде метафоры, а как элемент некоего «воляпяка» — условного языка. Символ является *вещью*. Как я говорил, «Бог» того же ранга символичности, что и «я», и наделялся всегда *физическими качествами*. И это был неминуемый ход мысли. Вспомните хотя бы словосочетание «*sensorium Dei*» («чувствилище Бога»), указывающее как раз на физическое пространственно-временное присутствие Бога. Где *пространство*, как сказал бы Кант, феномен всеприсутствия, а *время* — общность вечной причины. На уровне физики это предположение о *sensorium Dei* скрыто выступает в виде предпосылки абсолютного пространства и времени. То есть речь идет о проявлении свойств континуальности у некоего естества, которое одновременно единично. Подобно тому как прямое движение присутствует в точке и обнаруживается, когда случается реальное движение, так и трансцендентальное «я» имплицитно в момент любого мышления. Мы можем представлять его только символически, потому что одновременно мы существа природные и живем в зазоре между жизнью сознания и натуральным потоком, «раскорячены» в этом зазоре. Кстати, по моему глубокому убеждению, символ «креста» имеет также значение, указывающее на эту нашу неминуемую распятость между натуральным, природным и чем-то, о чем мы можем говорить только симво-

==139

лично. Иначе как можно понять, например, то, что Декарт пишет в своем неоконченном трактате или диалоге «О разыскании истины». Вспомним, что я говорил о дискретном времени, о том, что время делится на части, не связанные одна с другой, и если я существую в данный момент, то мое существование и мышление в этот момент не вытекают из последующего момента, и наоборот. В контексте этого Декарт и говорит: я знаю, что я существую, потому что я сомневаюсь, и, сомневаясь, знаю, что я сомневаюсь. И зная, что я сомневаюсь, я знаю, что существую. А может случиться так, замечает он, что если хотя бы на одно мгновение я перестал бы мыслить, то перестал бы существовать. Вот, попробуйте, поймите, что означает здесь термин «существование» и что — «несуществование»? Настолько радикально Декарт проводит свой тезис *«cogito ergo sum»*.

И есть дополнительный, прямо противоположный этому тезис, тоже спекулятивный, умозрительный, требующий, чтобы мы не пытались потом представить себе то, что мы уже поняли в необратимом акте мысли, когда понять означает понять только не наглядно; добавлю, что этот тезис будет для вас, как психологов, очевидно, шокирующим, как он шокировал и современников Декарта — они никак не могли его понять. Значит, я сказал: «Если бы хоть на мгновение я перестал мыслить, я перестал бы существовать». И обратный тезис: «Душа всегда мыслит». Снятся ли нам сны, занимаемся ли мы детской психологией — неминуем постулат: душа всегда мыслит, всегда есть сознание. Даже по поводу сна Декарт замечает: чтобы говорить о том, что нам снился сон, мы должны осознавать факт сна; следовательно, сознание — было, даже если мы сон забыли и не можем вспомнить, о чем он. Сознание помыслило, а то, что мы сон забыли и не можем потом рассказать, что нам снилось — привидения или что угодно, — не имеет значения. Точно так же и о ребенке. В утробе матери душа ребенка, конечно, погружена в тело, говорит Декарт. Но, тем не менее, он упрямо повторяет; душа мыслит всегда.

Значит, душа мыслит всегда, и если мы на мгновение перестанем мыслить, то перестанем существовать, ибо речь идет об особом существовании, о другой дли-

[К оглавлению](#)

==140

тельности сознания, не совпадающей с длительностью

нашей реальной психологической жизни. Это совершенно очевидно.

Декарт, как мы помним, имеет дело с миром какой-то чудовищной, странной актуальности, если учесть, что мы не всегда мыслим и не всегда внимательны; поэтому, кстати, умные люди и изобрели молитву как *способ собирания сознания* (при обращении к объекту культа), поскольку нормальным, естественным способом сознание собраться не может. Его нужно специальным усилием собирать и *держат* как целое. Духовность как таковая (в отличие от вещи) и «мысль» есть сосредоточение и координированное держание условий своего собственного воспроизводства и пребывания в качестве актуального состояния. Мы, реальные люди, *иногда* в этот режим попадаем — и тогда, по Декарту, мыслим. И когда мыслим — существуем. А выпадаем из этого режима — не существуем. Слово «существование» относится здесь к бытию в этом режиме. Именно в нем, где мы находились бы всегда, если бы ни на секунду не прекращалось наше мышление, если бы мы держали время, внимание и мысль какой-то особой чудесной молитвой, такой, что она обнимала бы всю нашу жизнь, и у нас не был бы выставлен никакой, нами не подобранный «хвост», на который другие могли бы наступить, — как раз и происходят действительные события, творятся смыслы и судьбы. Именно в этот момент мы как бы на секунду врываемся в нечто, имеющее свою длительность. Повторяю, душа мыслит лишь в этом режиме

сознания, а мы существуем, когда мыслим. А перестали мыслить, и мы уже что-то другое, к чему термин «бытие» не применим. Декарт говорит; человек есть *среднее* между Бытием и Ничто. (Термины «бытие», «Бог», «истина» у него совпадают.)

Следовательно, если под бытием имеется в виду режим, о котором говорится как о существовании, значит, все остальное — то, что в другом режиме в философском смысле не существует. Это аксиома. Существует только то, что, будучи само континуальным, проявляет себя, когда мы мыслим, когда мы внимательны, когда мы осознаем и т.д. Лишь здесь появляются в том числе и «врожденные идеи», которые сами по себе

==141

есть указание на другую, не эмпирическую длительность нашей сознательной жизни.

Я уже говорил, что мы имеем только символы для того, чтобы о чем-то говорить, в том числе — символы «я», «Бога» и т.д. И на какие-то моменты мы «выскакиваем» в этот странный мир сплошной актуальности. Мир действий, а не страстей, или, вернее, в мир таких действий, которые одновременно являются и страстями, т.е. состояниями (последний ход запомните, так как он важен для понимания всей психологии Декарта как теории). Действие — это состояние. Страсти души являются состояниями в том смысле, что это «пассивные» следы действий — или чужих, или собственных, хотя сами они — страсти, претерпевания. Есть — действия, и актуальным является мир действий. В письме к Гиперасписту Декарт вводит очень странное, казалось бы, предположение (потом оно повторяется в начале трактата «Страсти души») о том, что можно допустить, что все, что мы сейчас видим и чувствуем, переживаем, есть *страсти давно исчезнувших действий*¹. Представьте себе, что на нас действует свет звезды, а ее уже нет. Так и наше состояние как бы несет в себе свет давно погасшей звезды. Ничего давно уже нет — нет на самом деле источников, которые на нас и в нас действовали бы и вызывали наши состояния, их поляризацию, напряжение и т.п. Какие-то отражения давно «умерших действий». Правда, термин «погасшая звезда» Декарт не употреблял — его еще не было в астрономии, но мыслил он именно так, как я выразил в этой метафоре.

В противоположность этому Декартов мир, повторяю, есть мир какой-то странной и чудовищной сплошной актуальности, или мир действий, в который мы попадаем и выпадаем. Впадая в него, мы имеем другую, особую длительность, например длительность «врожденных идей», длительность действия, т.е. волевого проявления (а оно может быть только полностью, все целиком, потому что воля, в отличие от других явлений, неделима — так же, как и добродетель). И в таком мире не только все *актуально*, но актуально все: ¹ См.: Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 1133.

==142

все в целом представлено «здесь и сейчас», «лгс *et* лилс». И о нем, об этом мире, поскольку, даже попав в него, мы продолжаем оставаться природными существами, мы можем говорить лишь символически.

Но нужно помнить, что при этом мы не должны превращать символы в идолы. Декарт вводит представления Бога и Ничто как бы в виде двух пропастей, между которыми оказывается человек, если он есть. Что означает в данном случае, что и Бог, и человек есть лишь *движение*. Трансцендентальный аппарат, позволяющий нам говорить о мире, объективировать в нем содержание наших высказываний, предполагает «ничто»-человека, т.е. фактически пустоту в буквальном смысле этого слова. Декарт

производит здесь как бы его полную «дереализацию», полагая одновременно, что человек лишь то «среднее», что будет *после* названного движения. Помните, я говорил «Иванов» — это коллапсировавшийся мир, в котором я вижу Иванова, и мое ведение «Иванова» есть событие «Иванова» в мире, и наоборот. Что это нельзя разделить.

Итак, и Бог, и человек есть *движение*. Человек — это «среднее», выпадающее в остаток в результате движения. После движения мы можем говорить: в мире есть человек и существует особый способ (символический) рассуждения о Боге. В каком смысле? Почему возникает необходимость в символах?

Кроме тех причин, о которых я уже говорил, такая необходимость возникает еще и потому, что, когда мы имеем дело с бытием, мы имеем дело с вещами, которые не имеют оснований в нашем реальном мире. Добро не имеет оснований в мире, человек как человек не рожден природой. Есть «точки интенсивности», которые переводят нас — нашу психику — в другой режим, из которого мы *потом* сами выпадаем в некий кристалл как люди. То есть если бы у нас не было этого человеческого (не природного) начала, то мы бы не были людьми. Людьюми мы становимся — или не становимся — лишь после того, как совершилось какое-то движение и наше взаимоотношение с вещами, которые не имеют, повторяю, оснований в природном мире: природа человека не рождает. Но поскольку в нашей жизни есть такие силы, они и называют себя «Богом». Или иначе: «Бог» есть самоназывание их дей-

==143

ствия. Потому что другого выражения здесь нет и быть не может — при интерпретации символов на уровне естественного языка. Как еще это назвать? Поэтому и говорят; «Бог создал человека». Ну, конечно же, не родители произвели меня на свет, если я родился как человек. Если я родился, то, конечно, только *вторым рождением*, И чтобы сказать, что такое второе рождение существует, а оно несомненно существует, мы и пользуемся отрицательным символом. Поскольку такого *предмета* нет, а есть то, о чем я и пытаюсь все время сказать. И это нам нужно прежде всего для понимания нашего «я», или, точнее, когитального «я».

Значит, и человек, и бытие есть лишь в каком-то смысле движение: нужно двинуться, и потом мы уже можем говорить о предметах в бытии, но отличая *бытие* предметов от существующих предметов (это разные вещи). Когитальное «я», которое появляется как остаток в этом движении, должно само *себя сотворить*, Декарт все время повторяет; «я сам», «все то, что от меня»; что события в мире, в том числе восприятия, должны быть индивидуированы. И лишь индивидуируясь, они имеют полную *определенность*. А индивидуация включает сотворение «я», воспринимающее это событие или судящее о нем. Но можно ли сотворить себя? То есть философ одновременно утверждает, что то «я», о котором говорится, есть я, которое себя сотворило, и в то же время он, конечно, знает, что в действительности нельзя сотворить себя. Потому что то «я», которое должно сотворить себя, сотворится «действием естественного света», как скажет Декарт. Или силой, большей, чем сам человек. Человек что-то с собой делает, чтобы открыть в себе действие какой-то другой силы, и называет ее потом или она себя называет — Богом. Декарт замечает, что мы не могли бы назвать ее Богом, если бы уже не имели Бога, его идею в себе; т.е. если бы не попали, другими словами, в круг тавтологий. Где одна часть тавтологии соединяется с другой частью, и мы не можем этого не знать, когда подумаем. В момент, сопряженный с чистым знанием в символе, я порожаю то, что естественным образом не могла бы породить моя голова, и прозрачен для самого себя в этом порождении: знаю, что не могу не знать (и здесь нет выбора).

==144

Размышление седьмое

Осмысляя метод Декарта, мы установили, что понятие сознания является одним из первичных и независимых понятий физического описания мира. Подчеркиваю — физического описания, а не описания психики или сознания. Физическое описание мира имеет в своем составе такие понятия, которые считаются начальными и независимыми — от исследования, от его хода и результатов. Таких понятий существует немного, их ограниченное число. Скажем, ими являются, конечно, понятия пространства и времени. Но сейчас мы оставим их в стороне, ибо эти понятия явно физические. Обратим внимание на то, что в числе независимых понятий оказалось у нас и понятие сознания. «Трансцендентальное», которое мы ввели, есть понятие именно сознания, а не какого-нибудь физического явления, и в то же время оно стоит у нас в ряду независимых и первичных понятий при описании физических явлений. Не введя его, мы вообще не могли бы иметь никаких объективных суждений о мире, не говоря уже о сознании. Я сейчас фактически резюмирую суть своего предшествующего размышления.

Сознание, о котором идет речь, есть некоторый процесс наблюдения. Мы уже поняли по целому ряду вещей, что существует некое поле наблюдения. И оно имеет какую-то структуру. При этом содержание наблюдения зависит от того, что предположено или допущено относительно некоторых свойств структуры этого поля. Например, Декартом было предположено, что структура поля такова, что наблюдение предмета в одной его точке равносильно, по содержанию, наблюдению предмета в другой точке, и поэтому возможно сообщение знания, перенос его из одной точки

==145

в другую. Без этого допущения нельзя вынести никакого суждения о наблюдаемом. Следовательно, какое-то допущение о так называемой «субъективности» предшествует нашему утверждению об объективности. Или, иначе, само утверждение чего-то о предмете, как утверждение о чем-то объективном, зависит от введенного понятия сознания. И пока не введено такое понятие, мы ничего из состава нашего восприятия не можем объективировать в мире, т.е. утверждать, что какое-то содержание наших наблюдений (а это — содержание сознания) есть нечто, происходящее в мире объективно, независимо от состояний субъекта. Пока в основе самого наблюдения не допущены, повторяю, некоторые свойства структуры поля наблюдения, мы не можем фиксировать содержание нашего сознания или наблюдения. Но хитрость здесь состоит в следующем (хитрость, которую Декарт прекрасно понимал и которая нашла отражение в причудливых терминах его теории), а именно: до того, как мы не введем, допустим, некоторые свойства структуры поля наблюдения, мы не можем ничего объективировать (утверждать, что в мире имеет место то-то и то-то), а когда введем, то не все сможем утверждать о мире. Ибо вводимые структуры уже фактически определяют то, что мы можем утверждать. Значит, когда мы вводим трансцендентальное понятие, лежащее в основе физического описания, то на само это физическое описание накладываются какие-то ограничения, которые Декарт и называет «врожденностью идей». Например, на знания наложены следующие ограничения: если думаю, то не могу чего-то не знать. Если подумаю о треугольнике, не могу не знать, что он составлен из прямых линий. Значит, прямая линия, если я подумал, уже есть ограничение того, что я могу сказать о треугольнике. Я могу говорить о треугольнике только то, что не нарушает знания того, что треугольник составлен из прямых линий. Поэтому Декарт и говорит, что наши идеи — врожденные. Но, конечно же, врождены те идеи, которые Декарт считает простыми или абсолютными. Пока я не буду разяснять эти

два термина — «простое» и «абсолютное». Нам сейчас важно другое — что различение тела и души, или материи и мысли, начинается с осознания того фак-

==146

та, что среди первичных и независимых понятий физического описания содержится независимое понятие сознания.

Но с этим понятием нужно обращаться очень осторожно, поскольку, будучи чувствующими и сознающими существами, мы всегда рискуем *наглядно* реализовывать наши представления о сознании. Например, наши представления о сознании мы наглядно реализуем через структуру «я» — эмпирического или психологического, в силу чего и декартовское утверждение о сознании можно понять как относящееся к тому, что мы, реализовав в сознании наглядно, понимаем под субъективностью. Когда я говорю, что понятие субъективности является одним из первичных понятий в физике, то могут возникнуть недоразумения, если мы попытаемся представить себе это, в меру своей способности представлять, т.е. в меру требования наглядности. Декарт же предупреждает, и я за ним повторяю, что в том, что касается понимания не только мира, но и себя самого, нужно отучаться от привычки наглядного представления. И за этим предупреждением стоит одна забавная вещь. Ведь если есть некоторое трансцендентальное сознание и оно лежит в основе физического описания, то я тем самым накладываю ограничения не только на то, что можно сказать в физике о мире, но и на то, что можно сказать в психологии о сознании. Следовательно, то, что мы называем единством сознания, единством «я» в качестве наглядной модели, задается законом, а не субъектом. Ибо не субъект составляет, изобретает или komponует то единство, которое в трансцендентальной философии Декарта и Канта называется единством сознания. Это единство, которое мы называем структурой сознания, дается законом, а не изобретается субъектом, когда он объединяет свой внутренний психологический мир во что-то целое. В письме к Арно Декарт пишет: «Если мыслящее существо составляет суть духа, то я, говоря так, имею в виду не тот или иной акт мысли. Ведь когда мы говорим о том или ином акте мысли и предполагаем, что дух, совершающий эти акты, в самом себе имеет силу или возможность различать их, то отсюда еще не следует, что он может выбирать — быть ему или не быть вещью, которая мыслит». (То есть он не может

==147

выбрать, мыслить ему или не мыслить. — М.М.) «Точно так же от самого пламени как от действующей причины зависит, протянуться ему в одну сторону или в другую (представьте себе колеблющееся пламя. — М.М.); пламя не может выбирать, быть ему вещью протяженной или не быть».

Итак, мы теперь понимаем: то, что Декарт называет «естеством» или «природой», выбирать нельзя. Кстати, именно в этой связи он и делает тот вывод, который я уже цитировал. Он пишет Арно, что мы не можем выбирать (а то, что мы не можем выбирать, и есть естество), и далее говорит, что под мыслью имеется в виду не какая-то универсалия, охватывающая различные модусы или виды мысли, но *партикулярное естество*, которое содержит в себе все виды, так же как протяжение есть естество (т.е. опять-таки не абстракция, не универсалия), включающее в себя все виды протяжения. Следовательно, там, где движение (в момент движения), оно будет по прямой линии, хотя реальное движение всегда по кривой. Но для реального движения, скажет Декарт, нужны, как минимум, два пункта и отношение между ними, а в момент движения — прямая. Прямая линия как бы везде есть и везде актуализирована.

Когда совершается акт мысли, подчеркивает Декарт, то в нем нет выбора. Как пламя не выбирает, быть ему протяженным или не быть, так и мысль — в случае протяжения или пространства, которое тоже есть единичное естество. Вот такого рода структура или образование сознания суть содержания того независимого понятия, первичного понятия физического описания мира, о котором я говорил.

Приведу еще одну поясняющую ассоциацию, связанную теперь уже с кантовской теорией пространства, согласно которой пространство идеально, субъективно и т.п.

Имея в виду именно независимость от субъекта некоторых образований сознания, Кант показал, что мы не вправе думать, будто мысли в нашей голове сменяются в последовательности, называемой временем, поскольку время дано первично. Какое бы понятие времени в физике мы ни ввели, его введению, считал он, уже предшествует употребление нами временных средств. Есть время нашего наблюдения, точно так же

==148

как есть пространство чертежа, пространство движения чертящей руки, и мы не можем их выбирать. В этом коротком выражении вся суть эстетики Канта — я имею в виду соответствующий раздел его «Критики

чистого разума».

Но, закрепив этот пункт, мы остаемся все же во власти подозрения: что бы могло означать в таком случае декартовское различие мысли и протяжения, раз оно не означает просто различия в абстракции двух разных свойств наблюдаемых нами событий. Да, в мире есть психические существа и есть тела, и, сравнивая их, мы абстрагируем два свойства: свойство мышления и свойство протяжения, различаем их. Это ли имеется в виду? Учитывая к тому же, что когда у Декарта появляется в этой связи термин «субстанция», то он появляется естественным образом, и мы, в силу привычки к наглядности наших представлений, готовы думать, что это тоже нечто устойчивое, субстратно пребывающее под сменой каких-то своих атрибутов, акциденций и т.д. То есть фактически понятие субстанции мы опять же (невольно) реализуем в виде некоторого наглядного представления, в силу наглядности, повторяю, заложенной в самом нашем языке как таковом. А Декарт предупреждает, что нужно отучаться от привычки мыслишь наглядно. Он говорит, что, когда есть движение, есть прямая. И при этом предупреждает: я не имею в виду, что это движение по прямой возникает мгновенно, я имею в виду, что когда есть движение, то, взятое в момент движения, оно происходит по прямой, и мы не можем о нем думать наглядно. Нет такого предмета или тела, которое называлось бы прямым движением. Точно так же и мысль — субстанция не в наглядном смысле этого слова. Предваряя дальнейшее изложение, я выражу декартовскую мысль (хотя я это еще до конца не пояснил) так.

Поскольку я могу понять естество мысли, только полностью отделив ее от всяких оттенков протяженности, а понять протяженность как естество могу, лишь устранив какой-либо оттенок мысли из этого естества, то это значит, что я имею две, несводимые одна к другой, субстанции. Но не в том смысле, что в мире есть материальная субстанция и еще какая-то таинственная мыслящая субстанция, как мы могли бы об этом

==149

подумать, пытаясь представить себе это наглядно. Повторяю, если можно понять мышление, отделив его от пространства, и ясно понять пространство, отделив его от мышления, то они различны. И должны удерживаться в этом их различии, никогда не смешиваться.

И вот здесь, пересказывая вам Декарта, я оказался фактически в том месте, где и возникла необходимость различения субстанций — «души» и «тела». По поводу такой необходимости Декарт пишет следующее. Тот факт, что «душа, которая нетелесна, может двигать тело, не дается нам никаким рассуждением, никаким сравнением, заимствованным откуда-то, но дается несомненным и очевидным опытом каждого дня; это одна из тех вещей, которая известна нам сама по себе (потому что они есть, так же как мышление, если мы хоть раз в жизни реализовали акт мысли. — М.М.) и которую мы лишь затеняем, когда хотим объяснить другие» *. То есть любое объяснение вещи сводится к тому, что мы ее объясняем с помощью других вещей. Скажем, если я разлагаю предмет на части, значит, я одну часть сравниваю с другой, иначе нет разложения. А Декарт говорит о вещах, которые мы понимаем из них самих, и в этом смысле необъяснимых, поскольку всякое объяснение есть сопоставление одной вещи с другой или другими, более понятными. И здесь он прибегает к такому сравнению. Теперь вслушайтесь, как звучит это сравнение, в нем пульсирует весь мир декартовского освобождения, т.е. декартовской философии, которая есть продукт души, взявшей за свое освобождение, в том числе от пелены самой себя. Сейчас будет ясно, почему я употребляю столь патетические термины. Повторяю, в это сравнение редко вслушиваются, потому что если бы вслушивались, то не было бы того чудовищного вздора, который существует в комментариях по поводу наследия Декарта, и прежде всего вокруг проблемы души и тела, различения двух субстанций, как будто они подобны вот этим двум разным микрофонам, стоящим передо мной на столе.

Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 1308.

[К оглавлению](#)

==150

Итак, Декарт говорит: «Большинство философов верят, что тяжесть камня есть реальное качество, отличное от самого камня, они полагают, что удовлетворительным образом понимают, как это качество может двигать камень в направлении к центру земли, так как они считают, что имеют аналогичный этому очевидный опыт». Вдумаемся; на что намекает Декарт, какой аналогичный опыт он имеет при этом в виду? Что качество тяжести в камне (по аналогии с душой) двигает его к центру земли? Ведь, собственно говоря, мы так это себе и представляем. И нам даже кажется, что физика тоже учит нас этому. То есть некоему антропоморфическому опыту, когда тяжесть мы наделяем материальным, реальным качеством и одновременно приписываем ему как бы возможность знать некую цель и стремиться к ней. А как иначе? Язык наш так устроен. Хотя если вдуматься в эту нелепость, то окажется, что если тяжесть — качество, то оно вовсе не материально. В противном случае, согласно Декарту, мы допускаем смешение субстанций, неясное понимание.

Значит, если я мыслю о чем-то материальном и в это материальное невольно, незаметно допускаю тень мысли, то она (эта тень) уничтожает в моем понятии материального какую-либо ясность и очевидность. «Но я, — продолжает Декарт, — убежден, что такого качества нет в природе и о нем нельзя иметь никакой истинной идеи в человеческом разуме; я считаю, что те, кто думает иначе, просто исходят из бестелесной субстанции (представляют ее как модель. — М.М.), чтобы представить себе, что такое тяжесть (модель антропоморфическую, по мысли Декарта, являющуюся ошибкой воображения, если мы обратим здесь внимание на слова «представить себе». — М.М.), и предполагают, что понять, как душа движет телом, нам не труднее, чем понять, как подобная тяжесть движет камень вниз. И при этом не имеет значения, если они говорят, что эта тяжесть не является субстанцией (а что она — лишь качество. — М.М.); в действительности они понимают ее как субстанцию, как вещество, поскольку верят, что она реальна, и приписывают ей некую силу (очевидно, Божественную) существовать без этого камня. Точно так же (и дальше гениальный ход Декарта. — М.М.) совершенно не имеет значения, что

они верят в ее телесность. Ибо на самом деле, если под телесным мы понимаем какую-нибудь вещь, которая связана с телом, даже если она другой природы, то душа сама может быть названа телесной, в той мере, в какой ей свойственно соединяться с телом. Но если под телесностью мы понимаем что-то, что разделяет природу тела (т.е. принадлежит к тому единичному естеству, о котором я говорил, где нет выбора, быть телом или не быть и быть мыслью или не быть. — М.М.), то тогда тяжесть (в представлении философов, которые не думали и не знают об этом. — М.М.) не более телесна, чем человеческая душа»¹.

Такова отвергаемая Декартом антропоморфическая проекция нашего наглядного представления о мире, когда мы обычно готовы думать, что какое-то качество в нас, скажем, желание двинуть рукой (не сама мысль, а ее качество) движет руку. Тела ведь движутся. Что же их движет? С умным видом физики говорят, что есть сила тела, как реальное качество или тяжесть, и поэтому оно движется к центру земли. Декартовское же различие души и тела служит как раз тому, чтобы рассеять этот антропоморфический туман проекции наших наглядных представлений, которые понятны нам на самих себе. Хотя на самом деле мы не знаем себя, поскольку не оперируем декартовским понятием «я» (чтобы узнать самих себя, мы должны были бы знать себя как мысль о том, кДк мы это знаем). Следовательно, чтобы узнать себя, нужно рассеять этот туман, потому что когда мы говорим, что наша душа движет телом, то пользуемся этим представлением как моделью понимания других (внешних) вещей, а в действительности не знаем, что такое душа, или — что есть мы сами. Повторяю, во-первых, мы должны иметь ясное понятие о том, что мы такое, а это ясно лишь в той мере, в какой устранены какие-либо телесные ассоциации или модельные аналогии; во-вторых, мы должны иметь ясное понятие еще о чем-то, что радикально отличается от первого. В том смысле, что ясность о втором, т.е. о протяжении, мы можем иметь только в той мере, в какой устранены полностью какие-ли-

¹ Ibid., p. 1308-1309.

бо внутренние мысленные тени в вещах. А это именно тени.

И тогда мы имеем знаменитый принцип Декарта: каждый раз нужно заново узнавать то, что, казалось бы, знаешь. Все вводится непрерывно. Пусть я знаю, например (это можно предположить), что такое прямая линия. Но нет, это знание должно всякий раз рождаться заново. Иначе — мы не знаем.

Итак, Декарт был мыслителем, который пытался изгнать из физики теорию субстанциальных форм, т.е. какие-то оккультные качества вещей. Он называл их реальными качествами и формулировал свою мысль так: я считаю, что в мире нет никаких реальных качеств. Потом он скажет (и тем самым впервые введет принцип относительности, но не в физической его формулировке, хотя физическая у него тоже содержится в принципе инерции, а в философской, обобщенной формулировке): то, что мы называем качествами, есть лишь отношения вещей, и только. То есть можно сказать, что соединение тела и души, наглядно известное нам из нашего повседневного опыта, — это для Декарта как бы форма форм. Или — субстанциальная форма субстанциальных форм. Все субстанциальные формы, которые Аристотель или, вернее, средневековая физика предполагали в мире, построены по модели этой формы форм — формы единения души и тела. И представляют собой, следовательно, сплошные антропоморфизмы.

Антропоморфизмом пронизано все в нашем мышлении, в наших невольных мысленных привычках, часто нами не замечаемых настолько, что даже физики, говоря о том, что качества реальны и телесны, одновременно, как показывает Декарт, на деле говорят, что они бестелесны, допуская в них свойства ума, нелепые и неотчетливые. Поэтому, чтобы развеять этот антропоморфический туман, нам и нужно различать душу и тело. Если я ясно понимаю, что такое мысль, устранив из моего понимания любые намеки на протяженность и ее термины, и если я ясно понимаю тело, устранив из понимания какие-либо отсветы или блики мысленных состояний, например, «тяжесть», «реальные качества» и т.п., то я различаю две субстанции. Они радикально отличны одна от другой.

==153

И на этом; если могу понять, только отличив, то тогда различны, — держится вся мысль Декарта.

Следовательно, когда мы употребляем декартовские понятия (так же как в случае с прямой линией, которую мы должны каждый раз определять снова, т.е. в полном **объеме** выполнять акт мысли, иначе где-нибудь допустим ошибку), такие, как «дуализм субстанций», «мыслящая субстанция», «субстанция протяжения» и т.д., мы должны тянуть, восстанавливать, заново рождают декартовский ход мысли, потому что само понятие держится только на движении, на напряженном усилии. Поясняя метафизику Декарта, я говорил, что человек — ничто, а придя в движение, он становится чем-то средним между Богом и ничто или между бытием и ничто и существует только в движении. Если нет движения в понятиях, которыми мы оперируем, то не будет и человека. Человек не дан, а каждый раз рождается заново. В этом и состоит действительный смысл «философии мысли» Декарта, который экзистенциалисты в XX в. только переоткрыли, хотя честь открытия присвоили себе. А на самом деле — это восстановление порванных нитей. Кстати, мы с вами сейчас, в данный момент, в этой аудитории тоже находимся в ситуации восстановления порванных нитей, потому что мы живем в пространстве, которое конституировалось еще в 1918г. известными указами, запрещавшими в том числе и выдачу книг Декарта массовому читателю.

Но давайте все же взглянем пристальнее в декартовское различие души и тела со стороны тела, поскольку со стороны души мы это уже проделали, Я говорил о трансцендентальном сознании и показал, что некоторые понятия сознания являются теми первичными или независимыми понятиями, которыми мы вообще описываем мир. Описываем именно мир, а не сознание. И описываем его как пространственный. Декарт подчеркивал: как *только* пространственный. Он считал, что материя — это пространство, и поэтому в соответствии с духом его философии (и даже с буквой его учения) можно сказать так: ясное понятие материи есть понятие материи только как пространства, т.е. как чего-то протяженного.

==154

Ну, конечно, это противоречит нашей наглядной интуиции, и, более того, как считали и считают многие физики и философы, это противоречит и самому физическому учению о материи. Ведь для нас материальное — это всегда что-то солидное, непроницаемое, тяжелое, а пространство — свойство или форма существования материального. То есть то, что мы называем материей, еще и протяженно, имеет фигуру, которую можно абстрагировать и говорить о пространстве как о месте, которое занимает тело, и т.д. и т.д. Значит, исходя из сказанного, Декарт был неправ?

Но я хочу предупредить, прежде чем двигаться дальше, что Декарт был одним из тех редких мыслителей (а они, слава Богу, были), которые имели силу мыслить ненаглядно. Силу — держать мысль. А держать мысль — значит постоянно, снова и снова возрождать ее. А возрождать нужно, потому что понимаем мы только нашим безобъектным, а не предметным сознанием. Когда безобъектное сознание работает вместе с предметным сознанием, тогда мы что-то понимаем. То есть тогда мы имеем Мысль мыслей (как минимум «две мысли одним разом!»). Если, как я уже сказал, мы ясно понимаем пространство, устранив из него всякую тень мысли, и понимаем мысль, устранив из нее тень протяжения, то тогда мы держим ход мысли в его различности, который нужно все время возрождать, чтобы высказываться. О чем? О протяженных предметах и о рефлекслируемых предметах. Сам ход мысли не имеет объекта, поэтому и нужно его все время держать (это и есть то, что можно назвать безобъектным сознанием). Безобъектное сознание есть условие того, что мы можем понимать то, о чем мы утверждаем в нашем предметном сознании. И нам трудно *это* уловить даже тогда, когда мы говорим об этом, а попробуйте это делать в процессе самого мышления. Когда вы мыслите. Декарт это делал. Он понимал, что, только идя до конца, вопреки всему, вопреки фактической видимости, можно добиться удачи в истине. Например, он полностью отрицал наличие сил, действующих на расстоянии, потому что был последователен в своем ненаглядном мышлении. Он говорил, что если материя такова, как я *это показываю*, то не могут в ней действовать силы на расстоянии, иначе появятся качества,

==155

субстанциальные, оккультные формы. И заплатил за это дорогую цену, так как в это же время рядом возникла физика Ньютона, которая имела большой успех при объяснении и описании физических явлений. А Декарт упорно твердил: субстанциальных форм нет. И действительно их нет, хотя утверждал он это еще в XVII веке. Точно так же, как он проиграл свой бой с Лейбницем (Декарт, правда, не знал, а Лейбниц знал, что он воюет с Декартом). Почему? Потому что у Лейбница была более точная формула, касающаяся закона сохранения движения (для случая соударения тел); в своей динамической физике, в отличие от геометрической физики Декарта, он стремился учитывать внутренние состояния сталкивающихся тел. То есть он явно опирался на батардные, противоестественные, с точки зрения Декарта, понятия, допускающие знание о неких внутренних мыслеподобных состояниях, похожих на состояния сознания. А Декарт утверждал: если я мыслю о физическом мире, то не могу допустить никаких внутренних монадологических или чувствующих состояний в вещах. Сначала Лейбниц выиграл бой, потому что его учение оправдывалось конкретными результатами, а потом физика XX в. показала, что в умозрительном плане был прав все же Декарт. Но он был прав, повторяю, не в XX в., а в XVII. И каково же было *тогда*, вопреки фактам, быть правым? Он говорил: если я уступлю фактам, то перестану мыслить. Разрушится весь ход моей мысли, а ход нужно держать, чтобы мыслить не наглядно.

В дальнейшем я еще вернусь к этим странным декартовским определениям мышления: научного, объективного, рационального. Сейчас же, чтобы было более ясным это мое отступление, скажу следующее о рациональной мысли у Декарта. Что такое «рацио» в этимологическом смысле слова? Это пропорция, соотношение между чем-то и чем-то. Хотя когда мы говорим «рациональное» («рациональное поведение», «рациональная система»), то имеем в виду, конечно, нечто другое. Но путь к этому другому лежит все-таки через расшифровку этого слова. Потому что рациональная структура или рациональная мысль, согласно Декарту, это *среднее* между тем, что не поддается никакому наглядному выражению или невыразимо вообще (без-

==156

объектная мысль), и тем, что поддается выражению и наглядной реализации. Иными словами, среднее (и его нужно держать) между безобъектной и объектной, предметной мыслью и есть рации. И Декарт держал его даже вопреки фактам своего времени. А наша современная мысль — комментаторов, историков — всеядна. Мы невольно хотим объединить время Декарта с сегодняшним днем, и нам обидно, что он не предусмотрел и то, и это, и пятое, и десятое. Скажем, судя по работам Декарта, ему было известно исчисление бесконечно малых, фактически он его открыл. Из его писем видно, что он понимал свойства некоторых кривых, называемых трансцендентными, применение которых к тангенсу дает формулу, содержащую начатки дифференциального и интегрального исчислений. Но он не использовал эти кривые в своей геометрии. И теперь историки математики говорят, что он ошибался. Да, ретроспективно, с точки зрения сегодняшнего математического анализа, в котором многое уже осмыслено и есть соответствующие понятия, он ошибался. Но исторически математический анализ существовал ведь сначала в совершенно невыразимой форме, с допущением каких-то бесконечно малых якобы реальных, а в действительности таинственных вещей в мире, чего и не принимал Декарт.

Представим себе три точки A , B , C , лежащие на одной линии. Мысль Декарта шла от A через B к C . И лишь потом была открыта точка B' , лежащая в стороне от линии A , B , C . Так вот, Декарт допускал в свою геометрию только алгебраические кривые и не допускал так называемые трансцендентные кривые, которые как раз и являются тем, что питает математический анализ, т.е. дифференциальное и интегральное исчисления. Если мы решили, что точка B' находится на трансцендентной кривой, то понятно, почему Декарт не рассматривал эти кривые; ему нужно было прийти к точке C , а через B' это сделать нельзя — таков закон мысли. Через B' повторяю, к C не придешь. Почему? Потому что Декарт шел в своей геометрии только к таким результатам, когда можно было непрерывно, по каждой точке, проследить предмет, относительно которого выводится формула. То есть чтобы мысль не прерывалась темными местами или по-

==157

нятиями, которые не порождаются движением самой мысли. А трансцендентные кривые в то время строились так, что непрерывно это проследить было нельзя, и для Декарта они были неясными, непрозрачными. Если бы он их принял, то не пришел бы к своим результатам. А теперь мы имеем его результаты, и они обратимы, т.е. мы можем соединить B и B' на другой базе, A реальная мысль необратима; если с захватом именно B идешь к C , то невозможно одновременно мыслить и допускать B' , которое нарушает это движение, сбивает его. Поэтому бессмысленно говорить, что Декарту не хватило сообразительности, что он не сделал то-то и то-то. Он принципиально этого не делал. Принцип неделания чего-то в истории науки всегда, мне кажется, интереснее, всегда богаче частного факта, что, например, кто-то что-то не сделал. Но вернемся к сути.

Я говорил, что различие мысли и материи есть способ мыслить таким образом, чтобы не попасть в плен майи и обмана, который индуцируется в нас нашим наглядным, повседневным опытом. В физике нет места такому опыту. Или, как сказал бы Декарт, нет места воображению, представлению. Воображение здесь понимается мной и в кантовском, и в декартовском смысле как способность представлять наглядно модельность нашего мышления. Так что же все-таки имеет в виду Декарт, и почему он приходит к такой странной, шокирующей нас формулировке, что и вызвало мое столь длинное отступление, когда заявляет, что материя есть только пространство? Напомню вам определение трансцендентального сознания, повернув его несколько иначе. Трансцендентальное сознание — это сознание субъекта, который может быть нами реконструирован в качестве конечного и окончательного источника всех тех знаний, которыми он обладает. То есть тезис декартовского рационализма (или, что то же самое, трансцендентализма) сводится к тому, что знанием считается только то знание, которое порождается субъектом. На первый взгляд это кажется банальностью, но в действительности это очень важный к совсем не банальный пункт. В третьей формулировке это станет яснее: рациональным

является то, в чем нет ничего из того, что могло бы быть порождено в результате вторжения какого-либо другого (внешнего) цело-

==158

го. Допустим, что вы в силу каких-то процессов, случившихся в *вашем* сознании, поставили передо мной стакан, который вошел в поле *моего* сознания. И если я о нем что-то выскажу, то мое высказывание о том, что я его воспринял, будет порождено не мной, поскольку я не могу установить те мотивы (я могу о них только догадываться), которые, зародившись в вас, привели к появлению его в моем поле фактов. Все мои утверждения о стакане будут неконтролируемы, потому что в них будет содержаться нечто, что порождено, повторяю, не мной, т.е. не на основе моей апперцепции. Значит, субъект трансцендентального сознания может принять только такое знание, относительно которого показано, что он — конечный и единственный его источник.

А теперь, основываясь на таком понимании рационального, обратим внимание на следующий весьма характерный и не только странностями времени объяснимый вопрос, который постоянно мучил Декарта и от которого он освобождался: не являются ли наши мысли продуктом чьего-то наваждения? Не водит ли нас злой гений? Ведь нужно доказать, что такого злого гения нет.

Так вот, вся параферналия трансцендентального сознания и строится на этом: на доказательстве рационального как такового, которое не имеет внутри себя ничего, что порождалось бы другим целым. В античной философии, у Аристотеля, это выражалось, в частности, в идее топоса. Топоса вопроса или топоса проблемы, когда в то, о чем говорится, скажем в явление А, не должно допускаться никакое другое целое. Если оно допускается, то это — не топос. Не топос нашей проблемы, у Аристотеля это называлось топосом, а в новой философии появилось понятие рациональности или трансцендентального субъекта. Но как бы то ни было, на этом понимании, что рациональна только та мысль, у которой есть свой топос, и возникло определение пространства. Например, из точки А мы смотрим на какое-то тело, имеющее определенную фигуру, и со всех частей этого тела собрана информация, поступающая в точку А. формирующая некоторое представление А. В какой мере мы можем сказать что-либо объективное о самом теле? Очевидно, ровно в той ме-

==159

ре, в какой оно «вывернулось наружу», т.е. артикулировано вне самого себя, и в нем нет ничего, что не было бы артикулировано, какой-то другой, самостоятельной инстанции. А что может быть этой самостоятельной инстанцией по сравнению с внешней полной артикулированностью? Только мысль. Нам известны только два атрибута или, как говорил Декарт, две субстанции (их может быть много, но человеку известны только две): или мысль, или протяжение. И что будет здесь отличным от протяжения, от внешней артикуляции предмета? Внутренние мыслеподобные состояния, душа. Если у предмета (или тела) есть душа, то это явно такое целое, которое может (и будет) «подсовывать» мне свои проявления, т.е. вместо чего-то одного показывать мне что-то другое. Причем показывать или «водить меня за нос» настолько систематически, что я поверю в это. Мне будет казаться, что я наблюдаю мир, а в действительности за этим будет стоять «злой гений».

Следовательно, лишь допущение в материи пространства или сведение ее к пространству способно устранить или избавить нас от злого гения. В этом смысле пространство есть не какое-то физическое

явление, а *условие нашего знания*. Вот почему Декарт говорил, что между вещью и пространством нет никакого отличия. В этой его формуле упакован или заключен весь трансцендентальный аппарат обоснования возможностей нашего знания. Понятие пространства есть понятие, указывающее на условия нашего знания, вещи как вещи. Потому что, если не «пространство», то такого условия нет, значит, там (в материи) действительно находится какая-то инстанция, которая индуцирует во мне мои мысли. Как нет и *материального* тела, потому что последнее, по Декарту, появляется в мире лишь после того, как доказано, что то, что мы воспринимаем нашими органами чувств, и есть тела. Этим утверждением Декарт обосновывает сам принцип опытной науки, опытного, эмпирического естествознания. А то, что такое обоснование составляет проблему, очевидно. Я могу это показать.

Нарисуем некие материальные объекты или вещи и представим себе, что весь мир состоит только из них. Почему бы нет? Вот, скажем, прочерченные на доске

[К оглавлению](#)

[==160](#)

мелом линии или, как сказал бы Декарт, следы человека, оставленные на песке. Мы не видим человека, мы видим следы, материальные конфигурации. Что это за конфигурации? Это знаки, за которыми стоят мысли. Знаки в поле вашего зрения, которые мною нарисованы, потому что я хочу что-то вам сообщить, и поэтому вы не имеете права исследовать *их* как тела. То есть мир не состоит из такого рода конфигураций. Разве знаки существуют как материальные тела? Что это за существование, если я могу, по договоренности или без оной, перевернуть знак A на A' или вообще перестроить все знаки? Вы же не можете такой мир исследовать и понимать. Можно воспринимать сообщение, но невозможно исследовать и изучать предмет, из которого состоит знак. Вся средневековая культура была построена, между прочим, как раз на таком принципе, что все передаваемые или сообщаемые нами (и вообще всем живым) предметные ситуации и знаковые оранжировки — не предмет опытного исследования, потому что конфигурация как знак может проявиться (так или иначе) помимо пространственных и временных ограничений. Если есть субстанциальная форма, то она проявляется в любом месте пространства и времени. Мы можем лишь расшифровывать проявления и знаки Божьей воли. Предметные ситуации лишь кажутся предметными, а на самом деле они имеют смысл, реализующий некий замысел.

В «*Метафизических размышлениях*» Декарт все время стремится доказать (при этом вместо знаков у него фигурируют шляпы: раз я вижу движущуюся шляпу, значит, идет человек), что то, что я воспринимаю, есть только тела (а не знаки), и тогда это предмет опытного исследования. То есть за пространственными артикуляциями ничего другого нет, а раз нет, следовательно, можно строить знание. Значит, тела суть только протяжение.

Один мой знакомый, живущий сейчас в США, придумал модель, правда, он придумал ее для других целей, занимаясь проблемой рефлексивных игр, но она имеет прямое отношение и к теме нашего разговора, к тому, о чем я говорю. Модель следующая: два черных ящика «угадывают» состояние друг Друга (что задумал противник). Это и есть рефлексивная игра. (Ведь наша

[==161](#)

жизнь сводится фактически именно к этому, но жизнь не тела, а сознательных и чувствующих существ, способных или умеющих разгадывать шифры.) Так вот, он придумал для этих целей прекрасную модель, которую я могу использовать для пояснения проблемы рациональности. Он брал фишки домино, которые имеют цифры с двух сторон, и рассуждал так. На невидимой нам стороне домино цифры расположены упорядоченно: один, два, три, четыре и т.д. Здесь есть правила счета, известные тому, к кому они повернуты. А нам видна сторона, где нет никаких правил, здесь цифры расположены в беспорядке. Мы не можем в них разобраться. Но представим себе, что хаотические для нас перемещения фишек домино повторяются определенное число раз, и мы в этом хаосе начинаем улавливать регулярность и даже сможем вывести какой-то закон (как в примере со стаканом). Закон, который (как и в случае стакана) не будет иметь, однако, трансцендентального основания. Он будет нам индуцирован. Топос в данном случае окажется на другой стороне фишек.

Следовательно, работа ученого всегда связана с предположением, которое высказал Эйнштейн, имея в виду эту же проблему; нужно верить в то, что Бог изощрен, но не коварен. Декарт понимал, что на одной только идее регулярности, т.е. на идее непрерывно повторяющегося однородного опыта, не может быть основано объективное знание. В принципе, считал Декарт, допустимо систематическое сновидение, которое имеет свою регулярность. А ситуация топоса не такова. Если предмет не имеет внутреннего, т.е. вывернут наружу, артикулирован, то он объективно познаваем. А что такое вывернутость наружу? Это — протяжение. И физика Декарта есть физика взаимных пространственных расположений, а не предположений относительно существования каких-то внутренних сил. Действующие предметы должны расположиться, и их расположение и есть объяснение эффекта. А «силы» исключены, потому что по их поводу нельзя иметь ясного понимания.

Приведу пример из полемики Гоббса и Декарта. Гоббс, будучи материалистом, рассуждал примерно так; вполне вероятно (и так оно, видимо, и есть), что то, что в нашей голове происходит в виде движения

==162

мысли, есть движение в нашем теле. Просто мы этого не видим и не знаем. А в действительности происходит движение каких-то частиц нашего тела, которое выражается в сцеплении тех или иных мыслей в нашей голове. Декарт же возражал и говорил: невозможно! Невозможно по той причине, что тогда мы не имеем дистинктного представления. А дистинктно то, что понятно из самого себя, для понимания чего нам не нужно прибегать к другим примерам. Вы говорите: движение произошло... Но движением «каких-то частиц» нельзя объяснить не только мысль, но и наши чувственные, осознанные состояния. Например, чувство боли. Вы испытали боль, но откуда она, с чем она связана? С душой или телом? Объяснить чувство боли можно лишь, взяв его в осознаваемой части, которая поддается ясному и отчетливому представлению. А если вы хотите объяснить ее еще и чем-то, происшедшим в теле, то вы смешиваете два разных объяснения и затемняете и то, и другое. Если я начинаю рассуждать о телесном, то у меня нет возможности, говорит Декарт, получить дистинктное представление. Ведь я могу, например, неправильно локализовать источник боли. Оставаясь несомненной в своей переживаемой части, она может быть локализована при этом совсем в другом месте, чем я думаю. Почему? Да потому что понятно лишь то, что я могу представить из самого себя.

Мы можем до конца эксплицировать состояние боли или, например, голода, которое как явление сознания тоже не имеет никакого отношения к сокращению желудка. То, что чувство голода как осознаваемое чувство живет в мире нашей психики, никакого отношения не имеет к желудочным сокращениям, в том смысле, что не объяснимо ими, говорил Декарт. Желудочные сокращения я могу анализировать, строя пространственную конфигурацию движения мышц, которая и есть одновременно конфигурация сознательной жизни, когда мною руководит, чувство голода. Нельзя выходить за рамки сознания при его описании; нужно найти в нем простые и абсолютные *естества*, а для тела

«существуют» совсем другие естества. Так же как Запад есть Запад, а Восток есть Восток, так есть и тело, и душа, и вместе им не сойтись. Более того, здесь Действует трансцендентальное правило, которое я

==163

сформулировал бы так: можно иметь ясные и объективные понятия лишь о таких предметах в мышлении, когда одновременно (вместе с этими предметами) нам дана и нами осознана, доведена до сознания схема их данности нашему сознанию. То есть, другими словами, мы познаем лишь те предметы, относительно которых

мы одновременно сознаем тот способ, каким они нам даются.

Таким образом, когда мы мыслим о предметах (любых), то схемой нашего сознания является пространство или пространственность предмета, но мы можем познавали предмет только тогда, когда одновременно с познанием его содержания держим в сознании схему его данности, т.е. в данном случае — пространство, Лишь такие предметы мы познаем и понимаем *рационально*. Это и есть, согласно Декарту, определение того, что такое ясные понятия. Во французском языке ясность — это один термин, а отчетливость — другой. Отчетливое — значит, дистинктное. Например, чувство голода, в той мере, в какой я беру его как осознанное и не вношу в пространство, есть дистинктное чувство.

==164

[00.htm - глава09](#)

Размышление восьмое

Итак, мы убедились, что Декарт в своей философии, как на рычаг, опирался на феномен осознания, им эксплицированный и осмысленный, и через это вышел к некоторой онтологии. Нет и не может быть никакой онтологии без феномена осознания; без него мы вообще не могли бы к ней выйти и оставались бы в рамках того, что просто как люди наблюдали бы антропологически, психологически, гносеологически или культурно-исторически, так ничего и не узнав о нашем включении в космическое целое, о себе и своей эволюции в нем, о трансчеловеческих константах и связностях (ограничениях) жизни сознания. В том срезе или измерении, в которое мы попадаем через осмысляемый нами на себе (в архимедовой точке!) феномен осознания, самоактивности, и появляется впервые возможная онтологическая проблематика и возможная онтологическая позиция человека.

Но в этом феномене остается неразъясненной еще одна сторона, которая до сих пор у нас лишь мелькала. Мы видели, какую роль феномен играет в построении различения субстанций (телесной и мыслительной) в качестве *метода мысли*, но еще не обобщили, не эксплицировали то место, какое занимает здесь другое открытие Декарта (открытие, конечно, в условном смысле слова, потому что в строгом смысле в философии нет открытий — в ней открывается лишь то, что я назвал бы аргументами — «текстами текстов», тропами мысли в синтаксически-стилистическом смысле слова, ^a вся система бытийных, онтологических и других на "Ряжений, «написаний» или «текстов» сознания, которая стоит за фонтанированием аргументов и мыслительных троп у отдельных лиц, не открывается, она

всегда есть, была и будет, пока есть чувствующие, сознающие существа). То есть я хочу сказать, учитывая эту условность, что в феномене осознания и его экспликации Декартом содержится также и открытие им места «я» — как единичности, как факта существования. Это другая, очень важная сторона копило, о которой пока мы не говорили. Попытаемся теперь в этом разобраться.

Значит, мы понимаем, что та процедура, которую проделал Декарт, превращая различие мысли и материи в метод мысли, совершается в виде некоего прохождения экранов. Один экран, который нужно пройти, чтобы к чему-то выйти, вы уже знаете, хотя я и не называл его. Назовем его экраном сращения динамического чувства сознания с объектом сознания или с предметом сознания. Это разъяснение Декарта фигурирует, в частности, и в уже приводившейся цитате, и, кажется, в ответе на шестое возражение по поводу «Метафизических размышлений», где он строит свою речь так: «я думал», «мне казалось», «я предполагал», «мне навязывалось представление». Какое именно представление? Что я, как чувствующее, сознающее существо, сознаю силы, действующие во мне, и предполагаю одновременно наличие этих сил в мире. Что если есть что-то, что мною движет (а я на своем опыте знаю, что именно душа движет), то и в предметах, в мире, если в нем что-то происходит, тоже есть какие-то силы, какие-то агенты, которые движут. А на самом деле — это экран, который загораживает нас от мира. И декартовская процедура направлена на то, чтобы раздвинуть его и расцепить то, что в действительности является просто сращением динамического чувства сознания с наблюдаемым или воспринимаемым событием или предметом в мире. В мире нет качеств и сил как условия понимания его. Конечно, шары сталкиваются и блохи прыгают в мире. Но если мы хотим понять это, то не должны наделять сталкивающиеся шары той силой, которая является фактически проекцией сращения динамического чувства сознания с движущимся объектом. Кстати говоря, здесь на новом уровне, в новых словах, без каких-либо исторических ссылок воспроизводится стандартная древняя процедура мысли, которая была проделана еще в античности.

След этой проблемы экрана, прохождения его, чтобы заглянуть в реальность, фигурирует, например, у Аристотеля, когда он рассказывает о Демокрите в связи с проблемой сна. Я вам говорил, что рассуждение о сне у Декарта — не просто красивый оборот речи, а совершенно реальная и экзистенциально переживаемая проблема «сновидения в мире», вождения нас кем-то и последующего «освобождения», просыпания. Так вот, Аристотель, поясняя Демокрита (эти пояснения обрывочны), пишет, имея в виду, в сущности, этот же феномен сращения, что сон и просыпание являются феноменом, в котором объект, т.е. причина, которая нас разбудила, и сам факт пробуждения совпадают с сознанием просыпания. Мы не можем расцепить сознание того, что мы проснулись, и то, что нас разбудило. Вслед за Демокритом, Аристотель уподобляет это тому, как мы наблюдаем мир, когда не видим причин, почему произвольное движение сознания становится или является причиной события. Причин мы не видим в силу их малости, бесконечно малого. А можем увидеть (и в этом состоял пафос античной мысли), если растянем слипшийся момент динамического чувства сознания с объектом в некий интервал или окно, в которое сможем заглянуть. И тогда, например, увидим атомы.

Но есть еще и второй экран — это совмещение себя с самим собой в некоторой длительности во времени, в последовательности, в которой что-то невозстановимо теряется в нас самих. Ведь что такое время, если дать ему самое примитивное, хотя и интуитивно простое и ясное определение? Время — это

отличие предмета от самого себя. А пространство? Это отличие Предмета от другого предмета без введения различий — каковы предметы, какие у них стороны и т.д. Различение в пространстве есть различение одного предмета от другого. И если мы себя различаем в пространстве, то тогда в себе же различаем и разные Предметы. А отличие себя от самого себя есть время. Но мы совмещаем себя с самими собой различными в предположении, что есть некий предмет, в данном случае «я», длящийся во времени (где время есть изменение этого предмета). Для Декарта это — экран видимо"пи. И он отказывается от навязываемого этим экра-

==167

ном предположения, что якобы существуют некие устойчивые предметы или устойчивая субстанция, которая длится во времени, потому что отождествление все время сохраняется на фоне невозстановимого, утрачиваемого отличия, которое и есть время. Декарт же хочет расцепить и *это совмещение* себя с самим собой как отличного от себя в момент времени. Если расцепить, то тогда можно будет во что-то заглянуть. Поскольку заглянуть, повторяю, нам мешает содержащееся в этом совмещении предположение о некоторых устойчивых субстанциях (телах, предметах и т.д.), которые пребывают как устойчивый субстрат своих собственных свойств, и в том числе своих собственных изменений.

Декарту для такого расщепления служит его теория дискретности времени: моменты времени, как я уже говорил, не вытекают один из другого. Кстати, позднее эта теория дискретности времени, не математического, а содержательного, стала существенной проблемой, прежде всего в английском эмпиризме. Вся критика Юмом понятия причинности, в общем-то, основывалась на факте отсутствия необходимой связи между моментами последовательности. То есть сам факт наблюдения последовательности не является достаточным основанием для заключения о наличии причинной связи. Следовательно, поскольку временные интервалы создают иллюзию, не имеющую достаточного основания, иллюзию длительности во времени некоторых устойчивых предметов, и лишь при допущении этой иллюзии возможно видимое обоснование необходимых причинных связей в мире, постольку для Декарта проблема расщепления интервалов как раз и превращается в поиск возможности основания необходимых связей в мире (сцеплений, связок, описываемых законом). Это первый костыль или первая отправная точка для нашего дальнейшего рассуждения. Для большей ясности ее можно сформулировать следующим образом: в этом расщеплении Декарт хочет найти незаместимое место «я» в мире, которое потом было бы участником необходимых связей вещей в нем и без указания на которое вообще было бы нельзя обосновать возможность этих связей.

==168

Второй костыль — более сложный, хотя сказать о нем можно коротко, просто потому, что речь здесь идет о невыразимом, которое должно просто *быть*. Вспомните определение рации: рацию есть среднее между ничто и бытием, или между тем, что выразимо, наглядно, указуемо, и тем, что невыразимо, ненаглядно, неуказуемо. Декарт считает, что носителем, держателем ненаглядного, пропорцией между невыразимым и выразимым может быть только живое — в силу факта своего существования. Каждый раз только *живое* есть носитель этой пропорции, этого рации.

Значит, теперь мы можем двигаться дальше, опираясь, в сущности, на чисто филологическое сопоставление, хотя, видимо, и не совсем корректное. Но мне кажется, что за филологическим

совпадением в данном случае стоит существенный ход мысли (который невольно выразился в этом совпадении), поскольку метод пропорции означает фактически отыскание среднего термина силлогизма. Для Аристотеля это было решающей проблемой: умное видение, полагал он, — это прежде всего задача установить среднее, а оно не дано силлогистически; надо найти его, и тогда возможно научное доказательство.

Человек, согласно Декарту, есть среднее между бытием и ничто. То есть не случайно снова именно в определении человека появляется это словечко, которое использовалось ранее (в частности, Аристотелем) для разрешения проблематики силлогизма. Причем использовалось для обозначения главной проблемы всей теории пропорции. А тут вдруг Декарт называет «средним» — человека. Или, в другой связи, он называет человека метафизической материей. По философии Декарта, человек не существует — до того, как он вместе с законами мира не определился в мире. То есть то, что мы называем человеком, и то, что мы называем Богом, с другой стороны, — движение. Я уже говорил об этом. Здесь слово «движение» употреблено без физических ассоциаций, потому что Декарт одновременно утверждал, что физическое движение бывает только в пространстве. В мире нет человека-предмета, а есть метафизическая материя, состоящая из движечия. Даже эмпирические наблюдения, совершаемые Реальным эмпирическим человеком, мы можем при-

==169

влекать к обоснованию каких-либо мыслей или идей, законов мира в том случае, если сможем показать, что они кристаллизовались на стороне субъекта вместе с законом, который «выпал в осадок» на стороне мира. Просто по той причине, что у нас нет другого естественного света, согласно фундаментальному закону Декартовой философии, который бы позволял нам обсуждать проблему истинности или ложности применительно к естественному свету разума. Так же как у нас нет третьего глаза, чтобы извне смотреть на то видение, которое содержится, например, в гештальте. Два профиля, границы которых образуют вазу, — типичный пример гештальта. Если я увидел два профиля, то внутри этого видения нет «третьего», чтобы обосновать, что это именно два профиля. Или я вижу два профиля, или — вижу вазу. Это обособленные миры, и их невозможно соотносить друг с другом.

Нарисуем круг, наложенный на другие круги и линии, и допустим, что кто-то, увидевший этот рисунок, увидел в нем мексиканца на велосипеде. Так вот, в этой ситуации определен и обоснован не только тот факт, что это мексиканец на велосипеде, но определен и человек, видящий мексиканца на велосипеде. Этот человек вводится в теорию как элемент ее обоснования. Эмпирические наблюдения — участники теории, участники познания.

Итак, человек у нас всегда — метафизическая материя, в которой мы заранее не предполагаем никаких способностей и свойств, на которые могли бы сослаться как на предшествующие, предсуществующие актам познания мира или актам коллапса. (Используем эту метафору.) Если мир сколлапсировал, то внутри него не могут возникнуть вопросы сопоставления. Тогда мы должны умудриться увидеть человека как познающего субъекта, как метафизическую материю, как среднее. Определение человека — это нахождение среднего; когитальная процедура *ego cogito* направлена на то, чтобы установить место человека, его незаместимое существование, Что это значит? Это значит, что человек, взятый как среднее, как метафизическая материя, как раз и несет то понимание, которое есть рацию между высказываемым и не поддающимся высказыванию, выразимым и невыразимым; только живое самим

[К оглавлению](#)

==170

фактом своего существования может нести не наглядное понимание. Поэтому в философии Декарта через все проходит тема (в музыкальном смысле этого слова) постоянного возрождения «я»: все время на волне усилия должен держаться акт мысли, в полном его виде, со всеми предпосылками, элементами и составными частями. Нельзя, например, оставить основание и брать лишь заключение в предположении, что это основание само собой разумеется и может существовать, не возобновляясь в каждый последующий момент. Растягивая два момента времени, Декарт помещает между ними метафизическую материю (здесь дление — экран) как условие того, что в следующий момент времени может замкнуться какая-то связь, которая является необходимой.

Тем самым я даю еще одно определение «среднего» — человека как когитального субъекта: он является участником или частью того, что я называл метафизическим апостериори. Апостериори, но — метафизическое. Вспомним, мы уже установили, что закон определяется только на втором шаге. Кстати, это понимал и Лейбниц, в чьей формулировке я и приведу этот принцип, хотя Лейбниц рассматривал его отдельно от теории сознания и иногда, к сожалению, не пользовался аппаратом *когито*. Он говорил так, и позднее математики, как и физики, ссылались на это в связи с проблемой различения *правого* и *левого* (существует такая проблема), не принимая этого различия в качестве независимого и исходного пункта анализа. Допустим, говорил Лейбниц, что Бог создал мир, в котором была бы только одна рука — правая или левая. Можно ли после этого рассуждать о нашем мире? Ведь Бог изменил план мира, а изменение фактически означает миротворение. (Кстати говоря, Декарт вводит физическое понятие закона, основываясь на том же; что, где бы ни находились части материи и из каких бы точек ни начиналось движение, в мире возможно только такое изменение — само случание которого и есть закон, — когда они расположатся так, а не иначе.)

Так вот, по Лейбницу, Бог изменил (или создал) план мира на втором шаге, и когда создал, тогда лишь есть мир (или план мира), о котором можно что-то говорить. То есть мир появляется только на втором шаге,

==171

и Декарт был одним из первых рационалистов, который, «обосновывая возможность появления законов в мире и возможность говорить о них творчески, тем самым наложил на законы разума ограничения эмпирических соображений. Второй шаг, зазор между двумя шагами, есть эмпирия, эмпирический шаг. Какое-то движение было, и после него определились законы, говорят Лейбниц и Декарт. Но — это законы, а не эмпирия! Поэтому я и употребляю термин «метафизическое апостериори».

У Декарта раздвижка второго экрана, совмещения во времени, сращения, состоит в попытке ввести именно человека — как среднее — в метафизическое апостериори. Получается, что каждый раз должно заново, как бы впервые, рождаться условие наблюдения, состояние наблюдения, непредданное организацией сознающего и чувствующего существа. И в то же время, когда оно рождается, оно есть не заместимая ничем часть метафизического апостериори или законосообразного устройства мира, о котором мы можем говорить в терминах необходимости или необходимых связей. Декарт в так называемом синтетическом изложении своих «Метафизических размышлений» (в конце ответа на второе возражение) дает такую теорему: человек свободно творит то, что является необходимым, что неизбежно, что не может быть иначе. Здесь есть, конечно, противоречие в терминах. Но я уже говорил, на чем основано и почему возможно такое противоречие в образе мысли Декарта и вообще в каком-либо человеческом образе мысли. Оно возникает в связи с проблемой «рацио». Ведь и в этом случае нужно держать одновременно мысль о том, что мы свободно делаем и что необходимо. Что не может быть иначе. А кто это может держать? Только — и здесь я возвращаюсь к копило — «я», как живое существо; держать фактом своего существования в качестве «я».

Обычно, когда мы говорим о бытии, о существовании, мы всегда оперируем аргументами содержания — нечто существует или бытийствует по содержанию. Но в философии Декарта (и в этом я вижу продолжение им традиции античной философии) речь идет о том, что *есть* или *нет*. То есть существование рассматривается и доказывается только по факту *есть*, — это нужно

==172

уловить. Помните, я говорил о принципе индивидуации у Декарта, что есть в мире место, оставленное пустым, когда законы недоопределены, и они определяются, когда это место занимается, когда есть индивидуация, и существование выступает как единичность. К содержанию существования (или бытия) мы можем применять термины общего, но если мы берем бытие как акт, который или есть, или нет, то берем его как единичность. Как незаместимый акт жизни. По содержанию жизнь можно как угодно анализировать, но нужно быть живым. Что-то производится только тем фактом, что мы живы. Не содержанием нашей жизни, а фактом, что мы именно живые, а не мертвые. Именно этот элемент вводит Декарт в качестве «среднего» или держателя понимания в метафизическое апостериори. Это и значит сказать: я существую. Хотя здесь явная тавтология, конечно. Ибо зачем, говоря что-то о чем-то, говорить еще, что это есть? Что мы обозначаем этим словом? Оно бессмысленно — просто словосвязка, не имеющее в языке никакого содержательного значения. И выходит, из-за случайности того, что в индоевропейских языках есть такая словесная копула, мы должны строить целую метафизику или философию? Так ли? Нет, не об этом речь. Декарт имеет в виду другое — саму возможность сказать «есть» (в данном случае: «я есть»). А она может быть или не быть, даже если это крик, или, например, жест, или просто выражение лица без слов. Если нет этого «есть», то это тоже акт-состояние бытия («само», не своим содержанием или тем, что мы могли бы в последнем увидеть на уровне знания и обозначить словом). Поскольку речь идет о внезапной, мгновенной и словесно неуловимой мобилизации сил всего человеческого существа. Так это «есть» пояснял, например, Поль Валери в своем выступлении, посвященном Декарту, на Всемирном философском конгрессе в Париже в 1937 году.

Все это в том же контексте, что и гамлетовское

«быть или не быть?».

Какие последствия имеет тот факт, что «я есть» или «меня нет»? То есть образовалось ли из меня «среднее», которое может войти в метафизическое апостериори и сцепить моменты жизненного времени так,

==173

чтобы впереди возникла необходимая связь, а она должна возникать именно впереди. Например, искомая мысль, которая все вдруг ставит на свое место, или эмпирический выбор понятия, ретроактивно кристаллизующий закон, так, что мы можем сказать, что именно *A* есть причина *B*. И это должно происходить на основе чего-то, ибо все — в настоящем. И из обычной временной последовательности, из наблюдений, которые накапливаются с чудовищной скоростью, не вытекает по одной простой причине: в следующий момент времени меня может и не быть. Мысль Декарта все время движется в таком режиме: если я буду удостоен чести существовать в следующий момент времени... Образ смерти есть напоминание, указание именно на такую жизненную разделенность временного процесса, указание на то, что если что-то случается и держится во времени, то для этого должны быть какие-то другие основания, чем сам временной поток.

Каковы же в таком случае последствия этого «я есть», «реализовано моей мыслью» для нашей проблемы познания? Они таковы, что декартовский принцип эмпирической достоверности имеет для нас по крайней мере (и мы понимаем теперь это) необычный наблюдательный смысл.

Обычно мы понимаем эмпирическую достоверность чисто рассудочно, менталистски: вот перед нами находятся какие-то предметы, о которых мы высказываемся или делаем какие-то утверждения, и для любого из них должно быть какое-то наблюдение, на котором разрешалась бы его законосообразность. Мы должны иметь возможность указать на наблюдение или повторить его в контролируемых и однородных условиях, воспроизвести в апперцептивном поле субъектов, их состояний. Но у Декарта «достоверность» имеет не только ментальный смысл, она имеет экзистенциальный смысл, который потерялся в эпистемологических теориях, как эмпирических, так и рационалистических. Этот смысл заключен в незаместимом живом существовании меня и всего того, что я знаю из себя, из собственного восприятия. То есть мое существование, сама его достоверность как эмпирический факт должна случиться, иметь место в мире. И именно этот оттенок из принципа эмпирической достоверно-

==174

ста впоследствии выветрился. Но я помечу по ходу дела, что вовсе не само собой разумеется: осуществился ли я в единичной незаместимости и необратимости *акта* «воспринято» (или, скажем, «воспринятости»), Имело ли место в мире такое событие эмпирически? Событие отнюдь не безразличное для мира, для его внятности. Повторяю, когда я говорю: «собственное восприятие», то нужно устранить этот оттенок «собственности» в его обычном, расхожем смысле. Наложите на него предшествующие термины, которые я использовал; «единственность», «необратимость», «эмпирический факт самого опыта», «может быть только само» и т.д. Вот что такое «собственное восприятие». А зачем оно? В отличие от его же предметного содержания, существующего во внешней абсолютной перспективе. Здесь и появляется фундаментальная философская проблема. Ведь «собственное восприятие» по отношению к предметам (как мы воспринимаем их извне или во внешнем сравнении) — избыточно.

Кстати, эта проблема беспокоила Беркли, и именно она стояла за принципом его философии *esse est percipi* (быть — значит быть воспринятым), над которым долго издевались. А между тем, хотя вывод у него получился экстравагантно идеалистический, он не перечеркивает саму проблему. Как вы думаете, можно ли жить в мире и считать, что в нем ничего *не случилось* после того, как мы увидели, например, вот этот магнитофон или графин, стоящие на столе? В мире, в котором нами уже восприняты, различены и названы магнитофон и графин. Существуют глубокие философские соображения, которые, если бы мы их раскрутили, убедили нас, что это был бы уже другой мир. Я не буду сейчас на этом больше останавливаться, тем более что передо мной Декарт, а не Беркли, хочу лишь подчеркнуть, чтобы вы ассоциировали со словами «собственное восприятие» не бытовые образы и смыслы, но то, что я говорил о бытии. А именно — о единичности, вернее даже единственности (неделимой), о самом факте (или акте) того, что что-то есть (или нет). Что присутствие этого «что-то» и есть его действие, не составленное ни из прошлых причин, ни из будущих добавлений. В том же смысле, в каком мы говорим,

==175

например, что справедливость не может быть «после»: она или есть, или ее нет.

Актуализируемый факт единственного, единичного в своем роде, «собственного состояния» — вот что ищет Декарт и чему служит его когитальный аппарат анализа. Поэтому на всех уровнях его философии вы встретите: «я сам», «только то, что из меня самого», «самому мыслить», «самому сомневаться» и т.п. В «Рассуждении о методе» он пишет, что решил бросить всю книжную премудрость, отказаться от нее и стремиться только к таким знаниям, которые можно получить из себя или из «великой книги света». Он исключает все, что не сам воспринял, не сам пожелал, к чему не сам устремился, что не сам подумал. В состав своих мыслей, как бы говорит он (а «мысль» — это и воля, и память, и воображение, и чувства), я не приму ничего, что не нашел бы и не признал бы в себе самом или не мог бы породить из себя. И все это — один на один с жизнью, с миром. Как Растиньяк перед Парижем — жизнь поставлена на кон, и, значит, надо разыграть эту партию.

Я как бы вращаю перед вами калейдоскоп декартовских текстов, в котором все время прожилками мелькает — «только то, что из меня самого». И это кружение вокруг «я сам» выражает место единичного факта восприятия или воли в мире, что, конечно, не само собой разумеется. Помните, я говорил о проблеме бесконечности (в смысле «дурной бесконечности»), возникающей, когда мы движемся шаг за шагом в поисках обоснований первообъекта или первопричины? Теперь я хочу обратить на это внимание в связи со следующим вопросом: как раздвинуть сомкнувшуюся глыбу мира, как приподнять его навалившуюся массу и поместить себя на предназначенное только тебе место существования или выполняемого акта бытия (в данном случае — восприятия). Корреспондент Декарта, Гипераспист, как раз в связи с декартовским утверждением, что нельзя (и не нужно) проходить эту бесконечную цепь обоснований, возражает: «Но было бы вовсе не абсурдным считать, что эту бесконечную цепь можно было бы пройти за бесконечное время». Ведь действительно, если мы предполагаем, что у нас за спиной, в прошлом, есть какая-то бесконечность, то

==176

сам факт, что мы есть сейчас, говорит о том, что эта бесконечность пройдена за бесконечное время.

Декарт же, отвечая на это возражение, снова обращается к проблеме растяжки временных моментов, интервалов между ними, проблеме, которая была еще старой греческой мукой и которая постоянно воспроизводится в философии в виде некоего парадокса.

Я уже говорил, что одним из костылей нашего движения является следующее утверждение: только живое держит пропорцию или рацию между выразимым и невыразимым. Что эту пропорцию нельзя просто зафиксировать в книге или обычае, в памяти и т.д. — сохранить. Но она есть, и держит ее актуально и во всей своей полноте присутствующий акт-состояние «я сам». Так же, кстати, как мы в нашей жизни распяты апориями, и держать их несоединимые концы — для нас и есть жизнь, только жизнь это и может осуществить. И Декарт отвечает Гиперасписту: если действительно допустимо бесконечное время в прошлом, позади нас как пройденное бесконечное число причин и бесконечное число моментов последовательности, то это означает, что для нас нет места в мире — мы уже были¹. То есть тогда нет настоящего, оно исключено. Хотя только о нем и идет речь, поскольку именно в настоящем возможен поляризующий индекс. Если я существую как индекс настоящего, то не может быть и речи о прогрессе в бесконечное — из него нельзя получить «меня самого». Греки тоже думали об этом. Они рассуждали примерно так: если за нами в прошлом бесконечная череда явлений за бесконечное время, то все возможные конечные формы уже были, а я — конечная форма, следовательно, и я уже был. Это и значит, что для меня сегодняшнего, живого, воспринимающего, уникально испытующего нет места. Я уже был, и мое место занято тем, которым я был, т.е. другим, И если, говорит Декарт, такая бесконечность была бы (я сильно трансформирую ход его рассуждения), то

что же тогда я делаю сейчас? Когда и где это случилось и завязалось таким образом, что сейчас я должен делать то, что делаю? Зачем? Кто и где я? Зачем пере-

См.: Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 1132.

==177

живаю восприятие этого мира? Зачем совершаю столь интимный акт мысли или чувства? Ведь все это безразлично предмету, его «сущности», и миллионы раз было, переживалось людьми, конечными и случайными существами! (И где они сами с их «шумом и яростью»?)

Теперь посмотрим на это с другой стороны: Декартова проблема есть проблема места или «*мировой вместимости*» меня с моим «собственным» состоянием («малым», но никаким самым мощным и большим разумом не восполнимым и не заместимым), с уникальной и в то же время универсальной невербальной очевидностью того, что делается во мне самом и из меня «говорит» в терминах моего необходимого и неустранимого, хотя и случайного, существования в мысли. Все остальное — как, например, регрессия в бесконечное прошлое или прогрессия в бесконечное будущее, откуда для «сейчас» ничего получить нельзя, — уничтожает выделенный и поляризующий момент «настоящего» (даже если сместить его на сотни лет назад или на сотни лет вперед, он — все тот же!). Потому что я, «отмеченный», не могу втиснуться в такой мир, в котором все забито прошлым или неопределенной прогрессией воображения (пред-видения которого сами — предел), заполнено «уже-человеком», так называемой второй природой, знаково-культурными механизмами, культурно-историческими напластованиями расписанных, размеченных и готовых значений, заложены ли они в языке, которым мы пользуемся с детства и в котором место предмета уже занято его названием и «сущностью», или — в памяти как безразличной способности. Память тоже занимает место — было и осознавалось какое-то событие, мы его в какой-то момент неправильно, хотя и устойчиво, ассоциировали с другим событием, а время мчалось, и ждать, пока случится действительная связь, не могли, ибо мы живем во временном цейтноте. И все — сцепилось! И теперь мы помним, как если бы знали то, чего в действительности так никогда и не узнали. Это буквальное воспроизведение хода мысли Декарта. А сейчас наложите на него все тот же образ: место занято. Сказал же один умный психолог, что память — это то, в силу чего в нашем сознании нет чего-то дру-

==178

гого. Занятое место в сознании и есть память, в смысле отрицательного ее определения.

Такова праформа декартовского мышления, его живой нерв: я запомнил себя в качестве знающего А (есть рефлексивное условие памяти об А), а в действительности А, как оно есть, не было мною узнано, я знаю лишь то, что знаю или помню с детства, из книг, из знания самого себя как эмпирической истории «души». Кстати, эти почти буквальные декартовские формулы совпадают с мыслями Марселя Пруста, с его *idée fixe*, что нечто, испытываемое сейчас, когда-то не было понято и *поэтому* не было пережито (ибо, чтобы пережить, надо понять). А не будучи понято, оно как бы и не случилось, и прошлое, которое так и не стало прошлым, еще нужно превратить в прошлое, пережив его. Совпадение понятно: и Декарт, и Пруст — французские бойцы-энтузиасты, и их честолюбие — вызов миру, в котором человек его *воссоздает* с самим собой, в его началах, или сам... *воскресает*.

Декарт требует от себя отваги в невербальном, отваги верить себе (Пруст, кстати, такую веру называет «экспериментальной»), чтобы поместить свое «видение» (прозрачное для «я — существую») и себя как

живое, целостное существо там, где, казалось бы, все занято ответами и образами-оболочками, которые можно получить рассудочно-удачной комбинацией из всей массы уже имеющихся слов и значений для любых предметов. Он как бы могучими плечами мгновения-одновременности с «естественным светом» раздвигает вязкую, слипшуюся тяжесть мира — будь то детство, язык, память или же схоластическая сумма всей учености его времени. Ибо познания нет (как нет и воления), если я не займу собой своего места (с риском и ответственностью) для познания того, что сам вижу и переживаю, собственного состояния, того, что я знаю только из себя или чему могу дать родиться. Это развитие *своего* сознания в целях познания и события Поль Валери удачно назвал системой эгоизма, связав с Декартом еще одного прекрасного француза, а именно — Стендаля. Термины «собственный», «я» и т.п. употребляются Декартом в эготическом (стендалевском) смысле слова, и в этом заложен глубокий метафизический смысл.

==179

Итак, мы пришли к пониманию того, что человек, нашедший свое собственное место и занявший его, *держит* понимание или то, что я называл «рацио», способен развить рацио как аподиктическую возможность, свойственную самому миру. Иными словами, мировая вместимость меня самого, с уникальностью мною видимого и очевидно мыслимого, означает и мою вместимость мира, достаточную емкость моего владения собой и миром. Но в то же время мир уже заполнен, и без нашей индивидуации все его точки связаны и соединены тем, что мы уже знаем (догматически, не критически). Как же образуется зазор, чтобы я мог в него протиснуться и занять свое место в мире?

И другой аспект декартовских рассуждений — как оказаться участником метафизического априори и быть способным обосновывать и держать необходимые связи в мире — состоит в том, что это вхождение в мир на свое место, без которого нет новых смыслов существования (или вообще нет смысла), есть преобразование самого себя. Слово «я» во всех декартовских рассуждениях, в которых фигурирует «*ego cogito, ego sum*», означает, во-первых, как мы теперь понимаем, обнаружение факта незаместимого существования самого себя в мысли и, во-вторых, что это незаместимое существование есть существование себя преобразованного. На незаместимое место становится переосмысленное и преобразованное Я. То есть, вглядываясь в самого себя, не преобразованного, нельзя прийти в нужную точку, а преобразовав себя — можно. По какой-то кривой мы быстрее приходим к той точке, к которой по прямой, казалось бы более короткой, прийти не можем. И самое главное: если случился акт существования Я в мысли и мыслью, то назад вернуться уже невозможно. Нельзя говорить о случившемся, используя определения и внешние сравнения предметов, и доказывать существование. Доказательство Декартом существования показывает, что доказывать уже ничего не надо. Между Я и существованием нет никакого интервала, нет никаких событий. Существование уже слилось со мной, и я не могу вернуться в точку, откуда начиналось преобразование меня. Поэтому Декарт и говорил, что положение «я мыслю — я существую» истинно каждый раз, когда я его думаю

[К оглавлению](#)

==180

и высказываю (или не высказываю). Следовательно, это не разновидность теоретического аргумента, который поддается экспликации и изложению. Мы даже слова, этого случившегося, уловить не можем. Ведь если оно случилось, если мы как мыслящие встали на свое, никем другим не занятое, место

аподиктического существования в мысли, то тем самым случилось (и есть в акте) «партикулярное естество». То есть — осуществилось бытие, и доказывать ничего не нужно. Это во-первых, и, во-вторых, нельзя вербально дублировать бытие описанием, ибо, в-третьих, из мысли не вытекает никакое бытие. Бытие не порождается мыслью. Декарт вовсе не выводил признак бытия или существования из мышления, из возможности нечто мыслить. Наоборот, он доказывал, что бытие нельзя выдумать и вымыслить, оно не порождается мышлением; когда оно случилось, мы не можем вернуться назад (поскольку между мышлением и существованием нет интервала), чтобы доказывать, расчленять, разъяснять. «Мы — есть» — это тавтология, в плодотворном смысле этого слова, онтологическое уравнение в бытии и

понимании.

Тем самым я хочу подчеркнуть еще один аспект, еще одну сторону этого дела, что будет как бы выводом из предшествующего. Понятие того, о чем мы сейчас размышляем, в каком-то смысле не есть понятие. Это скорее, конечно, символ, соотносясь с которым и сопрягаясь с действием которого, мысля его как понятие мы развиваемся как живые существа или перерождаемся, но не познаем. Это не Я, которое мы представляем наглядно и думаем, что у нас есть некое «я». На самом деле для философа никакого «я» как реальной структуры, укорененной в онтологии сознания, нет, а есть лишь действительная, эмпирически существующая (в смысле философского умозаключения) псевдоструктура, вторичное образование, называемое «я».

Мысля понятие «я», мы моделируем феномен наглядного (в материале нашей психики) осознания, когда совершается не процесс познания нами чего-то, а процесс нашего собственного развития в соотношении с тем, что я называю символом. Мы развиваемся вместе с нашим пониманием как условием и частью

==181

самого бытия. Развитие — реальный факт в мире, и с нами он тоже, как это ни странно, случается. Иногда и мы, грешные, развиваемся. Но процесс развития, повторяю, — это не процесс познания внешних вещей, а процесс, в котором действует бытийная сила. Он и есть бытие. Развитие рождает само, фактом и действием бытия, к которому мы причастны и в котором участвуем, и заменить его актом мысли нельзя, так же как нельзя рожать мыслью. Декарт утверждал, что мыслью нельзя породить даже мысли. В этом заключается смысл того, что я говорил выше: нужно телесно втиснуться между глыбами мира, встать на ожидающее тебя место, и тогда — впереди тебя рождается мысль. Поэтому приходится себя преобразовывать, и это вполне реальный и, очевидно, физический процесс, где слово «физика» имеет, конечно, условный смысл, но применяем мы именно его.

Отсюда вытекает задача для наших психологических и философских медитаций: в чем заключается этот процесс? Ранее мы уже установили, что феномен осознания — это в некотором смысле вертикаль или перпендикуляр к нашему горизонтальному, линейному взгляду. Экспликация этого феномена означает элиминацию зависимости сознания от того, как оно выполняется тем или иным конкретным физическим или психическим устройством. Мы осмысленно оперируем понятием сознания, независимо от того факта, что оно является специфической функцией нервной системы; мы уже знаем, что сознание имеет большую размерность и не укладывается в пределы такой функции. Когитальные акты, с точки зрения философии Декарта (и нашей), вообще таковы, что не предполагают реального физического носителя, выделенного непроницаемыми чувственно-телесными границами, некоего специального агента, специального индивидуально-психического ментального механизма. Но тем не менее в таком построении понятия сознания какая-то физикоподобная, действующая основа все-таки предполагается, имплицитно и открывает линии дальнейшего философского развития, вполне развернувшиеся в XX

веке. Эта основа — не «тело» в физическом, дискретно локализуемом смысле (как видимым образом выделенная единица с замкнутым на нее индивидуально-

==182

психическим механизмом, будь то даже марсианское тело или «тело» какого-нибудь другого воображаемого фантастического существа). Но какая-то особая физика в таком построении все же имплицитно встроена настолько, что когда я ввожу понятие бытия вместе с декартовским понятием мышления, то вынужден вместе с этим говорить о том, что делается силой *бытия*. Говорить чуть ли не о «гармониках» воображения (а воображение у Декарта — «тело»!) и о том, что то, что эта сила бытия делает, нельзя пытаться сделать, заменить или возместить актом мысли (волепроизвольной и рационально моделирующей). То есть речь не может не идти о том, как эта сила располагается. Для того чтобы действовать, она явно должна располагаться в особом пространстве и времени, где может длиться «настоящий» акт, неотделимо от себя *здесь* ангажирующий мою жизнь и воспроизводящий себя там (в том числе в других людях, находящихся на больших временных и пространственных отдалениях!) — и при том не в последовательности смены состояний, а вложением и взаимопроникновением одного состояния в другое. И тем самым и меня там длящий! Не случайно юноша Декарт в своих записях помечает: «свет познания — жар любви» (и, следовательно, нет разницы между «богом философов» и «богом любви», между «богом философов» и «богом Авраама, Исаака и Иакова»), Такова «физика» этого делания бытием — символа философии и мудрости одновременно.

Действие этой силы — свободно и активно. Декарт все время имеет в виду своего рода адекватацию, которая совершается без участия в ней прикидывающей мысли. Эта адекватация более точна, чем та, которую мы получаем посредством доказательства, рассуждения или дискурсивного мышления, ибо в ней участвует само существование, невербальная деятельность очевидного, «простая интуиция ума», укорененная онтологически. Вспомним снова Декарта: «не могу не знать»; «в момент, когда думаю, убеждаюсь, поскольку воистину думаю, что то, что думаю, доказано и есть именно так». То есть доказательство истинности чего-то совпадает здесь с актом понимающего существования, которое и порождает термины, обозначающие это — что-то. «Ясные слова» равнозначны невозможности отделить

==183

мыслимое от существования и поместить его в какую-либо идеальную действительность, независимую от вопроса об этом существовании (или несуществовании). Живое «я» не может отделить от себя эти слова и все вокруг себя уплотняет «языком», вбирая пространство и время в некую упакованную структуру. Мы мыслим символами. Лишь благодаря им акт понимания значения слов становится доказательством истинности чего-то, утверждаемого этими словами. То есть это как бы особого рода имена, являющиеся одновременно тем, что эпистемологи неорационалистической школы, я имею в виду П. фейерабенда, называют «естественной интерпретацией». Одно дело — интерпретация как продукт некоего рассуждения, дискурсии, опосредования, и другое — интерпретация, которую они называют «естественной», думая, что они ее открыли, хотя она давно существовала — и Сократ о ней говорил, и Платон писал, и Декарт. Ведь для Декарта она есть просто акт понимания того, как обстоит дело. Стоит мне подумать, и я знаю, что это так. Я уже говорил об этом в связи с «именами» и «названиями». Декарт писал: Бог есть собственное бытие. Это очень трудно расшифровать. Вот то, что говорится, что это и есть бытие. Бытие говорящего и того, о чем оно говорит (которое держится говорением, «словом»).

Часто бывает так, что мы понимаем, но как только начинаем высказывать это понимание, — не получается, мы перестаем понимать.

Всем этим рассуждением, которое я попытался провести, я, вместе с понятием мышления или бытия *quando* в качестве мыслящего, ввел тем самым и идею бытия. И завершая, хочу теперь сказать следующее: речь в данном случае идет об *убедительном* состоянии достоверности, т.е. не просто о факте, на который мы ссылаемся, наблюдая его эмпирически и что-то **им** подтверждая, а о том, что несет в себе дополнительную убедительность, которая не исчерпывается доказательностью, но заключается в содержании самого доказательства. Так же как есть математическое доказательство, так есть еще и особая убедительность, окружающая его как бы дополнительной аурой или ореолом. И таким же ореолом было окружено для Декарта

==184

«я мыслю», установленное в качестве единичного, занявшего свое место и несущего в себе рацию; действующая сила бытия, которую он называл очевидностью. Позднее в философии это будет называться «аподиктической очевидностью», «опосредованной очевидностью» и т.д. Для Декарта же очевидность была одного порядка с действием силы бытия или действием того «я», которое нашло свое место в мире и которым мы можем стать, лишь преобразовав себя. Эти всё вещи одного порядка, и их можно одновременно называть и бытием, и мышлением, и свободным действием.

И последнее. Я уже говорил: нельзя своей мыслью заместить акт бытия и совершить мыслью то, что совершается бытием, т.е. действием того формального акта, что просто есть нечто, действующее своим наличием. Так вот, чтобы двигаться дальше и замыкать на это другие нити, я хочу подчеркнуть такой момент: то, что делается само (а это делается само), есть то, что не может быть иначе и совпадает с тем, что делается единственно возможным образом, без участия нашей мысли. Это не какая-то конструкция. Например, моллюск растет и растет, медленно и постепенно, и почему-то все его спиральные построения обрываются в какой-то как бы заданной точке. Он не будет расти все время, хотя принцип преобразования роста не содержит в себе какого-либо запрета или указания на остановку. Форма выросла сама. Так и преобразованное «я» не есть бесконечное преобразование, а есть некий единственно возможный акт, который делается сам собой, т.е. не конструирует сам себя — это невозможно сделать. Мы должны попасть в какую-то среду синтеза, и там прорастет конечная, но единственно возможная форма, которая не может быть иной, потому что делается сама (и этим отличается, например, от конструкта). Это содержательная проблема.

Вспомним галилеевско-декартовскую проблему: возможно несколько различных миров, которые объясняют одну и ту же совокупность явлений. Скажем, для явлений Солнечной системы допустима модель вращения Земли вокруг Солнца, исходя из которой объясняются видимые явления, но эта модель не исключает другие возможные модели. Из истории науки известно, что некий кардинал как-то сказал Галилею

==185

(а он, по рассказам, якобы ничего на это не ответил), что спасти явление можно разными способами. Почему? Потому что мы имеем здесь дело с конструкциями, подобными нашему мышлению, или, точнее, с тем, что делается нашим мышлением. А все, что им делается, может быть и таким, и этаким.

Можно одну конструкцию построить и из нее вывести и «спасти» явление, а можно и другую. И кардинал говорит: вы хотите запретить Богу построить другой конструкт и из него вывести эти же следствия? Галилей же якобы промолчал, но я думаю, он промолчал, потому что ответом на такой вопрос и было знаменитое декартовско-галилеевское: не могу не знать. Галилею принадлежит следующая известная фраза (в декартовской формулировке): я могу прекрасно учить вещам, которые не истинны и не ложны. Интересно, что вещами не истинными и не ложными он считал все математические формулы, теоремы, вообще все знания, взятые в определенном смысле. Они как бы безразличны, возможны — и только. Логические истины относительно предметов в мире только возможны. Абстрактные истины относятся лишь к сфере возможного. А реализация их в мире, утверждение их оценки — случайность. В каком смысле? В том, что может быть и то и другое, — нет необходимости. Галилей говорил: тому, что истинно, нельзя научиться, если не знаешь из себя, сам. Следовательно, Декарт и Галилей противопоставляют этой возможности или сфере логических истин сферу жизни нашего мышления, которое находится на уровне «*ego cogito*», где ты уже знаешь сам. Ответом на вопрос кардинала было рассуждение другого мыслителя, Кеплера. Он очень убедительно отвечал (эта проблема и в XX веке носится в воздухе — я имею в виду заявление неорационалистов о нескольких теориях, которые одинаково объясняют наблюдаемое явление): обманщики, говорил Кеплер, — подставьте под это декартовского злого гения — должны были бы обладать в таком случае фантастической, фактически невозможной памятью, и все равно, неминуемо, в каком-либо месте, повторяя свои объяснения, делая все время правильные выводы, спасая явление, они проговорились бы. Действительно, тот, кто говорит правду, не загружает свою память. Бытие не нужно помнить, по-

==186

тому что оно есть (или было), а то, что ты сочинил по поводу бывшего, всегда нужно помнить. И если сочинил много, то нужно иметь чудовищную память, чтобы не попасть впросак. А бытие помнить не надо. Кому не надо помнить бытие? Душе. Упечатлившейся душе. Упечатленная душа познаёт потому, согласно Декарту, что познавать можно только то, что есть в душе. Если не упечатлилась душа, то познавать и говорить не о чем. О том, что действительно есть в мире. Познавать можно только то, что есть в упечатлившейся душе. Это древний античный принцип: мышление — это беседа души с самой собой о былых встречах с Богом.

==187

[00.htm - глава 10](#)

Размышление девятое

Если сделать вывод из того, что говорилось в прошлый раз, для дальнейшего движения, то можно сказать так: именно в той мере и поскольку бытие не производится мыслью, т.е. не есть предикат чего-либо и не может быть из него получено или извлечено мыслью, постольку возможно достоверно познающее существо в мире. В данном случае — человеческое. Если, конечно, такое существо имеет место в нем и если мы в этом убедились. А мы убедились. Убедились процедурой когито. Истина «я существую» истинна каждый раз, когда я это высказываю (или *способен*, могу высказать) или думаю. Ибо если этот акт *действительно* выполнен, то он — событие, и это событие — возможность самого мира. И не может не относиться к чему-то действительно существующему. Раз я мыслю (что означает воистину мыслить), то бытие есть. И наоборот: раз бытие есть (актуальный эффект бесконечности), то я

мыслью (реально могу мыслить). Ибо бытие и есть именно то, что высказывает себя в мысли, и только в мысли. Как невербальном и отдельно от существования логически немислимом состоянии, акте или деятельности. Бытие и есть как раз то, что воспринять можно только в мысли, что может быть только таким, каким оно помыслено. Откуда следует, что определения бытия есть одновременно определения мысли и, наоборот, определения того, что называется мыслью, есть одновременно определения бытия.

Так вот, с мыслью или с тем, что философы называют мыслью, нужно обращаться очень осторожно. Это не то, что мы, подчиняясь нашей психологической привычке к «наглядности», об опасности которой я предупреждал, обычно называем мыслью. Говоря сло-

==188

во «мысль», мы ведь невольно имплицитно представляем о чем-то бесплотно идеальном, ментальном или же о какой-то чистой функции лингвистического порядка. Но это не так. философская проблема заключается не в этом. И не это философы называют мыслью. Как раз в этой, чисто идеальной мыслимости (как и психологически представляемой ментальности) все философские определения, которые я приводил, вращая их вокруг понятия бытия, не применимы. Ибо мысль есть акт, а не (психический или идеальный) факт.

Сейчас нам нужно посмотреть на работу мысли как акта, как «возможности большей мысли». Поэтому в порядке предупреждения или разъяснения я хочу напомнить следующее.

Если судить по самой постановке Декартом проблемы сомнения (в ситуацию которого я поставил и себя), то становится ясно, что «сомнением» он пытается прежде всего устранить из мысли всякий механический элемент, в том числе какую-либо машинность логико-языковых правил и доказательств. Я уже говорил о живом, которое на волне своей интенсивности несет понимание. Или рацию, структуру умопостижения, «пропорцию пропорций». Это, говорил я, рацию между тем (высказываемым), что предметно предикативно и может быть наглядно представлено, и несказуемым, что не поддается никакому наглядному представлению и предикации. Это именно живое, югдивидуальное, уникальное, единственное. Фактически то, как построено у Декарта сомнение, и делает ясным уже не подлежащее сомнению, во что оно упирается (и, собственно, для этого и осуществляется) — в волю (не в психологическом смысле). Это и открывает ворота или Дверь измерению жизни. Измерению живого «могу». Что незаместимо.

Сомнение во всем другом, кроме самого сомнения, сомнение в принципе, в источнике всего и есть открытие зазора для несомненного и незаместимого существования *себя* в мысли — участника метафизического апостериори. Открытие умопостигаемого места в мире Для себя, со своей мыслью, чувством, желанием. Я существую в мысли, а не она во мне. Причем заново и Целиком, *in actu*.

==189

Я показывал, что трансценденталии (или трансцендентальное сознание) есть просто чистая форма актуальности всякого состояния. Вот «когда» и «насколько долго мы это делаем и мыслим», — тогда определено бытие. В момент, когда мы думаем, т.е. сопряжены с формой этого думания как такового, существует то-то и то-то, неизбежно и неминуемо. Ибо форма и дает существование. Эта чистая форма

актуальности целого — *in actu* — и есть трансценденталии, о которых я говорил, когда говорил, как вводится абстракция трансцендентального объекта.

Но если сомнение — это открытие зазора актуальности, то это означает, что сомнением мы, во-первых, читаем в себе, и только в себе. (В том числе и книги, которые рождаются не из книг. Уже на уровне символических черт биографии Декарта этот глубокий метафизический тезис проявлялся в такой, например, известной детали, как презрение его к книгам. Он любил подчеркивать отсутствие у себя книжной наркомании, как не любил и чернильного опьянения, т.е. не страдал графоманией. Хотя речь, конечно, идет при этом не о книгоненавистничестве, а о том, что не книги рожают книги, что читаются они только тогда, когда есть что вспомнить или узнать из себя.) А во-вторых, читая в себе, и только в себе, мы заново воссоздаем идеи, «вспоминаем». Истинны, по Декарту, только те идеи, которые воссозданы или рождены заново. В этом смысле сомнение есть созидание заново, без него нет истины, ибо нет (не «доказано») существования очевидного (в отличие от слов и обозначений, которые мы можем в точной и строгой последовательности мыслить). И это относится даже к мыслям о Боге, о бесконечности. Если мир испытан в рождении (а он испытан, когда сомнение проделано) и если Бог испытан в сомнении (например, доказано, что он не может обманывать), лишь тогда мысли являются мыслями о чем-то существующем необходимыми. Свободными, но необходимыми. Не predetermined, но необходимыми. Новыми, но неизбежными. Все эти странные исключаящие друг друга вещи приходится держать вместе в философском парадоксе.

Для чего я все это говорю? Чтобы показать, что, поскольку в измерении живого состояния мысль пере-

[К оглавлению](#)

[==190](#)

плетена с бытием, постольку она неопределима обычным образом. Не может быть дана или получена определением. Она есть нечто, *природа* чего не может быть сообщена определением или через определение усвоена. Когда мысль есть, то мы «находимся» внутри индивида, полнота которого исключает возможность увидеть его со стороны, через какое-то сравнение или подведение под что-то более общее и т.д. Мысль, повторяю, не есть чистое ментальное состояние, здесь что-то другое. Она есть то, что мы *естественно* мыслим. Следовательно, чтобы знать, что такое мысль и сомнение, нужно самому сомневаться и мыслить. Поэтому я и говорю вслед за Декартом о «живом», невербальном, внутри и в момент акта существующем.

Ведь даже понимание в отличие от знания можно определить как момент *существования* знания, не являющийся элементом его содержания. Если мы вдумаемся в интуицию «понимания», то нам станет ясно, что хотя это и примитивное, но исчерпывающее определение того, что мы имеем в виду, когда говорим: «я понимаю» или «нужно понимать, а не просто уметь правильно говорить».

Значит, еще один признак того, что называется «мыслью», отождествляемой с бытием, — это *живое знание*, деятельная мысль. И она же — познавательное событие, событие-поступок. Можно грубо назвать это существовательной стороной содержания мысли, исчерпываемого неделимым, единичным актом, действующим только своим «есть», живым присутствием, «наличностью» (или столь же действенным отсутствием). Это бытийствующее сознание, свернувшаяся бесконечность, которая, подобно неразличимой точке, сверкает нам в глаза, как «черное солнце». Живая точка соприкосновения бытия и сознания, онтологической укорененности последнего в первом, поддающаяся лишь символическому постижению и описанию, которое и есть символ-вещь. Не случайно у меня «я» и Бог оказались в одном ранге символичности. Прямо-таки «третья субстанция» — это «я-когито»! Вот к чему привела нас попытка размышлять о сомнении.

В прошлый раз я пользовался смешным неологизмом-уродцем, когда говорил об «упечатленной» или «упечатлившейся» душе. Я сказал, что познавать мож-

==191

но только то, что есть в душе. Даже из книги — готовое, казалось бы, знание — можно усвоить, если в тебе уже есть то, с чем можно его соразмерить, что можно вспомнить и узнать (на ум сразу приходит замечательное выражение Мандельштама: «выпуклая радость узнавания»), В споре с Гипераспистом, который у меня уже выходил из своего резерва («гипераспист» — греческое слово, означающее «солдат резерва», вступающий в бой в самый последний момент или прикрывающий других), Декарт проводит такую мысль. Он различает суждения и перцепции. Но это совсем не то различие, которое проводится обычно в том смысле, что, мол, в ощущениях и перцепциях как таковых, самих по себе, нет в принципе ошибок или заблуждений, а появляются они на уровне нашего суждения, когда мы судим и оцениваем показания чувств. Что чувства нас якобы не обманывают, а обманывают суждения, оценки.

Между тем Декарт имеет в виду нечто иное. Он иначе различает. Он видит проблему в том, насколько и как людям удается судить о том, что есть уже в их перцепциях, в «упечатленной душе» (ох уж это словечко «есть»!).

Фактически он считает, что то, что есть в мире на самом деле, всегда воспринято. Что мы не можем познавать произвольно (т.е. произвольно увеличивать свое знание, не можем познать больше, чем можем), поскольку не в полном виде эксплицируем, выявляем это воспринятое нашими ограниченными (конечными) средствами в каждый данный момент. Ну посудите сами (это подтвердит вам и физик): в любом квадратном сантиметре освещенной солнцем поверхности дана вся информация, которую человек в принципе может извлечь через этот источник информации, т.е. благодаря свету. Современная голография это ясно показывает. Но тем не менее мы никогда не извлекаем всего. Познается только предел. Только «полученная» преобразованием души экспериментальная гипотеза, данные которой — феноменальная материя. И чтобы понять, что и как мы извлекаем, нам и приходится принять постулат: то, что есть на самом деле, всегда воспринято. Следовательно, наше суждение или то, что мы мо-

==192

жем извлечь, отличается от перцепции. То, что есть на самом деле, скажем, какая-то скрытая сущность, согласно Декарту, не есть нечто, что нужно еще воспринять. Обратите внимание на этот ход мысли. Вот какая-то сущность, и мы, предполагая, что случилось какое-то восприятие, чтобы понять, что оно значит, или сформулировать относительно него какой-то закон, считаем, что нам нужно еще что-то воспринять. Нет, говорит Декарт, все воспринято, и сущность вещи или предмета не есть что-то еще, где-то лежащее и требующее, чтобы мы это восприняли. Здесь опять, на другом уровне, та же сложная работа сложной философской машины, совершенно однообразная, но трудно уловимая, проявляющая себя подобно тому, как на поверхности тела, пропитанного водой, вода проступает изнутри в любых его точках, потому что она пронизывает все тело. И это не нужно «еще воспринимать».

Такой ход повторяется Декартом снова и снова. Помните, я вам показывал, что, по сути дела, то, что называется Богом, находится в составе ткани нашего опыта. Наш опыт складывается и устроен так, что сказать, будто отдельно от него существует еще предмет, называемый Богом, нельзя, просто по закону того, как строится наша терминология. К Богу неприменимо понятие существования, ибо в строгом

смысле только Он и существует; сказав это, мы ничего не добавляем. Мы не можем утверждать такой предмет, потому что мы уже имплицировали то, что называем Богом, в составе и структуре нашего опыта, который построен так, как построен, и связали с тем, что только внутреннее. Бог там, где действующий из «внутреннего» человек.

И этот же закон действует в вопросе о восприятии, о различии между перцепциями и суждениями. Если у нас есть перцепция, то нет ничего, что еще надо было бы воспринять. Короче говоря, мы не можем удваивать мир. Вспомним рассуждение Декарта в «Правилах для руководства ума». Как раз в этой его ранней работе, в которой он построил себя на кончике пера, текст его уже больше не интересовал, он не стал ни заканчивать, ни издавать его. Медитация была проделана, а остальное его не интересовало. Ему не нужно было сдавать годовой отчет, выполнять план или иметь в своем послужном списке еще одну монографию. Так вот,

==193

7-

в этой работе он говорит следующее. Как вы помните, его мысль избегает почвы дискуссии, заданной без его ведома, независимо от его усилия. Принцип когито, который он практиковал, запрещал это. Его битва разыгрывалась не там, где спорили с так называемой схоластикой, где кто-то низвергал религию, а кто-то защищал, кто-то низвергал церковь, а кто-то ее отстаивал и т.д. Эта почва была для Декарта предзаданной. Нет, говорит он, я сделал шаг — возникла проблема — и только на этой почве я буду дискутировать. В своих «Правилах» он избегает предзаданной проблемы. Какой? Универсалий: существует ли общее, т.е. есть ли у нас только имена или реально существуют универсалии в мире. Для него проблема общего имела смысл, и она уже решена. Поэтому он и твердит, что вот у нас появился индивидуальный воспринимаемый предмет, который в каком-то срезе и есть сущность, но она не есть нечто, что еще нужно воспринять или найти в мире, помимо этого, уже воспринятого, предмета. Это два модуса, говорит Декарт. Воспринятое можно взять в плане мысли, а можно в плане объекта — с протяженностью воображения (которое ведь тоже «физическое тело») или с тем, что в душе, а не в ощущаемых действиях предметов (они уже экран, абстракции). Нет никакой проблемы универсалий в общем виде. Если мы сделали шаг, то не можем, в силу необратимости мышления, и не должны пытаться его удвоить и повторить. Он уже проделан, уже отложились и сущность, и предмет. Уже все воспринято. Поэтому, говоря о сущностях как о модусе, надо вспомнить, что протяжение и мышление тоже есть только модусы. Или атрибуты. В данном случае это одно и то же. Можно взять так и рассматривать как протяжение, а можно как мысль идеальную сущность. Это два разных измерения (закон определяет и «идеальное» и «субъективное»), и из них будут вытекать разные следствия и применяться разные методы. Только не нужно потом пытаться уловить в мире мышление и протяжение как два реальных, отличающихся друг от друга предмета, как бы говорит Декарт. Потому что вы перестаете в таком случае понимать, как вы мыслите. Вы нарушаете закон необратимости мышления и, нарушая его, попадаете во власть воображения. То есть пытаетесь что-то нагляд-

==194

но себе представить: вот субстанция (некое субъективное основание), вот мысль как субстанция, вот тело как субстанция. Декарт не предполагал никаких таких субстанций или существования идеальных универсалий.

Это рассуждение — о том, что все уже воспринято, все есть, или принцип «данности целого в сознании», — я проиллюстрирую сейчас несколько иначе, на дополнительном примере, который будет рефлексивен по отношению к вам, сидящим в этой аудитории. То есть поскольку мы здесь сидим и занимаемся сейчас Декартом, то пример можно привести и на этом уровне.

Значит, мы знаем, что Декарт совершил какие-то акты мысли, он что-то познавал, что-то узнал и высказал это. В том числе он совершил какие-то открытия в математике, геометрии, физике. При этом он же сформулировал и правила метода, т.е. построил определенную теорию познающего мышления. И возникает такой вопрос: познавал ли он мир и делал ли свои открытия действительно согласно тому методу, который он же описал? В настоящее время мы описываем процесс познания с помощью другой теории, отличной от декартовской. Скажем, какая-то «X»-теория познания в XX веке, или эпистемология, или логика описывают этот процесс познания иначе. И если мы предположили, что Декарт что-то познал и акт мысли совершился, то в описании этого акта есть, очевидно, и та теория, которой он не знал, но которую знаем мы. Например, Декарт выявил закон синуса. Тогда описание этого акта или порождение его заново — а сомнение нам диктует и в области мысли принимать лишь то, что может быть порождено заново (ведь мысль не зависит от интерпретаций и предметного смысла), — обнаруживает, что в нем содержится любая теория. В том числе и та, с помощью которой мы сейчас могли бы описать то, как на самом деле мыслил и познавал Декарт.» Если, конечно, нам удастся вывести эту теорию, что весьма сомнительно. Но я хочу подчеркнуть другое. Что бы мы ни сказали, уже содержится в акте мысли в той мере, в какой этот акт мысли совершился. Если он полностью совершился, то в нем, повторяю, есть все. Фактически мышление Декарта, как и античное мышление,

==195

построено на следующей аксиоме: достаточно мыслить по-настоящему, чтобы мыслить истинно. Когда акт мысли выполнен (и на уровне интуиции мы будем знать, что он выполнен), то это и будет означать, что я мыслю истинно внутри этого акта.

Естественно, что все это еще более усложняет наше понимание мысли. Поскольку мысль — это не какое-то ментальное состояние, а некий как бы совершенный, живой организм, тот, который я пытаюсь описать с разных сторон, предупреждая одновременно о необходимости блокирования нашей мании к наглядным представлениям. Действенная мысль — это бесконечно себя моделирующая действительность.

Более того, то, что философы называют мыслью, есть нечто, содержащее в себе извлечение себя. Вот извлек себя, и это извлеченное «я» есть сторона того, что называется мыслью в моей голове. Вдумайтесь в оборот слов, когда мы говорим; самобытность, или *быть* самому. Ведь что я имел в виду, когда говорил о незаместимом факте существования? Или есть — или нет. Что это «есть» действует именно наличием.. а не содержанием. Что оно должно быть *само*, и тогда что-то делается. Само есть и само делается (помните, я говорил о естественном или свободном действии). А что такое «само»? Это — личность, лик. Отсюда — понятие мысли содержит в себе понятие личности как онтологическое представление. Бедные люди обычно дрожат над тем, чем они располагают, что у них есть. Так и мы все время твердим о нашей незаместимой, самоценной, неустранимой индивидуальности, которую нужно ценить, уважать, имея при этом в виду под индивидуальностью некую совокупность наших действительно совершенно уникальных физических, психических и других черт. Но в философии такой проблемы на самом деле нет. Философии вообще плевать на все эти наши милые (только для нас) особенности. Если и есть в философии какая-то проблема личности, то это — проблема лика, проблема бытия, которое — *само*. А оно не есть эмпирическое, дорогое нам, некое отдельное существо.

Следовательно, когда начинаешь расшифровывать, что в философии понимается под мыслью, то видишь, что здесь нет, конечно, никакой иерархии. Подобно

грекам, Декарт заново, на новом витке спирали исходит, с одной стороны, из того, что есть мир явлений и мир истины, стоящей за миром явлений, а с другой стороны, из того, что истина всегда явлена. Она есть именно явленное, ясная и полная форма выражения своей природы, но с нашей конверсией, а не наблюдением и заключением (это предполагается платоновской метафорой пещеры). Явленность того, что есть развитость сознания. Как греки, так и Декарт были очень внимательны к поиску, скажем так, некоторых привилегированных свидетельств или знаков, которые своим «телом», т.е. своей явленностью, представляют расположение нашей понимающей мысли. Скажем, то, что греки называют красотой, и было явленностью истины.

Применяя принцип хорошо, Декарт как бы собирает себя вокруг этого принципа. Какого? Принципа достоверности. И здесь я слегка поверну проблему. Декартовский принцип достоверности можно выразить так: первой достоверностью, на которой основываются другие достоверности, является собранный субъект. Собранный, стоящий субъект. Или о-существленный, вошедший в существование из области побуждений, теней. Это, кстати, тоже древнее, античное представление: греки стояли, но когда они грохнулись, то шум от этого грохота дошел и до нас. Собранный субъект — это субъект, собранный вокруг когитального принципа: я принимаю лишь то, что извлеку из себя. И здесь у Декарта прорывается вдруг мотив или нота, не совсем обычная для европейской мысли, что сознание или вот опять то, что мы понимаем под сознанием в наших ментальных ассоциациях, наглядных представлениях, есть *passion* — в смысле некой страстной силы активности. Оказывается, есть уровень, на котором для Декарта вообще неприложимо различение *passion* и *action*, т.е. страсти как некоего пассивного состояния. И именно на этом уровне сознание как страсть собирает и преобразовывает субъекта. Вспомните, я уже говорил, что в мире для нас оставлено место, и оно оставлено там, где есть наш собственный (имеющий лик) акт, который мы должны совершить. Мы можем в это место попасть и быть там ликом, только переосмыслив и преобразовав самих се-

бя. А это преобразование, как известно, требует силы. Нельзя словами и их сочетаниями или силлогизмами преобразовать себя.

Реальные события производятся какими-то силами. У Декарта — это сознание как страстная или пассионарная сила. О чем она хлопочет? О «разуме любви». Здесь очень интересный момент. О чем хлопочет эта сила. Когда я снова перечитывал Декарта, во мне все время настойчиво, как *idée fixe*, всплывало платоновское рассуждение, и я просто удивлялся чуду такого совпадения. Но сейчас на уровне моих заумных рассуждений я это чувство чуда уже снимаю и рассудочно говорю, что здесь проявляется закон соответствий. Что вот есть внутри нечто, какая-то штуковина, и она фонтанирует на разных уровнях через разных людей и в разные эпохи какими-то одними и теми же вещами, которые согласованы между собой, как бываю согласованы символические соответствия. Бодлеровский *correspondance*. Тайна времени; уже что-то решено и надо родиться с *этим*. Мы не наблюдаем, а живем. Смысл не получает окончательного и завершеного ответа (вечная пульсация), а предметное мышление возникает.

Ну, конечно, Декарт едва ли читал Платона или читал его плохо. Но тем не менее у него всплывает вдруг та же самая тема. Платон говорит: мы не все познаем. Не в том смысле, что мы не все можем познать, а вообще, мы не всем и интересуемся. Ведь, чтобы познавать что-либо, нужно хотеть познавать. Вспомните страсть. Платон не имел в виду просто наше желание, вызванное дисциплиной и

волей или, скажем, научной любознательностью. Нет, он говорил, что мы сдвигаемся с места для акта познания только в том случае, если поставлены в ситуацию восприятия или ощущения такого, которое само себя раздирает, само себе противоречит и само себя исключает. То есть началом познания (считал Платон) является некая наша собственная темнота. Темнота в прямом смысле этого слова, а не в смысле неучености; темнота как отсутствие света, мучительно нас раздирающая, когда мы находимся, по выражению Платона, в «неустойчивом противостоянии». Или вправо упадем, или влево — это состояние неустойчивости, неустойчивого противостояния одно-

==198

го другому, когда одно исключает другое. И мы находимся внутри этого противостояния и держим его, но удержать невозможно — мы или туда, или сюда упадем, и тогда начнется движение.

Как я говорил, явленная истина, или какое-то привилегированное проявление, содержит в себе вот эту поучительную противоречивую загадку, указывающую на состояние неустойчивости. Как известно, у Платона высшим символом, обозначающим всю философскую работу или познавательный пафос, был эрос. Эрос как символ стремления разорванных, разошедшихся половинок к воссозданию своего первоединства. То есть фактически к разрешению неустойчивого противостояния, где противостоящее одновременно стремится друг к другу и исключает друг друга. А мы внутри этого. Вот еще одна странная добавка, ограничительная или пояснительная, к тому, что философы называют мыслью.

Теперь, выполнив этот предупредительный демарш, вернемся к той ситуации, в которой оказывается мысль у Декарта. Декартовская мысль существует как бы подвешенной над двумя пропастями. Человеком, который совершает акт *когато*, воссоздается мыслительный акт над этими двумя пропастями в полном его составе, со всеми его предпосылками, допущениями и вытекающими из него следствиями. Или — формой этих следствий. В своем ответе Гиперасписту, который мы уже обсуждали, Декарт говорит: когда я применяю слово «всегда» по отношению к субъекту, который над этими пропастями, то я применяю его не в обычном смысле. Обычно слово «всегда» применяют к тому, что есть и существует как бы само по себе, идя через время, длясь, как устойчивый субстрат, в любых своих изменениях. И даже если как материальный объект оно разрушится, то как нематериальный будет существовать вечно. Нет, Декарт имеет в виду не эту наглядно представляемую нами вечность во времени. У него слово «всегда» означает лишь то, что мы делаем. Или, вернее, так: то, что делаем каждый раз, когда представляется случай. Мы можем вообще не делать. Так же, как мы мыслим не всегда. Мы спим, например, или, выполняя рекомендованную Декартом процедуру, смотрим на птичек, твердо зная, что при этом ровным

==199

счетом ничего не думаем. Но каждый раз, когда представится случай, каждый раз, когда подумаем, и ровно настолько, насколько мы остаемся в мысли, проявится нечто, что и будет называться вечным, в декартовском смысле слова. И еще одно, несколько забавное декартовское предупреждение. Мы уже знаем, усвоив это из логики и из теории познания, что то, что называется мыслью, или то, что называется логическими связями или логическими отношениями, вневременно и внепространственно. Так как пространственные и временные понятия не могут нами использоваться для расчленения и уяснения содержания логических истин и логических отношений. Именно в этом смысле они

внепространственны и вневременны. Пространство и время в данном случае являются лишними сущностями, и бритва Оккама должна их срезать. Они нам не нужны для понимания мысли.

Все это очень важно, чтобы разобраться в том, как Декарт представляет себе это стояние и дление субъекта над двумя пропастями. Над пропастью материального, изменяющегося и порочного мира, как порочен всякий материальный мир, и вот этого высшего, идеального мира, который тоже пропасть, если мы приписываем ему какие-то неземные свойства недостижимого нами вечного существования. Молодой теолог Бурман (я уже упоминал о нем), тщательно изучивший философию Декарта и имевший счастье беседовать с ним и задавать ему вопросы по всем беспокоившим его пунктам декартовского учения, говорил, как о само собой разумеющемся, что мысль совершается вне времени, — и здесь есть еще дополнительная лемма у этого представления, что нельзя мыслить одновременно о нескольких вещах. Но этот оттенок нам не важен, Декарт мимоходом замечает по этому поводу, что, конечно, мы все всегда мыслим одновременно о нескольких вещах. Например, я мыслю о чем-то и в то же время о том, что я это мыслю. Все это содержится в одном акте. Хотя это разные вещи — предмет, о котором я мыслю, и мышление о мысли, мыслящей о предмете. Этот акт как бы первично, исходно двоичен и латерален. И Декарт отвечает Бурману. простите, как это мысль совершается мгновенно или вне времени? Нет,

[К оглавлению](#)

==200

она может совершаться только во времени. В том смысле, что ведь нужно пребывать в мысли достаточное время, удержаться в ней, имея в виду вот ту длительность, о которой я вам уже рассказывал и говорил, что это основное онтологическое переживание Декарта. Что в этой длительности могут пребывать только такие вещи, пребывание которых во времени является дополнительной посылкой по отношению к их содержанию. То есть их содержание не содержит признака дления или воспроизводства. И это живое декартовское ощущение, что мысли именно *пребывают, держатся* в мире, проходит через все, о чем Декарт думал и говорил. Внешне, терминологически, как я вам показывал, это выражается в маниакальном повторении в решающих пунктах его рассуждения слов: «тогда, когда мыслю»; «когда мыслю, мыслю» и т.д. Я уже не говорю о роковом слове «потом» или «ещё»: вот если что-то так, то потом уже нельзя (или можно). Помните, я спрашивал; может ли Бог создать в мире существо, которое его же, Бога, ненавидело и считалось бы добрым? И гениальный ответ Декарта; нет, *теперь уже* не может. Так вот, даже если взять просто одну эту фразу, прибавив к ней то, что мысль совершается только во времени (в смысле, что в ней нужно пребывать энное время — *persister*, как говорил Декарт), то, расшифровывая ее, можно изложить всю декартовскую философию в виде следствий из этого переживания (или из этих постулатов) длительности и даруемого чуда встречи впереди с состоянием, удовлетворяющим стремлению мысли. Стрела долетела! (Вспомним античные парадоксы, ведь они иллюстрировали неочевидность аналитического содержания следования.)

Значит, декартовское ощущение длительности есть не что иное, как выделение некоего онтологического измерения, в котором дление не есть дление нашей реальной психологической жизни. Наша реальная психологическая жизнь есть чередование моментов нашего пребывания в той длительности, где упорядоченные предметы сами себя воспроизводят и длятся, или полос, неких фаз нашего пребывания в реальном мире, где происходит рассеяние и распад. Когда ничто не Удерживается на своих основаниях и для философа ^Дом является сама возможность мысли. Как можно

==201

в определенный момент времени начать мыслить, а в следующий момент времени, имея эту мысль и плюс еще новую, связать их необходимой связью? Ведь это чудо! Потому что из самой последовательности времени это не вытекает, длительность или поток времени не дает для этого оснований. Он не может держать такое событие. А оно случается — и это факт. Ведь бывали же мысли! Случались! Но как это возможно? Все эти мои восклицания кажутся чисто эмоциональным всплеском, но в действительности я просто формулирую тем самым или придаю особую форму старому исходному вопросу философии: почему вообще есть что-то, а не ничто? Ибо вокруг него все как раз и происходит, раскручивается. Причем сам этот вопрос как бы включает в себя два подвопроса. Во-первых, почему это, а не иное? Почему в мире произошло именно это событие, а не другое? Ведь это случайность. И из этого подвопроса вытекает или следует еще один: почему, собственно, я здесь? Или — почему вы здесь? Очевидно, в такого рода фразах слово «есть» используется особым образом. Когда философ задает вопрос, почему вообще есть нечто, а не ничто, то ясно, конечно, что слово «есть» относится к предметам особого рода. Другие предметы — это ничто, а те предметы, к которым прилагается слово «есть», — действительно чудо. Чудо мысли. И это чудо мысли у Декарта имеет еще одну интересную сторону, используя которую он пластично восстановил всю внутреннюю пассионарность исходного философского вопроса. То есть восстановил сознание как *passion*, как страсть, как нечто пассионарное.

Итак, почему есть нечто, а не ничто? В том числе, почему есть мысль? Допустим, я подвешен над теми двумя пропастями, о которых говорил ранее, и должен держаться в мысли. Но здесь появляется следующий парадокс: я не могу породить впереди себя новую мысль, а между тем, по определению, когда говорится о познании, то говорится именно о новых мыслях. Значит, впереди себя я не могу породить мысль простым желанием этой мысли. Так же как вы не можете, например, сделать открытие только потому, что захотели бы его сделать. Что-то вам, может быть, и откроется, но не более того. Согласно Декарту и Сократу, впере-

==202

ди себя нельзя породить мысль как следствие уже наличествующих мыслей, ибо последующий момент времени не вытекает из предшествующего. Следовательно, моя мысль, как и мое бытие впереди в качестве мыслящего что-то новое и не забывшего себя перед этим весьма проблематичны, потому что, в принципе, можно в какой-то момент проснуться или очнуться не самим собой — не к кому будет возвращаться. Почему, собственно говоря, в следующий момент времени я — это я? Это загадка, это не так просто. И в этом, повторяю, заключена вся философия: почему нечто, а не ничто?

Хорошо, нет никаких оснований для того, чтобы в следующий момент времени была мысль. Но если она все же есть, то, основываясь на чем я признаю ее в качестве мысли? Ведь если я признаю ее, то, значит, я ее уже имел? — Очень просто, чтобы что-то узнать, нужно это *уже* знать. Если то, что я хочу узнать, лежит в каком-то направлении, то я в этом направлении и должен сделать шаг. Если я сдвинулся в этом направлении, то я уже имею образ того, к чему хочу прийти. То есть в этом смысле я уже знаю то, что должен узнать. Но тем самым я вообще не могу двигаться? Получается противоречие. Как же все-таки это движение происходит? Как вообще впереди что-то возникает?

Я уже говорил, что то, что возникает впереди, в некоторой длительности, покоится на высокой волне интенсивного существования, существования «я» в зазоре между двумя временными моментами, которые не вытекают один из другого. Ни назад я не могу пройти, сказав, что вышел из предшествующего момента времени, ни вперед, сказав, что теперешний момент обосновывает последующий. И таким образом, я стою, по Декарту, на волне интенсивного существования, которое незаместимо; это и есть собранный субъект, являющийся первой достоверностью, когда, с одной стороны, передо мной «врожденные идеи», а с другой стороны, некие структуры понятности.

Прежде, чем двигаться дальше, попытаемся разобраться в терминах. Почему «врожденные идеи»? Здесь, кстати, есть одна сложность чисто лингвистического порядка, связанная с различием между француз-

==203

ским и латинским языками. Дело в том, что в большинстве случаев (возможно, в силу своего лаконизма .s других качеств) латинский язык выигрывает перед французским, но иногда порождает и недоразумения. По-латински «врожденный» — *iimatus* — это, скорее, прирожденный, натуральный, естественный. А французский вариант — *imiee*, на мой взгляд, гораздо точнее и не несет в себе этой двусмысленности. Повторяю, если прямо переводить латинский термин, то «врожденные идеи» — это прирожденные идеи. Прирожденные мне. А по-французски Декарт чаще всего говорит так: идеи, которые рождаются вместе с моим рождением. Со-рожденные. То есть сразу ясно, что упор умозрительного хода философской мысли делается на рождении, вместе с которым появляются идеи.

Этих идей нет, пока не рождается Я. А мое «я», говорит Декарт, не рождается от родителей.

Следовательно, идеи не «прирождены» мне просто по закону семантики французского языка — в отличие от русского. В русском языке «врожденность» ведь тоже понимается как некое природное качество; что нечто перешло к нам от наших родителей, а к родителям от их родителей и т.д. А Декарт имеет в виду совсем другое. Сорожденные идеи — это идеи, которые появляются вместе с появлением меня самого (когитального, а не эмпирического), когда я не рождаюсь от родителей, а должен еще родиться. Родиться в некоторой среде усилия или синтеза. То есть проблема состоит в том, что среда усилия идеально предшествует в этом случае физическому рождению. В ней происходит «второе рождение» человека. «Врожденные идеи», другими словами, есть просто континуальные свойства того поля, в котором (и не только в нем) рождается наше «я».

И в то же время «врожденные идеи» — это не что иное, как структуры понятности. Возьмем, например, понятие пространства, которое я уже анализировал в плане различения мышления и-протяжения, или мышления и материи.

В философии Декарта содержится утверждение; материя только пространственна. Чтобы понять это утверждение, вспомним декартовское же «еще раз нельзя» или «теперь нельзя». Сейчас вы поймете, о чем я говорю. Значит, в прошлый и позапрошлый раз я по-

==204

называл, что утверждение о том, что материя и есть пространство, означает понимание Декартом того, что нечто требует обоснования и доказательства. К примеру, не само собой разумеется, что в мире есть тела или то, что воздействует на нас, суть тела. Потому что, как я уже показывал, на нас могут воздействовать и знаки или сообщения, материальная оболочка которых, в каком-то смысле, не существует, к ней неприменим термин «существование». И поэтому встает вопрос доказательства.

Нужно доказать, что то, что воздействует на нас, есть материальное тело. Или продукт того, что какое-то существо думает о нас. Но сказать так можно лишь в том случае, если под материей имеются в виду такие явления или естества, которые полностью артикулированы вне самих себя, т.е. в пространстве, и не имеют внутреннего. Так вот, Декарт говорит: если я ввел и вопреки иллюзиям обосновал, что в мире на меня воздействуют именно тела, то я не могу потом сказать, что материя есть еще что-то, кроме протяжения. Обратите теперь внимание на мой ход мысли, на ход мысли Декарта. Мы доказали, что на

нас воздействует вещь и что то, что воспринимается органами чувств, есть только материя. Ничего другого органами чувств не воспринимается. Теперь уже нельзя рассуждать с умным видом о том, что материя тверда, непроницаема и т.д. (Та же непроницаемость у Декарта пространственна, а тяжесть, как вы знаете, не существует как реальное качество, пребывающее в теле. Нет тяжести в физике Декарта.) Я здесь подчеркиваю ход мысли; в нашем языке так ввелось понятие и материи, и пространства. И теперь мы не можем задаваться вопросом, чем еще является материя помимо своей протяженности. Или пространственной расположенности, вывернутости любых предметов относительно самих себя и полной их артикулированности без внутренних тайн, артикулированности их во внешнем созерцании. Потому что пространство есть одновременно внешнее созерцание. То есть нечто, для чего у нас, как сказал бы Декарт, есть чувство — способность воспринимать это. А есть что-то, для чего у нас нет чувств, и об этом мы говорить не должны.

Так вот, закрепив это, я поясню теперь другую сторону проблемы, связанную со структурами понятно-

==205

сти, внутри которых оказывается субъект в той мере, в какой он длится или пребывает в мысли. Поскольку он оказывается в поле, свойствами которого являются врожденные идеи. То есть в том поле, где идеи рождаются вместе со мной. Ведь мы решили, что если идеи не изобретаются человеком, а являются свойствами поля сознания, то мы можем называть их врожденными. Каждый раз, когда родился, как только есть чистая форма актуальности, т.е. трансцендентальности, трансцендентальное сознание, то есть и идеи. Идеи числа, прямой линии, пространства, длительности, идея «я», идея Бога и т.д. Следовательно, что означает тезис: материя только пространственна? Значит ли это, что мы, наблюдая множество случаев материи, затем обобщили наши наблюдения таким утверждением? Нет. В действительности утверждение «материя только пространственна» есть правило интеллигибельности, или условие знания. То есть фактически это условие такого наблюдения, применительно к явлениям которого мы вообще можем формулировать физические законы. Потому что иначе мы не могли бы этого делать. Относительно явлений, которые связывались бы или переплетались в зависимости от какого-то агента, который «подсовывал» бы нам свои проявления, сказать что-либо вразумительное невозможно. Такой мир мы

не могли бы понимать.

Следовательно, выражение «материя только пространственна» позволяет говорить об условиях наблюдения, о возможности научных высказываний. Пространство в этом смысле есть условие того, что мы вообще что-то можем наблюдать в смысле физического наблюдения явлений. Это нечто вроде того, что средневековые мыслители называли виртуальным интеллектом. Реализующаяся потенциальная полнота. Интеллигибельная материя. Или — структура понятности, которая сорождена со мной, сорождена в качестве субъекта копило. если мы рождаемся в какомто поле, то такого рода утверждения, не являющиеся обобщением наблюдений, как бы заранее содержатся в наших возможных физических высказываниях о мире. Это как бы некое знание, предшествующее нашему же знанию. Вспомните и держите в голове эту сократовскую антиномию: чтобы узнать впереди мысль,

==206

т.е. выбрать ее в качестве мысли для решения задачи или ответа, я должен её узнать в качестве таковой. фактически каждый шаг декартовского рассуждения является часто скрытым ответом именно на эту антиномию. Там, впереди, кроме содержания мысли, содержится еще какой-то дополнительный акт,

который я должен узнать, а раз я узнаю, значит, уже знал, когда двигался к нему, и т.д. Это лежит где-то в глубине, а на поверхности появляются «врожденные идеи», которые как бы заранее содержатся или находятся в мыслительном поле, в котором можно наблюдать вещи так, что о них можно формулировать физические законы. Все это латерально, а не последовательно.

Итак, если я сам в качестве утверждающего что-то рождаюсь в таком поле (а я именно в нем рождаюсь, а не от родителей), то тогда можно сказать, что определенные понятия прирождены мне или со-рождены со мной. *Когда* рождается только так. И этот факт можно осознать и выразить не обязательно на языке Декарта. Как вы уже убедились, рассказывая вам о свойствах сознательной жизни, я могу обойтись сегодня, т.е. в XX веке, и без декартовского языка, чтобы интерпретировать его. Но допустим, что мы живем во времена Декарта и нам повезло или мы очень постарались открыть что-то, понять что-то из того, как мы вообще живем и познаем. И вот мы должны назвать то, что открыли и осознали. И оказалось, что это можно сделать и на языке Декарта. То есть некое содержание не зависит от разницы предметных языков, от выбора того или иного предметного языка. Значит, вся проблема состоит тогда в том — раз мы, родившись, имеем идеи, которые родились вместе с нами, — чтобы дать им действовать через себя. Это и называется у Декарта познанием: дать действовать онтотексту сознания. Так изменить или собрать себя, чтобы они (идеи) подействовали. И то, что относится к понятию пространства, к понятию числа, длительности, к понятию равенства, прямой линии и т.д., я назову теперь структурными элементами. Это структуры поля сознания. Договоримся «структурным» называть то, происхождение чего несводимо к факту воздействия предметов вне нас на наше сознание. То, что не порождается локальным воздействием. Это, кстати, еще одна причина того, по-

==207

чему Декарт вводит термин «врожденные идеи». Он говорил, что так же, как идея голода не похожа на мускульные сокращения и, следовательно, мускульные сокращения не есть причина чувства голода как явления сознания, так и происхождение идей в нашей голове нельзя объяснить локальными единичными воздействиями предметов на наше воспринимающее сознание. Идеи в нашем сознании не похожи на воздействующие на нас предметы, обозначенные этими идеями. Предмето-идеи не похожи на идеи. И необходимость все это выразить и показать как раз и стала причиной появления у Декарта термина «врожденные идеи».

Будем называть это идеями, имеющими структурное происхождение. Соответствующие связки тоже будут структурными. По сути дела, врожденные идеи совпадают тем самым или, вернее, частично совпадают с тем, что я называл тавтологиями. Или плодотворными тавтологиями. В «Правилах для руководства ума» Декарт говорит, что мы редко выражаемся таким образом, что, например, добрый человек добр, хотя чаще всего имеем в виду именно это. Тавтологии именно такого рода. Мы условно назвали их плодотворными или порождающими тавтологиями; они не вытекают из наблюдений и из обобщений опыта, но в то же время их нельзя считать и аналитическими, чисто логическими истинами по той простой причине, что они являются слишком сильными утверждениями о мире. Утверждение, что материя пространственна, слишком сильное утверждение, чтобы оно могло быть аналитической истиной. И к тому же мы должны вспомнить, что врожденные идеи лежат в области того, что Декарт называл естественным светом ума. То есть — в области действия естественных сил, больших, чем мы сами, и действие их проходит через нас. И наша задача — подкрепиться ими и дать им через себя действовать. Так понимает познание Декарт.

Значит, мы устремлены и держимся в какой-то длительности. У нас появились поддерживающие нас врожденные идеи или структуры понятности, внутренний символический аппарат понимания. И более того, среди этих врожденных идей есть еще одна, совершенно особая идея некоего сверхмощного интеллекта,

называемого Богом. И вот, основываясь на этом, Декарт пытается представить себе, как все это «работает». Причем интересно, что уже первое представление, от которого он отказывается (наше любимое представление, из которого мы постоянно исходим и которым традиционно пользуемся), — это представление о том, что мы что-то знаем. Хотя наш рассудок или ум ограничен, конечен, но мы-то знаем! И это известное строится нами таким образом, чтобы служить познанию чего-то другого, а оно, в свою очередь (мы уверены в этом), будет служить познанию еще чего-то и т.д. То есть мы как бы наращиваем тем самым в некоей линейной последовательности силу знания; нам кажется, что мы обладаем способностью увеличивать наши знания по степеням, в какой-то прогрессии, приближаясь, как говорил Декарт, к Божественному всезнанию. Конечно, мы можем при этом быть скромными и говорить, что никогда не достигнем Божественного всезнания. Например, Энгельс обладал такой «скромностью», когда писал, что абсолютная истина недостижима, витает где-то и мы будем вечно по асимптоте лишь приближаться к ней. Декарт же в таких случаях говорил, что это чисто антропоморфическое представление, если мысленно, начав движение и проектируя его завершение, мы в конце поставили Бога. Бог, поставленный в конце движения, — это наше антропоморфическое представление, когда наш же собственный образ спроецирован, как недоступный нам, впереди нас. Ведь в таком случае, предупреждал Декарт, человеку и в самом деле может прийти в голову экстравагантная мысль — самому стать или быть Богом.

Ответом на эту экстравагантность и явился декартовский постулат: мы не можем произвольно, или по желанию, увеличивать наше знание. Последнее не складывается так, чтобы получилась большая куча. Мы не можем наращивать наше знание, т.е. прибавлять одно знание к другому. Декарт выпадает из этого асимптотического образа, игнорирует прогрессию и вводит фактически единственную возможность, на которой может основываться знание, — это локальные акты, не предполагающие никакой прогрессии. Акт когито — именно локальный акт. Тот самый «один на один», который и есть мое предназначение. Только

ты сам способен извлечь знание. Хотя бы потому, что темнота у каждого из нас — собственная.

Рассмотрим это в более широком смысле. Философы (в частности, Платон) считают, и Декарт это повторяет, что свет появляется только из моей собственной темноты. А это значит, что в процессе совершения этого акта сотрудничество бесполезно (в смысле надежды на какое-либо сотрудничество). И еще один аспект; ты не можешь переложить акт копило на завтрашний день, потому что все — *здесь* и сейчас. Как говорили древние, так же как нельзя заснуть на вчерашней добродетели, так нельзя быть добродетельным завтра. Хотя последний тезис, я думаю, абсолютно неприемлем для русского сознания, которое, как известно, придерживается иных постулатов. Постулат первый: не сейчас, а завтра. Постулат второй: только все вместе. И постулат третий: наверное, но не могу. Декартовский же постулат — другой: если я не сделаю и не извлеку опыт сейчас, то уже никогда не "сделается и не извлечется. А если извлеку, то будет иное, мир как бы получит или приобретет другой смысл, другое направление.

Итак, если я, стоя один на один, в своем предназначении, не сделаю то, что могу сделать только я, в чем я ни с кем не могу сотрудничать, ни с кем не могу разделить труд — ни пространственно (с другими), ни во времени (с самим собой завтрашним), — если я этого не сделаю, то мир в «чертог теней»

вернется. Если же будет что-то извлечено, то это будет уже другой мир, направление, или вектор, которого будет другим.

То есть Декарт считал, что до начала движения «наращивания знания», во-первых, должно произойти своего рода *обращение*, попадание преобразованного или заново рожденного «я» в поле, имеющее структуру понятности, трансцендентальное поле актуальности, в котором все происходит «здесь и сейчас», *in actu*, все целиком. Сколько обращено, столько и получится впереди, а не произвольно. И во-вторых, Декарт приписывал этому полю смысл конечности. В зазоре между умственными моментами А и Б стоит субъект *когито*, должен стать. Некая ноогенная машина, генерирующая мысль, или то, что Декарт, по ассоциации, называл законорожденной мыслью. Законо-

[К оглавлению](#)

[==210](#)

рожденная мысль — это не мысль, соответствующая закону, а мысль законо-рождаемая в отличие от незаконнорождаемых мыслей. Скажем, незаконно рождаются мысли в потоке, например глупость. Глупость — это то, что думается механически, само собой в нашей голове. И напротив, ум — это то, что мы подумаем сами. Мы — собранные — подумаем, соберемся (помните, собранный субъект) и если повезет, если очень постараемся, то это и будет умом. А то, что само собой вертится в голове, как у участника потока, в толпе, и что в просторечии называют глупостью, это и есть глупость. «Закрут» мира, пока я не разобрался.

Еще раз повторяю: в указанном зазоре помещается машина, которая производит мысли (или производит нас в мысли), и производит их, я подчеркиваю, конечным образом. То есть *не все мысли*, могут быть произведены этой машиной. И грех жаловаться. Машина на декартовском диалекте производит мысли доказанные и обоснованные, и он делает открытие внутри такого производства, например мысль об алгебраических прямых. Но эта же машина не произвела дифференциального и интегрального исчисления. Произвольно, говорит Декарт, нельзя увеличить знание или силу нашего знания. Потому что надо производить, а не просто складывать. А когда начали производить, должна быть какая-то ноогения, ноогенная машина. И у нее свой горизонт, внутри которого она производит. А для других возможных мыслей, пожалуйста, если можете, постройте другую машину. Сама «машина» — свободное, автономное создание. Другая машина — другая способность, другая возможность мысли, чувства и т.д. На абстрактном языке философии речь в этом случае идет о рождении возможностей, о возможности возможности. Или — о потенцировании возможностей.

Сам Декарт и математики в его время не могли «построить» законопорождающую, вернее, порождающую законо-рожденные мысли, машину для проблемы дифференциального и интегрального исчисления. И тогда Декарт сказал: эту геометрию я построить не могу.

[==211](#)

[00.htm - glava11](#)

Размышление десятое

Посмотрим теперь, как Декарт на деле приводит в действие машину мышления, организует его.

Мы уже знаем: чтобы мышление начало работать, оно должно как бы проработаться онтологически, т.е. должна скомпоноваться какая-то стихия мышления, позволяя нам узнать что-то о мире, организуясь в том самом зазоре, о котором я все время говорил. Посмотрим, как это делается на конкретном примере, в предположении знания всего того, что мы узнали. Коротко напомним следующее: 1) мы имеем дело с собранным субъектом как первым принципом достоверности, 2) что требует определенного разъяснения, которого я еще не давал. Разъяснения одновременно простого (его можно изложить обычными словами) и в то же время сложного, потому что оно требует *обращения* нашего мышления. Не усвоения, а именно обращения, или того, что Платон называл «поворотом глаз души». Глаза наши видят то же самое, что видели до этого, а *глаза души* должны повернуться.

Итак, мы имеем принцип достоверности — собранного субъекта. И, с другой стороны, имеем параллельный принцип — бытия. Принцип, согласно которому, в каком-то смысле, действительно существует только бытие, или — его декартовское название — Бог. Существующим является или Бог, или то, что Им порождено. Я сформулирую этот принцип так. (Я уже говорил, что, обладая интуицией времени и ориентируясь на свое основное онтологическое переживание, а именно на переживание пребывания в длительности как чего-то невероятного, требующего особых усилий, Декарт все время говорит: «Пока я на прямой мышления, в момент, когда я действительно мыслю, я не могу

==212

заблуждаться и совершать зло». Я оговаривал, что в реальной человеческой жизни, в реальной работе нашей психики такие моменты редки.) Так вот, эта *idee fixe* Декарта для нашей задачи может быть выражена сейчас следующим образом — если мы пребывание на прямой, когда невозможно зло, считаем бытием или бытийным мышлением, то тем самым предполагается следующий умозрительный постулат: *Бог не видит и не знает небытия*. А это связано, как вы сами понимаете, с другой его *idee fixe*, с идеей Бога-необманщика. Если под обманом понимать небытие (т.е. хаос, распад), то Бог действительно не может обманывать нас просто потому, что он не знает и не видит небытия. Приведу цитату из Декарта, из все того же насыщенного ответа нашему знаменитому Гиперасписту. Декарт писал; «На самом деле есть большая разница между вещами, которые делаются позитивным действием Бога и которые не могут не быть в силу этого хорошими (в другом месте, в «Трактате о свете», он эту же мысль выражает так: вещи или, вернее, движения — в той мере, в какой они существуют и в какой они прямые), и теми, — продолжает он, и вот, обратите внимание, — которые случаются в силу прекращения этого позитивного действия, как все беды (или зло — /es maux), все грехи и разрушение какого-либо существа (или существования. — М.М.), если вообще что-либо существующее может быть уничтожено»*. Это весьма характерная оговорка.

Значит, посмотрите на перечисление; прекращается позитивное *действие* — и тут же зло, грех и разрушение существа или существования (русский язык опять здесь не может угнаться за романским, потому что *etre* по-французски означает одновременно и существование, и существо, существующее. Человеческое существо — *l'etre*. В русском языке два разных слова, а во французском — одно). Значит, переведем конец фразы так: «разрушение чего-либо существующего в той *мере*, в какой вообще возможно разрушение чего-либо существующего». Здесь я намекаю на тот оттенок, который имел в виду все время, а именно что в

'Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 1134.

==213

каком-то смысле существующее не может быть разрушено, потому что *существующим* мы называем только то, что является Богом или создано Им. Оно действительно существует. Держите пока в голове эти оттенки мысли. И поставьте в этот же ассоциативный ряд, в котором идет перечисление вещей, сопоставляемых с позитивным действием или с прекращением его (зло, грех, разрушение), еще и заблуждение, ложь и т.д. Ведь на уровне мысли существующее или бытие есть *упорядоченная* мысль, или мысль истинная и достоверная. А грех в мысли, если пользоваться этой ассоциацией, — это как раз заблуждение, рассеяние, неупорядоченность. Или — спонтанная эмерджентия в нашем сознании каких-то представлений, которые не нами порождены (на почве собственного движения) и в которых продуцирование мысли напоминает скорее человеческое тело в конвульсиях пляски св. Витта. Я не знаю, видели ли вы когда-нибудь это явление? Я видел его дважды. Один раз в больнице, а второй раз — просто на улице. Как-то я прилетел в Тбилиси и ждал выдачи багажа. Был яркий, солнечный день, и у здания аэропорта на газоне стоял какой-то очень худой человек, плохо одетый. И вдруг, на моих глазах, с ним стали происходить странные вещи. Он начал совершать отрегулированные, в жесткой последовательности, жесты и движения. Сначала он каким-то конвульсивным движением нагнулся и касался колена, следующим движением левой рукой касался бедра, следующим движением этой же левой руки прикасался к носу и одновременно что-то делал правой рукой — я не могу воспроизвести всю последовательность движений, но она была регулярной. Я был просто потрясен этим зрелищем человека, вовлеченного в рисунок механических движений, который он выполнял своим телом и из которого не мог выскочить. Ни одно из его движений не было произвольным, им управляемым; он должен был выполнить весь этот рисунок до конца (этих движений было около пятнадцати), а потом начинал все сначала.

То есть я хочу, чтобы вы знали (а Декарт хорошо это знал), что многое из того, что и как мы думаем, напоминает именно такого рода конвульсии — строгие и четкие, — которые вовсе не есть работа нашей мыс-

==214

ли. Следовательно, где бывает пляска св. Витта, или производство в нашей голове (не нами самими) каких-то представлений, в том числе — обычных, обыденных представлений, унаследованных нами по традиции, не подкрепленных нашим собственным (декартовским) восприятием? Где эти механические сцепления могут что-то производить? Там, где нет позитивного действия Бога, говорит Декарт. Или позитивного действия усилия, как сказали бы мы. *Собранного субъекта*, который поставил себя там, где производятся события. Иди, как говорил Фрейд, который тоже прекрасно понимал эту проблему в применении к бессознательному: *Wo Es war, soil Ich werden*, «Где было Оно (бессознательное. — М.М.) должен стать Я». То есть там, где стояло «Оно», должно встать «Я». В этом, собственно, и состоит задача психоаналитической процедуры, хотя я абсолютно не уверен, что такая процедура может вылечить от пляски св. Витта; эта болезнь до сих пор не поддается лечению. Но такова, видимо, вообще человеческая история, в которой всегда есть болезни и всегда есть способы их лечения.

Короче говоря, Декарт придерживается здесь той мысли, которой придерживались многие эзотерические религиозные мыслители и которая получила развитие в том числе и в так называемой «отрицательной теологии». И, собственно говоря, она и есть действительная мысль, например, такой религии, как христианство, независимо от того, что и как сами христиане могут воображать себе в своих наглядных представлениях о Боге. Мысль следующая; добро и зло (или Бог и Дьявол) не есть две силы в мире. Реально существующей силой является только добро или Бог, а зло появляется лишь там, где нет добра. Или, как выражался Декарт, там, где нет позитивного действия Бога. Понимание этого обстоятельства, т.е. *знание* его нами, как и многое другое, закодировано в нашем языке, поскольку наш

язык есть продукт долгой эволюции и содержит в себе (в упакованном виде) многое такое, что отдельным рассудочным усилием индивидуального ума мы не можем раскрутить, но тем не менее невольно раскручиваем, когда употребляем слова. Ибо употребление слов как раз и тянет за собой то понимание, которое в них вложено, но которое в то же время

==215

может и не быть достоянием нашего эксплицитного сознания. Ведь бабочка, например, совершает свой прекрасный взмах крыльев, вовсе не раскладывая этот взмах в последовательности аналитически воспроизводимых действий. Он прост, хотя упаковано в нем многое. Или вспомните русское выражение «свято место пусто не бывает». Мы употребляем его обычно, не думая, но употребляем, очевидно, в тех случаях, которые требуют именно этого выражения, и поэтому понимаем, что говорим. Повторяю, эти слова мы произносим, когда интуитивно сознаем необходимость **их** употребления, хотя не всегда ясно знаем, о чем они говорят, и не можем их расшифровать. Но давайте договоримся понимать под «святым местом» место, в котором выполняется позитивное действие. Оно может считаться святым, потому что существует в соотносительности человека с некоторыми высшими предметами или высшими онтологическими реалиями, стоящими за обыденной жизнью и в этом смысле святыми и, соответственно, поддающимися процессу освящения в культуре — в форме ритуала, обряда и т.д. А если в том месте, которое является святым, не совершается позитивное действие, не действует позитивная сила — утомились, нет внимания и т.д., — как, например, в мысли? Тогда оно неминуемо заполнится злом, заблуждением или грехом.

Итак, мы имеем впечатлившуюся душу. И Декарт разъясняет это представление в своем уже упоминавшемся мною неоконченном диалоге о разыскании истины. Лицо, имперсонализирующее Декарта, обращается в этом диалоге к простому и опытному человеку (не ученому, в отличие от третьего его участника, который представляет аристотелевскую ученость) и пытается показать (так же как в свое время это делали Сократ и Платон), что, собственно говоря, все содержится в его душе, и ему нужно лишь срезать слои «учености», слои тех заранее заданных стереотипов или «па» пляски св. Витта, в которые он пытается втиснуть то, что в действительности, на уровне своей живой души, он уже знает. В впечатлившейся душе лежат как бы «завязшие», отяжелевшие образы, и эти образы должны всплыть, освободиться от наростов, от утяжеленности. Нечто, что мы в действительности уже

==216

знаем сами из себя и что и есть основное в познании, но что должно как-то сдвинуться — как какая-то коряга на дне реки. А для этого должна быть проделана процедура, названная мной «прохождением экранов». Ибо есть, во-первых, как я говорил, экран динамического чувства сознания, где самопроизвольный импульс сознания, совпадающий с действием, переносится нами в мир, и мы представляем себе, что объекты в этом воображаемом мире тоже каким-то образом двигаются. Согласно же Декарту, такие объекты для нас непроницаемы; чтобы они стали проницаемыми, мы должны расщепить сращение чувства сознания с объектом. И второй экран — время.

То есть прохождение экранов состоит в том, чтобы увидеть себя, что очень трудно. Потому что когда мы излагаем то, что знаем о себе, то в действительности видим не себя, а объект, существующий в мире, и видим согласно той картине мира и культуры, в которой мы живем. Иными словами, по Декарту, нельзя увидеть себя, не проделав феноменологическую редукцию, — ту самую знаменитую

редукцию, которая с таким грохотом и усилиями совершалась Гуссерлем и другими мыслителями в XX веке. (Кстати, она же совершалась и Витгенштейном, как это, может быть, ни странно и как бы ни были непохожи один на другого эти мыслители.)

Но допустим все же, что мы проходим эти экраны и увидели себя, проделав редукцию предметного и объектного мира. И здесь у Декарта появляется очень интересная тема, тема усиления вот тех образов — отяжелевших, завязших образов нашей упечатленной души, о которых я сказал. Потому что познавать, конечно, можно только то, что есть в душе, или соотносясь с тем, что есть в душе. Эта тема присутствует у Декарта не только в «Метафизических размышлениях», но и в ответах на них, и в письмах, и всегда связана с одним термином или словом; *амплификация*, что означает усиление, но, к сожалению, в русском языке это слово лишено дополнительного, пространственного оттенка. *Ample* в романских языках означает одновременно и «широкий», и «просторный», и, как вы знаете, существует даже такое техническое изобретение, как «усилитель». Но я предпочитаю называть его амплификато-

==217

ром (хотя это ненужный романизм в русском языке) просто потому, что это слово дает представление о своего рода пространственном резонаторе, благодаря которому звук не только усиливается, но и расширяется. Слово «амплификатор» содержит этот смысл.

Так вот, взгляды на эту амплификацию, пометив для начала следующее: есть какие-то образы, формы. При этом я имею в виду не обязательно наглядный образ. Нам кажется часто, что у нас, с одной стороны, есть мысли, а с другой — образы, как выражаются гносеологи и психологи. Нет. Я имею в виду чисто филологический смысл слова: образы, формы, очертания.

Значит, мы должны запомнить следующее. Это вытекает из того, о чем я говорил раньше. Амплификация, или усиление, не может происходить во времени, т.е. путем прогрессии по степени и добавлению. Напомню, что Декарт категорически отказывался от такого образа познания, когда знания суммируются одно с другим и считается, что истина есть сумма знаний, складывающаяся в прогрессивном движении во времени. Он не отрицал того обстоятельства, что возможна увеличивающаяся сумма знаний как таковая, но полагал, что сам акт познания и его описание не могут так совершаться. Некоторое совершенство или полнота должны выполняться *hic et nunc*, вне зависимости от нашего движения и источников познания, от наращивания или обнаружения новых источников знания. Декарт считал, что нельзя произвольно увеличивать наши знания, т.е. получать их, складывая мое (или ваше) знание со знанием другого, воображаемого или реального персонажа. Извлечение опыта, если оно совершается, не есть просто содержание опыта, а есть *реальное событие*, которое может случиться или не случиться в мире.

Как известно, в теории познания Нового времени была идея, которая затем исчезла и которую пришлось вновь восстанавливать в XX веке усилиями операционалистов. Идея такая. В Новое время всегда говорили об эмпирическом опыте, а точнее, о науке как таком знании, которое является только опытным, основанным на эмпирических принципах. Но потом это выветрилось, т.е. исчезло понимание того, что сам опыт эмпиричен. Что не только предметы измеряются эмпири-

==218

ческими принципами достоверности, но и сам факт того, что мы познаем эмпирически, тоже в свою очередь является эмпирическим событием. Например, можно учиться и не научиться. Если научился, то это эмпирическое событие — опыт извлечен. А скажем, в состоянии той же пляски св. Витта ничему научиться нельзя. В ней есть лишь повторяемость в последовательности и поэтому не происходит того эмпирического события, о котором говорил Декарт. То есть извлечения опыта — научились, не научились. Когда извлекли опыт, тогда можно сказать: да, я это знаю, понял. Это и есть реальное событие, которое случается на основаниях, не совпадающих или не тождественных его содержанию. Содержание излагается в теории, а сам факт события не исчерпывается содержанием события. К факту события относится то, о чем я все время говорю, — собранный субъект, являющийся в свою очередь событием в мире, которое может случиться, а может и не случиться, И когда случилось, то мы уже как бы изнутри содержания знания проецируем знания в мир, эксплицируем и раскладываем их. И нам кажется, что это познание, а в действительности это экспликация. Или, как сказали бы немцы, *Erklärung*, поскольку сам факт и акт познания от нас ускользают в изложении содержания узнанного. Ускользают по той причине, что при этом требуется некий дополнительный шаг. Эту феноменологическую абстракцию понять трудно, но, не поняв ее, мы не можем двигаться дальше.

Итак, амплификация (или усиление) происходит не во времени. Противоположное Декарт отвергал, кстати, и на уровне своей религиозной грамотности, полагая, что своим наглядным представлением мы ставим другое, более сильное, чем мы, существо в конец нашего движения, называя его Богом, и, как я уже говорил в прошлый раз, по мере движения к нему у нас даже может появиться экстравагантная затея самим стать Богом. А это ересь — не просто в обыденном, а в техническом смысле этого слова.

Рассмотрим само усиление. Но вначале маленькая ассоциация. В письме Гиперасписту, разясняя роковую проблему бесконечности (в контексте отличия позитивной бесконечности от неопределенности, т.е.

==219

нашей неспособности остановиться), Декарт говорит о позитивной бесконечности как первичной идее. Что сама бесконечность, выступающая обычно как неопределенность, появляется лишь на фоне уже имеющейся идеи позитивной бесконечности, и потому надо эту позитивную бесконечность (поскольку в самом слове «бес-конечность» содержится отрицание, и этим оно уже неудачно, ибо получается, что есть какая-то конечность, а бесконечность — это преодоление конечности, т.е. бесконечность вторична), так вот, вместо этого, пишет он, стоило бы «бесконечное существо» — для усиления, без отрицательной частицы — называть *ens amplissimum*. То есть наиполнейшее существо¹.

Обратите внимание: а разве амплификация, которая фигурирует в нашем рассуждении, потребность в ней, возникла не тогда, когда мы начали говорить о том, что же нам делать с образами, которые есть в душе? Ведь мы решили, что их нужно амплифицировать, увеличить, как в фотографии мелкие черты или детали. Дать их в другом масштабе. И Декарт далее замечает, что эти «увеличенные идеи вещей», т.е. увеличенные в пространственном смысле слова, так же как есть увеличение в фотографии (и наша способность их увеличивать), — все это не могло бы быть в человеке или в духе, если бы сам дух не имел своим источником и не происходил бы от Бога, в котором действительно существуют все те *perfections* (т.е. совершенства), до которых может дотягиваться, или растягиваться, или увеличиваться амплификация. И вот тут мы и выходим к сути того, как организуется наша машина мышления, действием которой вообще может образовываться новая мысль или извлекаться опыт. То есть совершаться реальное событие познания, которое как событие не совпадает с его содержанием и с экспликацией этого содержания по следующей причине: потому что экспликация содержания всегда совершается на уровне обратимых логических связей мышления.

Иными словами, по глубокому переживанию Декарта, событие познания, которое имеет какие-то

[К оглавлению](#)

[==220](#)

дополнительные основания, не совпадающие с содержанием познанного, *необратимо*. Когда мы находимся на уровне события познания, мы заброшены в поток и у нас нет времени ждать, пока мы соберем все знания, относящиеся к делу. В этом случае мы теряем возможность тянуть мысль или держаться на прямой линии. Повторяю, если не произведена феноменологическая абстракция, и мы находимся внутри содержания и его глазами смотрим на мир, который расписан в размерностях этого содержания, значит, мы включены в рамки *обратимых* связей мышления. К примеру, если мы находимся в слое обратимости, то для нас не помеха узнать что-либо об алгебраических кривых, так же, кстати, как и о трансцендентных кривых, там, где заложены все проблемы дифференциального и интегрального исчисления. А для Декарта — помеха. Декарт считает: или ты знаешь алгебраические кривые и не знаешь трансцендентные, или знаешь трансцендентные, но знаешь их на уровне эмпирического искусства. А я, говорит он, не могу принять то, что известно на уровне эмпирии, поскольку это не *собственные* мои данные для законорожденного состояния мысли (если, конечно, оно является таковым). Эти данные вносят какой-то элемент в пространство преобразований, которым я не могу владеть. А именно «состояние» — лишь оно позволяет проводить преобразования. В этом смысле пространство состояний есть пространство преобразований, пространство для мысли. И амплификация, которая ведет к состоянию (и о которой я буду еще говорить), ее основные принципы, согласно которым движется мысль, — контрфактуальны. То есть Декарт познает что-то именно потому и так, что принцип термина «необходимо, что...» не задается в познаваемом фактами безразличной эмпирии или прямо противоречит им и, следовательно, предполагает *выбор*, а не навязывается однозначно. В непреобразованном виде эмпирия не может войти в познаваемое, не является «данностью». Она будет «данным», только если примет виртуальную форму *моего* пространства преобразования (или будет, как выражается Декарт в юношеской латинской записи, «сенсibiliей, годной для олимпийских познаний»). Эмпирически, например, ко времени Декарта были известны и сам факт, и свойства транс-

[==221](#)

цендентности некоторых геометрических кривых. Но он не принимал их в состав своей геометрии: в ней он не мог бы их произвести. Поскольку всякая форма как возможность структуры, как *организованное* движение мысли, в котором структурные соображения играют решающую роль, конечна. И надо выбирать.

Отсюда ясно, что усиление происходит не в пространстве прогрессии и безразличных прибавлений, а создает или предполагает какое-то свое пространство и время. И теперь мы знаем, какое пространство: вертикальное, как бы «веером» растянутое или умопостигаемо сворачиваемое в «естественном свете» разума, укорененного в я-когито. Оно связано с порождением возможных форм, заглушая или, как волной, стирая какие-то другие возможности. То, что усилено до внятности и умопостигаемости, то, что преобразовано в этом смысле, — исключает то, что такому преобразованию не поддалось. Это и есть разум, «естественно освещающий» нашу душу.

Само его существование в виде бытийствующего сознания мы получили в пространстве, вертикальном или перпендикулярном к нашему линейному, горизонтальному взгляду, с выборкой из последнего «чистых мыслей». Мыслей, полноактных в независимое мгновение «настоящего» (в «момент, когда») и умопостигаемо соединимых в вертикальном сечении «вечности» или вневременной способности снова и снова воспроизводить и размножать самих себя в целости всех своих моментов. И мы уже знаем, что это за пространство. Это пространство феномена сознания. Например, зарождающая клеточка всей геометрической мысли Декарта в вопросе о кривых (ее можно изобразить на плоскости так называемой логарифмической спиралью) — явный артефакт, рожденный из этого феномена. А у артефактов свои морфогенетические поля...

Итак, существование феномена сознания мы получили как амплифицирующее устройство, усилительную приставку к нашим органам чувств и уму. По Декарту, мы усиливаемся в двух направлениях: в сторону сверхэмпирического непрерывного сознания и в сторону «новых чувств» воображения (которое, как выразался Декарт, вполне является «настоящим телом»).

==222

Сейчас я другими словами сказал фактически то же самое, что говорил до этого на языке так называемых «врожденных идей». Но зато теперь нам понятно, что, собственно говоря, врожденные идеи есть лишь постулат непрерывной длительности (или континуальных свойств) действия метаэмпирического сознания, особого «времени» семян мысли, своим прорастанием как раз и обеспечивающих человеческую способность без конца повторять творческий акт — тот, который совершается «впервые и только однажды» независимо от всего остального мира. Это и есть длительность и протяженное распространение «внутреннего слова», «малого образа бесконечности», сопутствующего человеку.

Эта непрерывность, постулируемая независимо от эмпирически дискретного характера нашего реального сознания, парадоксальным образом связана, однако, с атомарностью духовных индивидуальных проявлений. Действительно, ведь мы мыслим не всегда и не везде. Мы дискретно отделены друг от друга как в пространстве, так и во времени. А идея «врожденных идей», по сути, означает решение не считаться с эмпирическим фактом этой разделенности, чтобы ввести некоторую непрерывность и длительность на уровне где-то постоянно функционирующего сверхэмпирического сознания, которое есть всегда и в котором есть длительность, но не являющаяся длительностью нашей психологической, эмпирической сознательной жизни. Это как бы приставленный к нам резонатор, когда даже самые слабые звуки, попадающие в наше ухо, могут стать оглушительным громом.

То есть Декарт предполагает, что, двинувшись в познании, мы как бы начинаем тем самым прорабатываться в некотором непрерывном сознании, усиливаясь его свойствами, которые не присущи нам как эмпирическим человеческим существам. Это соответствует тем принципам теории познания, о которых я говорил, подчеркивая, что в нее допускаются лишь те утверждения о познающем существе, которые характеризуют его в ходе познания, не предполагая никакого набора преданных способностей и сил. Силы возникают в резонаторе. С другой же стороны, как написано в «Правилах для руководства ума», все вещи должны

==223

быть предъявлены нашим внешним чувствам. А внешние чувства — это все те чувства, которыми мы видим и воспринимаем предметы извне или вовне. Но при этом необходимо учитывать одну особенность нашего восприятия: мы воспринимаем предметы только как пространственные. Например, восприятие нами демона (что вполне может случиться в нашей реальной психологической жизни, скажем, при галлюцинации или во сне), который что-то нашептывает нам, голос которого идет извне, не есть восприятие внешним чувством. Поскольку то, что мы восприняли, его артикуляция, не развернуто пространственно. Этим шагом Декарт фактически обобщает, хотя и выражает иначе, переводит на другой уровень всю античную теорию элементов, в той мере, в какой она была связана с задачей определения предметов нашего суждения и восприятия в соответствующей стихии какого-то органа чувств. То есть с задачей определить материю на стороне субъекта, материю чувственности, которая является эквивалентом вообще нашей возможности воспринимать предметы вовне. Не вещи, а именно предметы. Потому что одно дело — воспринимать в мире деревья или ходящих людей, и другое — видеть в них элементы, из которых они составлены. До феноменологической абстракции[^] которая всегда реально прodelывается в основании познания, мы видим вещи, т.е. смыслы и значения, данные им до нас, без нас в той или иной культуре. Чтобы увидеть вещи, а не «культурные» предметы, мы должны узнать, что мы такое есть в действительности и чем, т.е. в каком «элементе», воспринимаем. И какие-то вещи будут тогда теми, которые живут только в «воде». «Вода» их элемент. Или теми, которые живут в «слухе», т.е. воздух их элемент. А элементом для всего того, что мы воспринимаем осязанием (например, тяжесть), будет «земля» и та.

Я остановился на этой теории потому, что мне нужно сделать еще один важный шаг: у Декарта, а потом и у Канта в особенности, появляются обобщения по поводу именно этой проблематики элементов (и, наоборот, именно в ней — источник происхождения особого учения Декарта и Канта о пространстве и времени). Обобщение следующее: как бы ни были различны

==224

элементы, коррелированные соответствующими органами чувств, все они распадаются на два вида: или внешние чувства, или внутренние. Для того чтобы увидеть в предметах вещи, первые должны быть даны нам в пространственном элементе, который исключает из предметов то, чего мы никогда не могли бы артикулировать в пространстве («скрытое», «внутренне действенное»), воспринимая информацию со всех его частей. Внутренними же чувствами мы воспринимаем, например, последовательную смену наших собственных восприятий, их интенсивность и т.п. Причем этот «элемент», как и пространственный, будет содержаться везде, где мы будем наблюдать предметы и высказываться о них, будет в бесконечности сопровождать их как «медиум», «эфир».

Что имеет в виду Декарт под воображением, которое вступает здесь в силу? Я напомним вам тот анализ явления магнетизма, который проделал Декарт на основе предшествовавших ему работ и открытий, в том числе работ У.Гильберта. Вспомнить это полезно, чтобы увидеть интеллектуальный демарш Декарта сам по себе, а не просто ссылку на очередной пример. Когда был открыт феномен магнетизма (он был известен достаточно давно, и Гильберт лишь строил о нем теорию), то среди прочих элементов теории Гильберта в ней содержалось одно существенное утверждение, на котором и строилась объяснительная процедура. Оно содержало в себе допущение некоторого сродства вещей или элементов, в силу которого они притягиваются друг к другу. (Впоследствии аналогичное по интеллектуальному содержанию предположение делалось и в химии XVII—XVIII веков, в нем идея сродства или «симпатии» использовалась как средство для объяснения или описания соединения веществ.) И Декарт по этому поводу высказал очень странную мысль. Он говорит, что, для того чтобы судить о том, чего мы никогда не знали и не видели, — а рассудочно мы этого никогда не можем сделать, — нам нужно было бы стать Богом. Ибо мы — люди и познаем все на основе того, что нам уже известно и знаем из себя. То есть для того, чтобы знать, нам нужно было бы иметь какое-то новое чувство. А его нет. У нас, говорит Декарт, нет чувства, посредством которого мы могли бы восп-

ринимать сродство или симпатию вещей. Мы не можем вообразить, что внутри вещей существует сродство или симпатия. У нас нет для этого воображения как части нашего тела. А между тем в познании надо обязательно воображать. Хотя одновременно — и одно не исключает другое — основной источник наших ошибок в познании — это воображение, в том числе в физике. И Декарт объясняет феномен магнетизма, вводя представление о неких винтообразных корпускулах, одни из которых закручены вправо, а другие — влево (в зависимости от северного или южного полюса). То есть он как бы предупреждает, что такого рода начала (а в данном случае мы имеем их в виде корпускул, закрученных вправо или влево) могут быть абсолютно ложными. Но я, говорит Декарт, ввожу эти начала, отдавая себе отчет в том, что мы не знаем истинную природу магнетизма, так же как не знаем истинную природу света. Но это не страшно, если познание и открываемые законы строятся таким образом, что не зависят от последующей (т.е. выявляющейся со временем) *ложности* этих начал.

Следовательно, выводы или заключения могут быть истинными, даже если со временем (т.е. в прогрессии, с прибавлением того, что узнают завтра) что-то в началах окажется ложным. Акт познания *здесь* и сейчас строится независимо от того, что окажется ложным завтра. Если бы он от этого зависел, то никогда никакой акт познания не мог бы быть выполнен. Так же как если бы нечто имело смысл и осмыслялось только завтра, то, в принципе, можно чисто математически показать, что тогда ни в какой момент времени этот смысл не существовал бы. В том числе и в будущем. Если нечто становится истинным завтра или по мере приближения по асимптоте к некоторой истине, то можно доказать, что ни в какой данный момент невозможно высказать никакой истины. И в то же время простое введение какой-нибудь модели в качестве начала, фиксирующего принципиальные возможности вообще что-либо воспринимать и соединять в интуиции, позволяет, независимо от преходящего наглядного содержания, осуществить акт мысли *здесь* и сейчас, осуществить его в его полноте — независимо от всего остального мира (и того, что мы могли бы о нем узнать).

То есть я хочу сказать, что Декарт вводил именно модель *воображения* в качестве начала, когда говорил о закрученных вправо или влево корпускулах. Даже здесь Декарт с маниакальной настойчивостью осуществлял некую одну и ту же единообразную процедуру и постоянно помнил о ней.

Итак, что это все значит? Попытаюсь теперь пояснить усиление как элемент работы той машины, которую я назвал в прошлый раз ноогенной. Ноогенной я назвал ее только потому, что знание, взятое не по содержанию, а как событие, должно случиться и быть генерировано, лишь тогда сцепится что-то, что потом можно будет эксплицировать на уровне обратимых логических связей мышления. Это генерирование означает, что акт познания, по Декарту, состоит не в том, чтобы изобрести новую мысль, чего нельзя сделать хотя бы в силу дискретности времени (я уже говорил об этом), а нужно организовать то, что *породит саму эту мысль*. Только так. Повторяю, вся проблема усиления — это проблема действия и организации того, что породит мысль. Не прямое порождение мысли, а создание неких напряжений и сцеплений или возможностей, которые породят мысль, поскольку содержание ее предопределить невозможно. Ведь, по определению, если мысль новая, то мы ее не знаем, она не вытекает из логических связей существующего сейчас знания или теории.

Фактически проблеме усиления присущи как бы два полюса. Один — это сверхэмпирическое сознание, где расположены «врожденные идеи», содержащие в себе длительность сознательной жизни, идеи числа, протяжения, единства, Бога и т.д. И второй, куда мы пришли, проделав акт *когито*, и где мы амплифицируемся, или усиливаемся, некоторым бесконечным сознанием, которое есть там, куда я приду, как и там, откуда я пошел. Там *уже* есть сознание, и поэтому возможна, например, передача знания. Сознание «здесь» совпадает с сознанием в любом другом месте. Следовательно, с одной стороны, у нас есть какая-то усиливающая машина, которая приставляется как резонатор («ящик резонанса», как позже скажет Пруст) к восприимчивости субъекта, совершившего акт *когито*. А с другой стороны, мы ведем поиск того, что могло бы

==227

быть телом, но телом воображения, поскольку это не просто наши чувства; последние сами по себе могут содержать все что угодно. Ведь когда мы слышим, например, во сне голос, нашептывающий нам что-то, мы слышим. Обратите внимание на эту тонкую нить, которая рвется на каждом шагу, а ее надо держать. Неужто мы действительно то, что слышим во сне или в состоянии галлюцинации, воспринимаем? Что это? Воспринимаем ли мы это чувствами? Да нет, то, что мы слышим, в этом упакована тысяча вещей, и в том числе работает экран совмещения динамического чувства сознания с объектом, проекция, перенос наших состояний на действие объекта, наложение самих этих состояний, различного уровня и происхождения, друг на друга. Не это называется у Декарта воспринимать чувствами, или *данностью* чувству. Если же мы это воспримем в «воображении», то это воображение очищенное, или внешнее чувство в строгом смысле этого слова, где мы не будем видеть и слышать демона.

Повторяю, здесь происходит как бы смыкание двух вещей. С одной стороны, того нечто, что нельзя наблюдать в принципе и что не поддается реальному переживанию на уровне сверхэмпирического сознания. Ведь нельзя, например, мыслить все время. Эмпирически наши мысли дискретны, так же как они дискретно разделены между отдельными головами в пространстве и времени. Между состоянием сознания в одной точке и в один момент и состоянием сознания в другой точке и в другой момент нет никакого непрерывного перехода, соединения. Мы не можем в реальном смысле наблюдать и переживать эту непрерывность. А с другой стороны (как бы на другом конце Гераклитова лука, оба конца которого нужно держать вместе), смыкание этого же нечто, но невыдуманного, что мы не можем измыслить и создать своим мышлением, изобрести. Ведь обычно мы говорим, что то, что нельзя взять просто из мысли, это и есть мир, дается миром и наблюдается. По принципам эмпирической натуральной философии (а мы занимаемся ею), событие предмета в мире дается нам актом, отличным от акта восприятия и мышления о нем. Однако в том-то и дело, и в этом вся трудность, что, согласно Декарту, должно быть обязательно нечто соединенное «среднее» невы-

==228

мышляемого и данного, с одной стороны, и невыдуманное «мыслительного» — с другой. Ибо нельзя вымыслить или даже из наличной мысли предположить (и ввести определением), например, «тела воображения», — нельзя даже самому могущественному (гипотетически бесконечному) интеллекту, как нельзя их и заместить, если их нет. Они или независимо *есть*, или их нет. Хотя в то же время в них заключен идеальный, мысленный момент (тот, который Декарт называет «естественной» геометрией). Невыдуманными, не нами созданными являются и «врожденные идеи». А то, что не выдуманно, не

может быть и предметом обмана. А с другой стороны, они и не результат наблюдения. То есть, иначе говоря, усиленные, поскольку то, что амплифицировано в нас, амплифицировано сопряжением некоторого сверхэмпирического или Божественного сознания, в котором невыдуманное и в то же время ненаблюдаемое соединено с воображением (которое тоже является чистым), не предполагающим присутствия какого-либо чувствующего и осознающего гомункулуса.

Таким образом, Декарт строит свою теорию познания, илиминируя какую бы то ни было догадку о чувствовании кем-то чего-то. Ощущение, по смыслу этого слова, — это чувствующее состояние. Поэтому мы и называем его ощущением. В декартовской же теории познания ощущений нет вообще. То есть не то что их нет реально, а с их помощью нельзя ничего построить, так как то, что Декарт называет чувственностью, это не ощущение, а воображение. И поскольку теория этого не предполагает, то я бы назвал это «чистым воображением», или тем, что позднее у Канта и в последующей философии будет называться «чистым сознанием».

Что значит «чистое сознание»? Сознание чистое не в том смысле, что оно абстрагировано от неких «грязных» сознаний, а в том, что оно не должно ассоциироваться с чем-то чувствующим. Оно чистое, так как в нем нет ощущений. Когда Кант говорит о чистой форме ощущения или чувственности, то он имеет в виду чистую форму не как абстракцию от конкретных форм. Отнюдь. Он просто запрещает проецировать в то, о чем мы думаем (а в данном случае мы думаем о

==229

сознании), любые сравнения и метафоры и считать, что сознание есть некое чувствующее состояние во мне, в вас, в других людях и т.д. Ибо в других людях я предполагаю, а в себе знаю.

Значит, мы опять вернулись фактически к тому, что держится собранным субъектом. А держится именно то, что я называл рацию или пропорцией между тем, что наблюдается, и тем, что выдумывается. То есть это нечто, что и не выдумывается рассудочно и в то же время не наблюдается, не может быть получено наблюдением.

Пространство, в котором начинается усиление или амплификация того, что есть в нашей душе, — это пространство точек интенсивности (помните, я говорил об этом в самом начале, а теперь вместо этого употребляю слово «усиление»). И здесь мы видим одну забавную вещь у Декарта. Частично я о ней уже сказал, когда говорил, что основная декартовская проблема — это проблема порождения акта мысли; не мысли, а именно порождения акта мысли. Или я бы сказал сейчас так, что сначала что-то накачивается в какую-то организацию, чтобы потом на выходе можно было бы получать мысли и представления. Помните, я приводил вам образ, который остался тогда, видимо, непонятым, — относительно «хитрой машины». Да и сам Декарт, ссылавшийся на этот образ, я думаю, тоже не смог бы его объяснить до конца. Ведь такой машины раньше не было, никто ее не видел. Но какая причина должна же быть, почему ее идея появилась у кого-то в голове. Должна была быть причина ее подумать. Здесь действительно кроется проблема, которую мы автоматически обходим словами; изобретение, новая мысль и т.д. А философ не может не задаться этим вопросом, хотя бы потому, что он считает, что не существует самозарождения и что ничего из ничто не появляется. Действует закон: сколько есть в причине, столько и в следствии. И если есть, например, некое совершенство сложной или хитрой машины, то для того, чтобы это совершенство было порождено в нашей голове, оно должно быть совершенством чего-то вне нас (если идеи рождаются наблюдением предметов). Другого выхода нет. Усиление — это какая-то накачка сил в некий топос, в сверхэмпирическое, нереальное,

[К оглавлению](#)

==230

постоянно функционирующее ^сознание и проработка в нем наших чувств, которые *превращаются* в воображение, т.е. в «чистую» чувственность. Имеются два полюса и напряжение между ними — это и может быть причиной того, что в нашей голове появилась хитрая совершенная машина. То есть это причина ей подуматься. Идея будет генерирована накаченным полем сил. А то, что это так, я вам покажу сейчас, подойдя к обсуждаемой проблеме с несколько иной стороны, с другого среза. Кстати, на этом срезе билась в свое время и античная мысль, а потом и мысль XX века (например, Рассела и Витгенштейна). Я уже не говорю о том, что самое древнее религиозное умозрение также содержало в себе эту мысль.

Должен сказать, что на меня всегда производил странное впечатление анализ, посредством которого Декарт вывел закон преломления света, известный закон синуса. Он организован очень странным образом. Во-первых, Декартом была принята сначала наглядная гипотеза некоего шарика, который ударяется о поверхность. Тело, которое ударяется о другое тело. (Пока отвлечемся от преломления и возьмем только отражение.) Но это тело, говорит Декарт, на самом деле не тело, а поверхность. То есть если мы говорим об отражении, то должны, по определению, то, от чего отражается, брать только как поверхность, хотя и знаем, что это тело. Например, что-то отражается от доски, и если я употребляю термин «отражение», начинаю анализировать этот процесс, то для меня то, что отражает, является поверхностью. И не имеет значения, что у доски есть другие параметры. Поверхность, или плоскость. А у плоскости есть определение, согласно которому я могу нечто узнать о том, что ударило, если отражение происходит по нормали. Итак, первое: если я говорю, что рассматриваю тело только как плоскость, то это означает, что падающее тело падает по нормали, по перпендикуляру. Это вытекает из определения плоскости (или поверхности), и я могу мыслить об этом лишь таким образом. И второе: а как отразится шарик, ударившись о плоскость? Он может отразиться, меня направление, только по нормали же. Потому что пространство, в котором происходит отражение,

==231

однородно, и нет никаких оснований для различения между тем, что вправо от нормали, и тем, что влево от нее.

Вспомним античный принцип исономии. Почему больше это, чем то? Или почему, например, как считал один из античных философов-физиков, Земля находится в центре, — как теперь говорят, по закону симметрии, хотя я не уверен, что здесь можно и нужно употреблять этот термин. Но неважно, употребим его. Ведь при допущении однородности пространства нет причин, чтобы что-то было здесь или там, и поэтому это что-то будет в самой середине и не будет двигаться ни вправо, ни влево, ни вверх, ни вниз. Нет причин занимать другое место. Значит, по нормали. То есть что держит Декарт? Он допускает лишь те эффекты в шагах своей мысли, которые заданы тем, что он построил, сделал. Вот мы сделали так, так говорим, тогда и давайте держать это, допускать в данном случае только то, что вытекает из определения плоскости. А из определения плоскости вытекает — и сейчас я обращаю внимание на особую сторону дела — *недопущение* в своем мышлении простой последовательности наблюдений, которые могут эмерджировать совершенно стихийно. Мало ли что мы видим и что возникает последовательность наблюдений. Нет, давайте допускать только то, что возникает на моей основе. В свое время Демокрит называл это *законнопорожденной* мыслью, т.е. такой мыслью, которая порождает себя на своих собственных основаниях, или, я выражусь теперь ближе к Декарту: когда мной организован источник порождения мысли и я придерживаюсь этого источника и его держу своим усилием, не отказываясь от определений плоскости и нормали и принимая только те из наблюдаемых эффектов, которые порождаются, как говорили в античности, идеей или внутри идеи. Лишь в этом случае произведенная мною мысль является законорожденной мыслью. И, кстати, аналогичная же процедура прodelывается, когда происходит преломление. Декарт показывает, что изменение скорости

происходит в преломленной среде в направлении нормали, или перпендикуляра, и выводит в этой связи на основе, казалось бы, легких соображений закон синуса, закон соотношения углов отражений.

==232

Но я хочу обратить внимание на следующую вещь. Значит, мы теперь должны несколько иначе определить — не понять, потому что мы уже поняли это и будем понимать одинаково, а определить. — что такое интуиция.

Интуиция, работающая здесь, есть осознание того, что как сделали, так и должны держаться. Помните, я говорил вам: Бог люк *сделал* и потом нечто стало истиной. Не потому сделал, что была уже истина, т.е. по необходимости, а вот — случилось, сделал — и появилась истина. И то же самое обнаруживается на уровне человеческого мышления. Почему это истина? Потому что так сделали. Интуиция есть сознание себя в том, о чем говорится; ведь ты участвуешь в делании, поэтому это — сознание себя. Так сделали, и не может быть иначе, это и надо осознать. Сознание себя в содержании есть интуиция, она как бы держит все это. Интуиция соотношения соотношений. Поясню этот аспект.

Интуитивно мы знаем простые естества, сложные же составляем из простых. Наша возможность составить нечто из простых естеств и есть объяснение того, что из них составлено. И еще. То, что мы можем составить из величины, протяжения, фигуры и т.п., будет композицией, предполагающей дедукцию. То есть в каждом шаге, в каждой точке простого естества — везде присутствует интуиция, а вот их соединение во времени — есть дедукция. Но интуиция должна держать и этот ход. Следовательно, есть еще интуиция всего движения, т.е. соотношений, возникающих в нем как минимум между двумя моментами. Я уже говорил, что движение в момент своего «есть» — прямое (знаменитый «момент, когда!»), а вот для того, чтобы анализировать реальное движение, которое совершается по кривым, и потом показать, что оно идет по какой-то закономерной кривой, нужны по крайней мере два момента и соотношение в них. И эти соотношения тоже предмет интуиции. Интуиции соотношения соотношений или пропорции пропорций («матезис универсалис»). Здесь мы все время должны держать «естественный» свет разума, не наглядный свет здравого смысла между наглядностью сказуемого и ненаглядностью несказуемого, что и есть ратцо (пропорция). В каком смысле ратцо держится на интуиции? В том

==233

смысле, что ты должен тянуть за собой сделанное, то, как сделал. Это и значит, что мысль (дух) есть концентрация и координированное держание вместе условий своего собственного воспроизводства и повторения, или, если угодно, интуиция возможности «еще одного раза». Того, что могло быть только впервые и только однажды.

Я уже показывал, что если мы ток пошли, то потом не должны спрашивать, каким был мир до этого состояния. Если я имею ясную, истинную вещь, идею, то лишь в той мере, в какой она есть протяжение. Она результат материального воздействия на меня в мире, но я не должен ожидать, что материя будет чем-то иным, кроме протяжения, поскольку интуиция находится в сочетании со словом «сделанное». То, что действует на меня и на мои органы чувств, есть тела, и только тела. Это принцип эмпирической науки, гораздо четче сформулированный Декартом, чем Бэконом. Он основывается на том, что тела только протяженны в том смысле, что в них нет никаких «тайных агентов». Ведь, как мы установили,

Бог не обманщик, и я не могу сказать, что материя — это тяжесть или плотность. Это не должно иметь места в рассуждении о материальных вещах.

Значит, чем я обрубил это? Интуицией. Раз так сделалось, то это нужно держать. И потому, когда я в рассуждении иду дальше, беру соотношение соотношений, то все время должна работать интуиция, потому что только она держит понимание. Как говорил Декарт, когда мы рассматриваем проблему пропорций, мы рассматриваем соотношение нескольких протяженностей. И он все время помнил об этом и, даже когда рассуждал о математических пропорциях, продолжал твердить дурацкую, казалось бы, мысль о протяжении. Что такое пропорция? Ну в самом деле, что? Что с чем мы сравниваем, сопоставляем, соотносим? Мы соотносим лишь одну протяженность с другой, и ничего другого не делаем. Это декартовское упорство в вопросе о пропорциях и есть — держание сделанного интуицией. И одновременно это проблема выражения. Та, что я имел в виду, когда говорил о том, что беспокоило античных философов. Для Декарта же это существенная черта или часть ноогенной машины. «Де-

==234

ржание», «сделанное» и т.п. — все это реальная действующая причина того, почему в моей голове могут быть идеи. Это потом я сотворил или придумал «хитрую» машину. Но она возникла не из ничего и не из какого-то содержания предмета, потому что усиление, например, уже было задано, когда я говорил: неэмпирическое сознание. Источником идей являются ненатуральные воздействия воспринимаемых в данный момент вещей. Эти вещи уже помещены в длительность совсем иного рода, в длительность «врожденных идей».

Между прочим, я не случайно употребляю слово «машина». Несколько лет назад, когда я перечитывал «философские исследования» Витгенштейна, то обратил внимание на одну интересную вещь, которую не замечал раньше. Обычно считается, что Витгенштейн плохо знал историю философии, не занимался ею. По всей видимости, это действительно так. Как и Декарт, он не был знатоком истории философии, но, очевидно, от случая к случаю он все же читал какие-то вещи, которые вроде бы полагалось прочитать раньше, а он их обнаружил, когда уже все было фактически им написано и изложено. То есть изложено в той мере, на какую он был способен. Так вот, в самом начале «Философских исследований» (на 30-й или 40-й странице) у него идет вдруг цитата из Платона, кажется, из «Теэтета», где обсуждается проблема, которая может показаться вам сейчас не связанной с тем, о чем я говорю. Это проблема элементов, но элементов на уровне языка. Античные философы считали, что есть какие-то реальные начала (не в смысле исходного абстрактного принципа), которые они называли семенами. Подобно семенам растений. А здесь семена языка. И в этой длинной цитате мысль Платона как раз и крутится вокруг того, что существуют какие-то элементы, из которых состоит язык, но которые мы не можем ни определить, ни выразить. И вдруг Витгенштейн делает такой вывод. Он говорит: так это же и есть «предметы» Рассела и «мои факты», о которых я писал в «Логикофилософском трактате». Очень странное утверждение, но где-то на уровне интуиции оно мне глубоко понятно. Однако сейчас я не буду это развивать. Попробую выделить суть рассматриваемого вопроса.

==235

Итак: есть элементы, которые мы считаем элементами языка (хотя, в строгом смысле, это не язык). Но если мы захотим их определить и выразить, то сделать этого не сможем. И тогда они окажутся также началами — в общефилософском смысле слова. Например, в аристотелевском смысле — Аристотель

началами познания всех наук считал, как известно, такие вещи, которые сами не являются предметом доказательства и анализа, а получаются иным путем и даны иной нашей способности — они даны уму и совпадают с умом.

Зацепимся за это «совпадают с умом», за идею ума. Ведь обычно мы полагаем, что у нас есть мысли и есть язык, и, имея в себе мысли, мы посредством языка выражаем их. Поэтому и я говорю о проблеме выразительности. Выразительности — в смысле выразить мысль. Но, опять же, без предположения, что есть как бы заранее некое, аналитически ясное для нас, содержание нашего сознания или нашей мысли, и мы даем ему языковую форму, пользуясь языком как инструментом для выражения предданного содержания мысли. Факты показывают, что это не так. Что на самом деле процедура выражения мысли — это декартовская процедура усилия, процедура держания. И в этой связи я хотел бы обратить ваше внимание на следующее обстоятельство: «В начале было Слово». Собственно, поэтому я и говорил, что эта проблема существует не только в философии (и в XX веке, и у Декарта, и в античной философии), но и в религиозных умозрениях. «В начале было Слово», — имеется в виду очень простая вещь, которую мы ясно увидим, если взглянем в нашу собственную реальную психологическую жизнь, которую мы знаем на уровне интуиции. Я задам простой вопрос: знаем ли мы то, что думаем, в действительности? Основной принцип декартовской философии можно выразить так: я знаю себя знающим А. Какой-то предмет А. Это и есть трансцендентальное сознание, в котором связаны две вещи: я знаю себя знающим А — и отсюда вытекает, что я знаю А. Поэтому Декарт и говорил, что в каком-то смысле он знает себя прежде, чем знает мир. «Я знаю себя знающим А и знаю А». Но знаем ли мы то, что думаем? Действительно ли мы имеем идеи, которые выражаем и передаем другим? И этот вопрос я дополнил бы другими.

==236

Например, возможна ли так называемая внутренняя свобода или неофициальная подпольная культура? Вдумайтесь в это, возможна ли? Представьте себе и задайте такой вопрос: существует ли на самом деле то, с чем вы сами не соотнеслись, как с чем-то доступным обозрению других и циркулирующим публично? Дело в том, что, пока вы этого не сделали, вы не знаете, что вы думаете или что вы чувствуете. Ибо это можно узнать, только начав писать или говорить и соотносясь с этим, как в зеркале, в предположении, что возникает пространство резонанса, в котором как бы некий шарик будет кататься от меня к зеркалу и обратно. И он накачает силу, и эта сила станет наконец понятой мною, моей мыслью.

Я напому вам очень, казалось бы, странную вещь. Малларме как-то сказал (я всегда привожу этот пример, потому что он очень яркий и, вследствие своей яркости, доступен для понимания); поэмы не пишутся идеями, поэмы пишутся словами. То есть он имел в виду, что идею я имею лишь после того, как написал поэму, и посредством поэмы разобрался в своей идее, заимел ее, а не то, чтобы я ее сначала имел, а потом выразил. Поэтому и было сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Вот где порождающее пространство, вот то, что я называю пространством резонанса. Сама эта конструкция — невыразима. Слово! Конечно, это не язык в обычном смысле — в филологическом или логическом. Но тем не менее я должен называть это языком. Здесь явно существует какая-то материальная языковая конструкция, но такая, которая является в то же время как бы некой сущностью. И эта сущность возникает в пространстве, в котором мы многократно отразились. Уверяю вас, что если нет такого (публичного) пространства отражения, то нет ничего ни в наших головах, ни в культуре. Подпольная, скрытая культура невозможна по определению, так же как невозможна в этом смысле и внутренняя свобода. Хотя всякая свобода — внутренняя, если иметь в виду феномен неуловимой свободы. Скажем, нельзя ухватить или уловить свободу Декарта, свободу Пушкина. Мы просто видим ее или не видим. Она не зависит, в силу себя самой, ни от каких условностей. Пушкин мог ходить на прием к ца-

рю и оставаться Пушкиным, но не потому, что он внутренне был свободен, в отличие от внешней несвободы. Он был свободен вообще. Ни внутренне, ни внешне, а просто свободен. Внутренней свободы, вопреки предубеждению российских людей, не существует. Существует просто свобода. Так же, как не существует лососины первой свежести. Свежесть бывает только одна, она же и последняя, как говорил ваш любимый автор.

Источник мысли — это организация накачивания сил или создания акта мысли, который потом сам породит — действительно! — сам породит, потому что, конечно же, не мы породили то, что породится в пространстве резонанса. «В начале было Слово» — оно породило, и тогда мы узнали, что думаем или что знаем, что переживаем и что чувствуем.

Размышление одиннадцатое

Сегодня я начну с эпизода, которому вы были свидетелями, но, возможно, не придали ему значения. Я же отметил это про себя, но не мог остановиться, поскольку, удерживая нить рассуждения, спешил идти дальше. Проводя в прошлый раз аналогию между декартовской мыслью и античной философией, с одной стороны, а с другой стороны — философией XX в., я упоминал имена Витгенштейна и Рассела в связи с проблемой, которая мне казалась конгениальной у обоих философов, а именно — проблемой «вещей», «атомарных индивидов». И, дерзка в глубине сознания, но еще не сказав об этом, мысль о конгениальности проблематики Витгенштейна и Рассела, а также Гуссерля, я допустил «ляпсус лингве», настоящий, классический. Как будто взятый из учебного пособия по фрейдовской интерпретации психопатологии обыденной жизни и сновидений. Такие ляпсусы бывают редко: я хотел сказать — Рассел, а произнес — Рассерль. То есть соединил в одном «слове-чемодане» (такие слова называются словами-чемоданами) Гуссерля и Рассела. В данном случае для интерпретации случившегося едва ли нужно применять сложную психоаналитическую процедуру. Ясно, что я имел в виду — что и перед Расселом-Витгенштейном, и перед Гуссерлем стояла одна и та же проблема; проблема феномена.

Теперь я выражу это следующим образом. Предположим, что совершился какой-то акт мысли, который мы признаем в качестве акта, посредством которого была установлена истина. Я объяснял, что в каком-то смысле всякая философия, и в особенности философия Платона и Декарта, строится на одном внутреннем допущении: достаточно по-настоящему выполнить акт

мысли, чтобы эта мысль была истинна. Мыслить мысль — значит тем самым мыслить то, что истинно. Если мы де-факто знаем, что совершилась мысль, и говорим об этом, то в рассказе о ней (в том числе и о собственном акте мысли) могут появляться любые теории, любые ее интерпретации, потому что в ореоле акта мысли, в его условиях, предпосылках, способе осуществления, держании его во времени — содержится все, что вообще можно сказать о нем. Я, например, пользовался словами «элемент», «феномен», проводил аналогии с античностью, с философией XX в., т.е. пользовался совершенно различными, казалось бы, и непохожими друг на друга интерпретативными терминами, хотя речь шла об одном и том же. А если бы мы спросили Декарта, каков его метод и как им совершается акт мысли, то он, конечно, сослался бы на свою теорию пропорций, как она изложена в «Началах философии», в «Рассуждении о методе» (с добавлением знаменитых четырех правил метода), и особенно в «Правилах для руководства ума». Повторяю, Декарт изложил бы одну теорию метода, мы же пользуемся другими методами и излагаем иначе, но в том, как мы излагаем, и в том, что говорим, — все равно содержится работа декартовской машины мышления.

Я напомнил вам это, чтобы закрепить следующий принципиальный момент, фактически я хотел сказать, что есть что-то, что существует в мышлении — в том числе в мышлении Декарта, — и мы это что-то не придумываем, но и для самого Декарта, и для нас оно оказывается самым темным и непроницаемым моментом мышления. То есть и в случае Декарта мы имеем дело с действием «естественного света» ума, его естественной силы, по отношению к которой Декарт не знает другого «естественного света», с точки зрения которого он мог бы относительно первого сказать — правильно он мыслит или неправильно, истинно или ложно. Через все размышления Декарта проходит проблема отсутствия «третьего глаза». Мы как бы находимся внутри того, что сейчас называют гештальтом, инсайтом, вцдением, и внутри этого ведения в принципе не может быть поставлен вопрос о его сопоставлении с каким-то другим, внешним ему миром, когда инстанцией был бы некий «третий глаз», который сравнивал

[К оглавлению](#)

[==240](#)

бы все это. И этот же принцип справедлив в отношении самого Декарта, когда мы хотим дать описание того, как он мыслил, хотя это так и остается не вполне ясным, поскольку «естественный свет», о существовании которого он говорит, для него же непроницаем и невыразим. То есть, являясь у Декарта условием выразительности языка или условием того, что язык вообще может что-то описать, этот элемент сам не поддается описанию и выражению. «Естественный свет» является в этом смысле трансцендентальной стороной осуществляющегося мышления и описания.

И более того, в этом случае происходит еще одна интересная вещь. (Сейчас мне придется проделать масштабное, в культурно-историческом смысле, рассуждение, хотя, конечно, лучше бы этого избежать; как-то неловко высказывать суждения, содержащие претензию на чрезмерное обобщение.)

Вспомните, что я говорил о я-хогшпо, которое есть одновременно элемент или участник того, что я называл метафизическим апостериори. В предыдущем размышлении я изложил эту идею, используя понятие интуиции. Интуиция, сказал я, это осознание себя, своей активности в содержании, которое мнится (лучше всего здесь подходит немецкий термин *gemeint*). Если *воистину дано* (т.е. в предельном опыте и испытании самого себя), то определенность того, «как» дано, есть определенность и того, «что» дано, — последнее истинно определилось. Сторона *произведенного* (или «соединенного») в содержании и сознание «себя в связи с ней», себя как способного к «еще раз» мысли этого содержания, и есть то, что выявляет Декарт, опираясь на философский аппарат анализа сознания и действия. В любом акте мышления, познания, состояния сознания, волевого действия и страсти присутствует это невербальное ядро, которое и называется *cogito*. Поэтому и аппарат анализа сознательной жизни, описанный в

терминах, обнаруживающих присутствие когитального «я», когитальной стороны сознания, называется когитальным аппаратом.

И вот, в этом внутреннем контексте у Декарта появляется очень странная фраза. Давая понять, что он будет заниматься теми же проблемами в метафизике, какими занимались античные философы, Декарт гово-

==241

риг: я буду этим заниматься, но иначе, потому что античными философами, т.е. Платоном и Аристотелем, эта работа проделывалась без оснований. Имеется в виду, что они рассуждали как бы наивно, не обосновывая каждый шаг своего рассуждения. Догматически. Очень странное утверждение, и эту странность нельзя приписать тому, что Декарт плохо читал древних: он их, конечно, знал, хотя и не был профессиональным историком философии. И к тому же известно, что Платон только и занимался проблемой начал и оснований, я уже не говорю об Аристотеле. Почему же Декарт заявляет, что они рассуждали наивно, без оснований? Оказывается, у него были на то свои причины. Дело в том, что он впервые фактически ввел аппарат контроля за шагами рассуждения и обоснования, ввел инстанцию, с которой их можно критически соотносить, а не просто утверждать, что, например, последним основанием мира является «воздух», «атомы и пустота» или «перводвигатель». Эта инстанция — *когато*. В каждом шаге рассуждения о мире (тем более если выявляются его начала и основания в античном смысле) мы должны реконструировать соответствующую этому (или эквивалентную, параллельную этому) проблему: как и при каких условиях происходит такое событие, что мир порождает субъекта, способного описать этот мир в терминах данного суждения. Или, другими словами, как организуется и реально, в качестве события в мире, случается не эмпирический, а когитальный субъект. Ведь существование состояния, в котором видится то, что по *содержанию* описывается философией (или физикой), не имеет тех же гарантий, которые лежат в содержании состояния; оно не задано и не является само собой разумеющимся. *Когито* Декарта есть фактически каждый раз реконструкция и указание на условие того состояния, в котором существует мир, о котором мы говорим так, как сказано и доказано в содержании. И это условие — единственное настоящее основание для Декарта, а не какой-либо особый предмет или «субстанция», натурально лежащая в основе мироздания. Речь идет не просто о началах, — скажем, о «вечном двигателе» Аристотеля. В этом смысле в античной философии все правильно, тут нечего подправлять. Но вот параллельного аппарата кон-

==242

троля в ней не было. И Декарт его вводит. И тем самым избегает натурализации онтологии и метафизики.

И сейчас я скажу то, что может вас, видимо, шокировать. А именно — как ни странно, у Декарта, в глубине его философии, в самих ее основах, впервые тайно скрестились два великих пути философии: в точке введения понятия «когито» как критической инстанции и ненатурального (несубстанционального) основания оснований реально пересеклись пути западной и восточной философии. Ибо в отличие от того способа построения философской теории, который практиковали греки, индийские философы прежде всего задавали вопрос: при каких условиях и как возможно состояние сознания? То есть восточную философию (как впоследствии и Декарта) интересовали условия того, как в мире случается организованный или собранный субъект. (Если бы меня вызвали в суд, я это утверждение мог бы доказать текстуально по сочинениям Декарта.) Но здесь важно помнить, что произошло в дальнейшем.

Дело в том, что этот собранный субъект — и понимание Декартом, что только благодаря собранному субъекту мы имеем возможность контроля и тем самым с основанием, а не просто догматически вводим утверждения, — этот субъект у самого Декарта составляет его собственную метафизику, т.е. то, как он сам мыслил. Мыслил же он впервые последовательно антидогматически и антинатуралистически. То есть когда он выражал мыслимое уже на уровне специальной теории познания, то последняя развивалась и излагалась им как рефлексивная теория. А при рефлексивном движении мысли и построении теории «естественный свет» не может в принципе получить выражения, потому что он-то как раз и непроницаем: он самый темный элемент мысли, подобен «черному солнцу». Свет Солнца вы видите, а внутрь заглянуть не можете — вы ослепли. Вы видите освещаемое Солнцем, но в Солнце заглянуть не можете. У такого философа, как Декарт, — великого философа, — всегда остаются следы или символы присутствия такого «черного солнца». Например, такими символами являются у него понятие «я», понятие Бога, понятие дискретности жизненного времени, эквивалентное симво-

==243

лу смерти — нашей «раскоряченности» между двумя моментами времени, которые не сами по себе связаны, а мы должны их связать, и эту связь — надо держать! Все эти следы усилия у Декарта налицо. Но пришли картезианцы и другие философы и ученые и начали делить; это — метафизика Декарта, она нас не интересует, а вот эпистемологию его можно взять. И в результате возникла двойственность. С одной стороны, камень декартовский — «я мыслю, я существую, я могу» — действительно упал в воду, и от него пошли круги, до сих пор нас качающие. Но с другой стороны, круги-то успокаиваются, и толща воды смыкается над упавшим камнем. Могу ли я сегодня сказать, что «я существую»? Таков ли мир, чтобы я вообще что-то «мог»? Ведь все нужно делать заново и сначала!

К счастью, для проницаемости «темного» элемента у Декарта есть символы, которые мы можем читать, как читал ими он сам, учитывая, что символ поддается интерпретации и является при этом «собственностью» только самого носителя символа. Но и ему как рефлексивирующему субъекту он недоступен, хотя и неотделим от него. Это и есть истинный индивидуализм, «индивидуальность»: не могу ни передать другим того, что не знаю сам, ни отделаться от этого, трепетно моего. Поэтому символ бесконечно договаривается другими, уравниваемыми в правах по отношению к нему, одинаково непроницаемому мне и им, и если другие *делают по символу*, то вместе с ними и внутри них длюсь и я, с моим неотделимым от понимания символа состоянием (мною же невыразимым). На пределе индивидуальности все перетекает, длится. В другой связи я уже говорил, что мысль не существует до ее выражения, — не в том смысле» что мысль и язык едины (я не эту проблему, которая мне кажется дурацкой, имею в виду), а в том, что, лишь написав, я узнаю то, что думаю. Существует какая-то подвижная конструкция, явно материальная, составленная из элементов языка, но это и не язык, и не отсутствие языка. Что же это? Древние говорили: семена вещей, в которых содержатся сами вещи. То

есть это некое целое, которое мы можем ухватить, лишь выскочив из горизонтального линейного движения *вбок*, туда, где дано сра-

==244

зу и то, Что впереди движения, и то, что рядом, и т.д. И это невозможно выразить, можно лишь попытаться описать, Чтобы показать существование этого *факта*, но не эксплицировать его содержание. Как видите, мне просто не хватает слов, чтобы это выразить, *но* не потому что я дурак, а потому что это невозможно в принципе. Именно это я называю непроницаемым элементом мысли. Даже *вы-думав и вы-сказав ему* с помощью что-то, мы его не видим И не можем ставить о нем вопрос внутри вы-сказанного и вы-думанного. Или же, поставив вопрос, не можем пояснить и ответить на Него. Вот такой замкнутый круг. И этот круг движется у Декарта совершенно явно как работающая машина мысли, как «естественный свет» — такой, что когда он хочет сказать о нем, то излагает теорию пропорций и четыре правила метода.

Этот непроницаемый элемент характеризуется тем, что как раз в нем и проявляется участие контрольной инстанции «я» в метафизическом апостериори. (Я напомним, что такое метафизическое апостериори — это эмпирический акт, хотя мы не можем представить его наглядно, так как сама наглядность появится только после того, как это случится: Бог двинулся, и тогда что-то стало законом или истиной.) Зазор между двумя шагами — между творением и воспроизводством. Декарт ввел один Гениальный принцип (просто диву даешься, на каком уровне совершенной медитации он должен был получить это понимание), на котором построена вся его философия: первоакт не определен. То есть Декарт исходит из принципа неопределенности первого акта и, следовательно, ненужности рассуждения и угадывания его смысла или замысла — того, что хотел сделать Бог. Нам не нужно этого делать. Определённость появляется лишь на уровне воспроизводства, второго шага. И когда она появляется — уже есть восприятие, уже что-то произошло, сделалось. Он наложил ограничение, эмпирическое правило на законы разума. Вот такой удивительный рационалист, который подчиняет одновременно разум или вечные истины» эмпирическим, фактическим соображениям. Есть некая эмпирия второго шага: представить наглядно мы ее не можем, но что-то сделалось, и тогда это — истина, И это нужно понять, это — основное. Словечко

==245

«сделалось» ведет нас, с одной стороны, к интуиции (т.е. к тому же «я», потому что «я» как раз и есть символ состояния сознания, когда о мире говорится, что в нем что-то есть по закону), а с другой стороны, в этом зазоре, на эмпирическом уровне, уже есть восприятие: мир можно воспринять — в том числе и я случился в этом мире. А если я в нем случился и удостоверился в этом, то мир для меня познаваем, т.е. обладает интеллигибельностью (хотя я знаю, что Бог мог создать мир, в котором гора не всегда сходится с долиной, и сумма углов треугольника не равна двум прямым углам). А если есть восприятие — и здесь Декарт впервые формулирует гениальный эмпирический принцип, — занимайтесь только восприятием. То есть достаточно заниматься восприятием, и только им, — тем, что мы можем воспринять. А что — не можем, о том нечего и гадать, ставить себя на место Бога, смотреть вперед и с места Бога угадывать план творения. Первоакт в принципе неопределим. Таким образом, мы закрепили понимание того, что я называю участием «я» в метафизическом апостериори. Апостериори, но метафизическое, В результате полемики, которая кипела вокруг Лейбница (я уже говорил об этом), в философии появляется различие логических истин, которые необходимы, и истин факта, которые

всегда случайны. В этом смысле физический закон — в той мере, в какой он зависит от эмпирии, содержит в себе истины факта, — содержит какой-то случайный материал. Декарт же, в отличие от Лейбница, считает несколько иначе (но в каком-то очень сложном умозрительном смысле). По Декарту, необходимыми являются только истины факта. В дальнейшем философам приходилось считаться с этим обстоятельством — в том числе и тем, которые утверждали, что есть логическая необходимость и нет никакой эмпирической необходимости. Таким философом, например, был Витгенштейн. Признание того, что в действительном смысле реальны и необходимы только истины факта, он закрепил в своей знаменитой проблеме молчания. Скажем, есть трансцендентальная этика, и ее нельзя выразить. То, что мы выражаем, уже не этика. Но дело в том, что то, о чем молчишь, существует более необходимо и достоверно, нежели

==246

то, о чем говоришь, — иначе для Витгенштейна не существовало бы проблемы молчания.

Вернемся к «темному» элементу. Я введу еще одно определение того непонятого, непроницаемого элемента мысли, ввести которое я еще не имел возможности. Представим себе, что мы пришли в движение — двинулись вместе с Богом, т.е. стали причастны в «новом творении» к какому-то первоакту, к первоактивности. И так же, как и Он, мы пока еще ничего не можем высказать, потому что Бог вообще ничего не может высказать по одной простой причине: чтобы высказать что-то, Он ведь должен был бы отличить себя от себя самого.

Значит, двинулись. И тут у Декарта происходит интересная вещь; двинулись одновременно и вверх, и вниз. С одной стороны — в непрерывный континуум сознания, туда, где «врожденные идеи», где действует максимально мощная интеллектуальная способность, охватывающая в одно мгновение (не нуждаясь во времени) все точки наблюдаемого пространства. Назовем это «верхом» или *топосом* законов, топосом, в котором появится закон. И с другой стороны, двинулись вниз, *под* эмпирию или под то, что станет эмпирией в этом топосе. До движения эмпирии нет, а после начала движения та эмпирия, которая есть, будет, как я показывал, чистой, т.е. не будет содержать в себе еще каких-то наблюдающих и чувствующих гомункулусов, «ощущений» и т.п. Но это будет не просто эмпирия: шаг движения одновременно ведет (условно) и в идеальный континуум, в котором Божественный разум, и под эмпирию (или что станет лишь эмпирией и вопросом наблюдения). И отделить одно от другого, ухватить отдельно обе части этого шага невозможно: это один шаг, неделимый, направленный сразу и вверх, и вниз.

Для пояснения того, что случилось «под эмпирией», я приведу такую странную фразу Декарта. Декарт говорит о памяти — знакомый вам сюжет. (При этом я возьму не плеядовский текст, а перевод того времени с латыни на французский, это письмо к Арно от 29 июля 1648 г.; перевод старофранцузский предпочтительнее, потому что он сохранил оттенки движения декартовской мысли, которые отражаются в странностях фразы, а современный французский подчищен, и

==247

оттенки смысла, на мой взгляд, потерялись, хотя он и более элегантен.) Фраза звучит так: «Для воспоминания годятся не всякие следы того, что запоминается или потом вспоминается, не те, которые оставлены на «доске» нашего мозга, но только те, относительно коорых ум имеет возможность узнать,

что они — следы нового события, которое раньше не происходило, и что они не всегда в нас были. И это узнавание есть акт, для которого человек в самом начале (т.е. при первовосприятии запоминаемого. — ММ) должен воспользоваться чистым концепированием (conception pure)». Потому что «в предмете не может быть никаких *телесных следов* новизны этого предмета». То есть мы не можем в себе, на нашей *tabula rasa* иметь следы новизны предмета. Например, я впервые вижу этот микрофон. Чем он отличается от того, который я не видел или увижу только через десять лет? Ничем. Вслушайтесь в эту гениальную фразу Декарта: «В предмете не может быть никаких телесных следов (les vestiges corporals) новизны». Вот когда-то впервые в мире моего сознания и опыта случился микрофон, и я запомнил это и знаю, что в мире есть микрофоны. Простите, но что при этом произошло? Для узнавания новизны, говорил Декарт, должно произойти чистое *концепирование*, так как в самом предмете никаких материальных следов новизны нет, и *воспринять* эту новизну я бы мог лишь в том случае, если было некое предпонимание в «чистом концепте». Иначе говоря, «под эмпирию», под то, что смогло стать эмпирическим фактом случая микрофона в поле моего зрения, влезло нечто, что одновременно проникло и в «топос», т.е. в непрерывным образом построенное сознание, в некоторый абстрактный континуум сознания, в котором, повторяю, есть (или обеспечивается) длительность врожденных идей и где действует мощный (или сверхмощный) гипотетический Божественный интеллект. И мы не можем разделить это. Это нечто — один шаг, сразу вверх и вниз. Значит, под эмпирией понимается не просто случайная эмпирия, а эмпирия именно *этого* мира (который случился в первоакте). Какого мира, мира чего? Назовем теперь это неделимое нечто: атом, единица ума. Мир атома, потому что, во-первых, мы не можем разделить этот шаг «вверх» и «вниз», и, во-вто-

==248

рых, мы его не видим вследствие бесконечной малости. Слово «малость» в античной философии как раз и употреблялось в первую очередь в смысле недоступности ее нашему взгляду, а отнюдь не в смысле малости физических размеров наглядно представляемого тела. Атом неделим, представляет собой сверхчувственный неделимый интервал. Мы не можем, вставив что-то еще или добавив вовнутрь различие, разорвать этот шаг — единицу ума, которая расположена и вверху, и внизу. Кстати, и эмпирические вещи внутри этого расположения получили определенность.

Если мы твердо усвоим необходимость устранить из нашего понимания «атома» всякие наглядные представления его малости, то тогда пойдем, почему, например, Демокрит мог сказать, что бывают атомы размером с целый мир. Никакой другой интерпретации, кроме той, которую я пытаюсь сейчас осуществить, это не поддается. В частности, это нельзя уяснить и на основе того представления, что атомная теория возникла в античной философии как некое предвосхищение позднейшей физической гипотезы о существовании дискретных материальных частиц, невидимых в силу *их* физической малости. Но каким же образом тогда может быть такой атом, в котором есть свои деревья, реки и та. — целый мир? Может, поскольку мы видим и различаем предметы, но не видим мира, т.е. самой различенности. Мы видим не атом, порождающий различия, мы видим предметы, которые нам «показывает» этот атом и которые впервые в нем получают эмпирическую определенность так же, как получил свою определенность верхний топос законов. Для нас в нашем ведении важна «средняя пропорциональная» двух «рацио»; из него или в нем мы и видим определенно «верхнее» и «нижнее», идущее «вперед» (плюс) или идущее «назад» (минус). Атомарность нашего видения означает *предельную различенность* (или «индивидуальность»). Так сказать, атом различия. И в этом смысле атом, конечно, может быть размером с целый мир. Эмпирически, например, это может быть эквивалентно атомизации духовных актов (очень интересно это проскальзывает у Св.Иоанна: «Еще один малый миг — и меня не будет, другой малый миг — и вы меня снова увидите»). Стоит обратить внимание также и на

то, что эта проблема индивидуальности нашла выражение в квантовой механике: квантовое число является символом именно индивидуальности атомного явления.

В прошлый раз я рассуждал о движении в двух направлениях. Одно направление — к идеальным объектам, которые предполагают понятие бесконечности. И второе направление — к чистому воображению. Теперь мы можем дополнить это соображение следующим: для того чтобы было воображение и работа мысли, должна установиться атомарная структура ума или должны быть выделены «единицы ума», в которых и будет производиться вся работа. То, что получается в результате работы единиц ума, Декарт называл измерениями (размерностями). В 14-ми 15-м правилах для руководства ума, которые кажутся просто чудовищными и головокружительными (когда начинаешь их понимать, начинает кружиться голова, как от заглядывания в притягивающую тебя пропасть), Декарт говорит о единице измерения как о всеобщем свойстве или «натуре» (а натура, если вы помните, это «простое естество»: прямая, число и та.). Он пишет: «Единица измерения есть то всеобщее свойство... к которому должны быть приобщены все вещи, сравнимые между собой»¹. И здесь же он утверждает, что измерений может быть бесконечное число. Если я, например, рассматриваю движущееся тело с точки зрения его скорости, то «скорость» есть его измерение, и все ответы, которые я получу, будут относиться только к ней. Или, чтобы определить треугольник, нам нужны три измерения — две стороны и угол (т.е. соприкосновение, сечение сторон) — или три «элемента», и тогда будет определена двухмерная фигура. Следовательно, «элемент» или единичное измерение, которое неделимо, не есть число или числовая мера, а есть нечто распределенное между всеми единицами деления или «измерения» (в смысле действия измерения). И, будучи неделимым, оно присутствует во всех точках, в которых совершается «измерение» (опять же в смысле акта измерения), и в каждой из них оно присутствует целиком. Само же оно не есть то или иное число, не

Рене Декарт. Избранные произведения, с. 152.

[К оглавлению](#)

есть то или иное пространство, а есть непрерывность числа, пространственность пространства. То есть единичное измерение есть своего рода «среда», всепроникающий элемент, «стихия». И то же самое относится к мысли: речь идет в данном случае об «элементе» в смысле всепроникающей «стихии» движения мысли. В русском языке этот смысл проскальзывает, в частности, в выражении «я чувствую себя в своей стихии». Вот чем в действительности были атомы древних. И Декарт, не употребляя этого термина, но говоря о том же, излагал это в виде теории и метода пропорций. У него именно так, а не иначе работает отмедитированная машина мышления, и следы этой работы, в теоретическом плане, мы ясно видим в «Правилах для руководства ума», которые он не окончил и не опубликовал (поскольку «установился» и ему этот текст уже больше был не нужен). «Установившись», он занимается позитивным делом, т.е. строит, например, конкретную физическую теорию, решает задачу. Я приводил пример того, как он анализировал падение световых лучей и получил свой закон преломления (закон синуса) — именно на этом примере, помимо рефлексивного уровня самого Декарта, лучше всего прослеживается работа «атома ума».

Прежде чем сделать следующий шаг, резюмирую коротко сказанное. Итак, мы видим, что у Декарта работают «единицы ума», потому что те предметы, о которых он может высказывать обоснованные

суждения, — это предметы, состоящие или строящиеся из измерений. Кстати, эта же мысль звучит и у Сезанна. Сезанн говорил: все предметы живописи — т.е. то, что мы должны изобразить, — состоят из квадратов и конусов. Другими словами, квадраты и конусы есть «материя» изображаемого. А Платон писал: не красота лошади нас интересует, а красота, которая создается из круглого и прямого. Поразительное совпадение — при том, что Сезанн не знал философии Платона. И Декарт в свою очередь в «Правилах для руководства ума» разъяснял; я не имею в виду, что вещь состоит из вещей, называемых скоростью, фигурой и т.п.; это — измерения, из которых мы komponуем «материю» вещи — той, о которой мы можем иметь законосообразные суждения. Или, как говорил Платон: существует

==251

не просто красота как эмпирическое состояние красоты, волнующее меня, а действительная красота, действительное понимание, действительное переживание, которое нужно построить из круглого и прямого. И Декарт выразил аналогичную мысль: понимаемое извольте построить из измерений. Их бесчисленное число, но каждая понятая нами вещь будет материально состоять из измерений, для которых нужно воображение.

Итак, одна сторона нашего движения — это непрерывный континуум сознания, и вторая сторона — воображение. Но под воображением подразумевается вторая половинка того шага, который мы не можем разделить: первая половина шага ушла в идеальные предметы, а вторая — подперла эмпирию, которую мы видим в качестве эмпирии. У Декарта неделимое — это уровень истины или такой уровень, лишь после которого появляются вещи, которые можно доказывать или опровергать. Это неделимое и есть сам ум. Напомню вам утверждение Аристотеля, который считал, что на уровне неделимого нет лжи, и термины, различающие истину и ложь, неприменимы. Уровень неделимого для Декарта и для Аристотеля есть уровень свободы, свободного действия чего-то в мире. Свободное действие, по Платону и по Декарту, *безошибочно*. Древним принадлежит очень странная мысль, которая совершенно не понятна на уровне нашего эмпирического понимания. Они утверждали: свободный человек не делает ошибок. Представим себе, что действие есть некое сочетание разных шагов, например сочленение нескольких шарниров, и оно происходит таким образом, что ни один из шарниров не производит никакого спонтанного, неконтролируемого движения, не порождаемого самим действием. То есть внутри действия не только нет никакой «пляски святого Витта», но и вообще не порождаются никакие другие движения, кроме одного. Такое действие, внутри которого нет никаких элементов, имеющих зависимое происхождение, и называется свободным, и такое действие безошибочно.

Теперь я вернусь к той мысли, которую с помощью всех этих рассуждений пытаюсь сформулировать. Для того, что я сейчас описываю с помощью термина

==252

«атом», в ходе предыдущей беседы я употребил термин «усиление», амплификация. В нашем топосе усиленность — а она, как я покажу, рефлексивна — есть однопространственность всех точек наблюдения. То есть все точки наблюдения равным образом дополняются и поэтому становятся однородными. Как если бы я имел несколько разных по форме и размеру предметов и их достроил бы. Добраивающим или дополняющим элементом является сознание, которое амплифицирует, приставляя к себе, например, непрерывность. Эмпирически же сознание не обладает непрерывностью: эмпирически мы не мыслим все время, не все время внимательны, не все время сосредоточены, и, учитывая механизм

действия нашей нервной системы, мы в принципе не могли бы быть такими. И тем не менее кто-то когда-то ведь сосредоточен, внимателен; в моменты такого сосредоточения мы и есть усиленные — не такие, как есть на самом деле, а амплифицированные приставленным полем наблюдения, в котором все точки наблюдения равно присутствуют, пробегаемы взором и прозрачны. И таким образом в топосе имеет место рефлексивная однопространственность и некоторая одновременность всех точек наблюдения; сознание есть здесь и одновременно то же самое сознание есть в другом месте. На этом основана возможность ребенка понимать, возможность его обучения путем организации среды, которая на него воздействует.

Но усиление происходит и на уровне наших наглядных моделей воображения. Эти модели — чистые. Это не просто наши ощущения, акты представлений, а какие-то вещи, которыми как естественные существа мы не обладаем, но которые — т.е. некие органы воображения — возникают в нас после того, как мы проработаемся в амплификации. И тогда устанавливается наше воображение — то, которое Кант назовет продуктивным воображением. А Декарт говорил: «Это воображение — настоящая часть тела». Этот пункт надо обязательно закрепить. Речь идет о части тела, которая не дана натуральным рождением, естественным потоком наших ощущений, восприятий, представлений и способностью воображать. Она возникает у нас толь-

==253

ко тогда, когда мы установились и амплифицировались.

Итак, работу ума на уровне амплификации мы назвали атомами в том смысле, что на этом уровне ум «состоит» из дискретных единиц, которые мы не видим, не видит Декарт, но которые есть в нас. (Теперь мне нужно ввести одну существенную связку, но я никак не могу к ней подступиться, сил не хватает; мешает какая-то фиксированная напряженная точка, которую я никак не могу расцепить словами. Я ее вижу, уперся в нее и никак не могу сдвинуться — и с одной стороны пытаюсь, и с другой — и ничего не получается.)

Итак, сделан неделимый шаг вверх и вниз — эмпирия получила определенность. То, в связи с чем она получила определенность (неделимый шаг), назовем состоянием, для которого есть символ Я. Это состояние качественно, да и в сам термин «состояние» мы вкладываем оттенок качественности или действенности, интенсивности. Тем самым мы показываем понимание того, что работа мышления, которое у Декарта строит математическую или физическую теорию, т.е. анализирует соотношение только протяженностей, эта работа возможна лишь потому, что то, что я называю состоянием, есть состояние этих соотношений. Наложим на термин «состояние», как я его сейчас применяю, какие-то ассоциации из тех физических теорий, в которых, применительно к состоянию некоторого множества показателей или параметров, употребляются термины «фаза», «фазовое состояние». Тогда наш неделимый атом есть единица соотношений, или состояние соотношений. В этом смысле Декарт повторяет демарш пифагорейцев, которые говорили, что все есть число. И то число, которое есть все, является состоянием. Точно так же, как античные философы говорили, что все состоит из атомов. Мы понимаем предмет в той мере, в какой мы понимаем его как составленный из атомов. Атом, который есть все, есть состояние мер, состояние отношений, состояние соизмерений. Следовательно, ум, который располагает предметы в мире, есть одновременно начало науки как деятельности познающего существа, или качество состояния этого существа, его интенсивность.

==254

Я говорил: собранный субъект, или измерение действительности. В философии это называется началами или источниками — в той мере, в какой они трансцендируют случайность феномена человека. Помните, я начинал всю эту тему с проблемы статуса человека в мире как познающего существа: мы можем обосновать познание в той мере, в какой устраняем из обоснования все то, что идет от случайности того факта, что законы наблюдаются и высказываются человеческим существом, которое — случайно в составе космоса и которое тем не менее должно познавать. Атомарные «расположения» или «состояния соотношений», являющиеся качеством состояния субъекта, могут оказаться началами науки как деятельности познания именно в той мере, в какой эти начала трансцендируют случайность человеческого существа и не зависят от случайности в самом человеке. Сознание вводится Декартом таким образом, что выполняется — и физика потом это реально осуществит — постулат независимости сознания от факта реализации его в каком-либо психическом устройстве. Потому что сознание и является тем «элементом» (стихийей), из «материи» которого составлены физические законы («материи» в смысле измерений, как я говорил ранее). И если эти законы составлены из этой материи, то они могут быть всеобщими — т.е. истинными во всяком возможном мире, а не только в том, который является человеческим. Именно эта проблема в действительности интересует Декарта.

Итак, ум одновременно простерт в мир, и он же — начало науки как чего-то такого, что строится субъектом, но строится на определенных началах и исходя из определенных источников. Эти начала и источники, применительно к субъекту, характеризуются нами как интенсивности, как действительности, как качества — но качества в смысле атома, в смысле того, что можно ему приписывать. Получается какая-то странная однородность (так как атомы однородны и различаются лишь формами), — однородность, одновременно представляющая какие-то интенсивности на стороне субъекта.

А на стороне мира мы имеем следующее. Ум, который располагает предметы в мире, располагает их «лучом понимания». Представьте себе, что я уперся паль-

==255

цем в предмет, сдвинул его и поставил на место. Этот палец — луч понимания: я навожу его на предмет, и, в луче понимания, предмет становится на место. В каком смысле? А в том, что он *случается*, эмпирически наблюдается в той мере, в какой мы о нем можем что-то сказать; это и есть выполнение предельно понятого в нашем луче понимания. Тем самым я замыкаю все это рассуждение с тем, что я говорил в самом начале прошлой беседы. Там я ссылаясь на следующее место из декартовского «Трактата о свете»: «Бог — единственный творец всех существующих в мире движений, поскольку они вообще существуют и поскольку они прямолинейны». Дальше у него идет рассуждение о том, что реально эти движения являются кривыми, случайными и т.д. Вполне платоновское рассуждение. И затем Декарт пишет; «Точно так же теологи учат нас, что Бог есть творец всех наших действий, поскольку они существуют и поскольку в них есть нечто хорошее (здесь слово «хорошее» просто заменяет слово «прямолинейные» в предшествующей фразе. -•— М.М), однако различные наклонности наших воль могут сделать эти действия порочными»*. То есть реально, как они есть, независимо от Бога, вещи и действия — плохие, кривые и т.д. Когда я рассуждал о бытии и небытии, я сказал, что Бог Декарта — да и наш тоже — не видит и не знает небытия. И это очень существенно, потому что метафизика Декарта строится посредством такого обоснования возможности знания, при котором само знание покоится на независимости от незнания. Это — одна из самых важных идей у Декарта: когда я нахожусь на прямой мысли, я не могу видеть ложь и не могу ошибаться. Точно так же, как Бог не видит и не знает небытия. Существование зла не есть позитивное явление: оно присутствует лишь там, где нет меня или нет Бога, оно — заполнение «святого места». Все это относится к знанию в следующем смысле: познающий акт мышления должен быть построен и строится таким образом,

чтобы, исходя из самого его построения, мы не зависели бы от незнания. Потому что в данный момент мы не знаем всего.

Рене Декарт. Избранные произведения, стр.204.

==256

Многое мы вообще можем вводить в качестве ложного начала — например, закрученные корпускулы для объяснения магнетизма — они могут отпасть. Но акт мысли, в котором используются эти корпускулы, строится так, чтобы не зависеть от них, строится как невидящий незнания. Декарту природа света была неизвестна, и он, при объяснении физических законов, касающихся света, пользовался представлением о свете как потоке шариков, падающих на плоскость. В наше время доказано, что нет таких шариков, но строение декартовской мысли и его аргументация не зависят от того, что мы узнали о природе света много спустя после декартовского мыслительного акта. Что такое незнание? Незнание — это то, что я узнаю потом, после совершения акта мысли. Так неужели я должен осуществлять этот акт в зависимости от того, что можно узнать только потом? Тем более, что неизвестное мной действует уже сейчас. Как же я вообще могу что-то знать? Это очень существенный момент.

В этом контексте Декарт и произносит свою фразу, на которой я уже останавливался, а именно; «... в той мере, в какой вообще возможно уничтожение существования». Эту фразу, взятую в ее эзотерическом смысле, я попробую тогда состыковать с проблемой, известной из эпистемологических дискуссий. Я буду говорить почти языком учебника, потому что сама проблема излагается часто таким образом, что неточностью и неправильностью своего изложения как раз и напоминает действительную проблему. Утверждают, что до появления диалектики, с одной стороны, и новейшей физики, т.е. квантовой механики, теории относительности и т.д. — с другой, мир рассматривался метафизически, как управляемый некими вечными и неизменными законами и как составленный из вечных же и неизменных существ или естеств. В таком случае я задаю вопрос, потому что за этим дурацким изложением стоит действительно проблема. Скажем, известно, что дарвиновская теория эволюции оказалась в свое время большой новинкой и вызвала — правда, непонятно почему — большой скандал. Нам кажется, что причиной скандала были религиозные предрассудки людей в вопросе о происхождении человека, которым противоречило утверждение, что человек якобы произошел

==257

9-

от обезьяны. Однако если взглянуть в суть дела, то окажется, что причиной скандала были вовсе не религиозные предрассудки. А что?

Дело в том, что теория Дарвина нарушила фундаментальные интеллектуальные привычки всего тогдашнего способа научного мышления. Люди не могли принять факт исчезновения *существующих* и появления новых форм. Почему? Потому что мыслить о них невозможно! Наш язык описания таков, что мы можем в нем мыслить предмет и высказывать о нем законосообразные научные суждения лишь в той мере, в какой этот предмет есть максимальное или предельное выполнение некоторого понимания. Электрон летит по закономерной — т.е. описываемой — траектории именно потому, что этот полет есть выполнение предельного понимания, осуществляется в полном бытии — к нему полностью прилегает и

задает каждый его шаг и проявление абсолютное пространство. Л если я допущу возникновение и исчезновение не просто отдельных предметов, но *форм*, то разрушу язык описания — вот о чем идет речь. Если разрушен язык, то я не могу вообще ничего высказывать о предметах. О предмете я могу высказывать нечто лишь в той мере, в какой я могу его представить как эмпирическое выполнение предельного понимания в луче, пронизывающем и ставящем предмет на заданное место. Поэтому я не могу говорить о том, что появляется и исчезает, рождается и умирает, формы заданы, и их заданность и постоянство являются условием возможности моего мышления об эмпирических событиях, когда я вообще могу высказать что-либо законосообразное. И позволить разрушить этот язык я могу лишь при условии, что мне дадут другой язык, на котором я мог бы так же, в свою очередь, законосообразно говорить о вещах, которые рождаются и умирают. Но теория Дарвина такого языка не дала, и мы его не имеем, о чем свидетельствует история психологии и биологии.

Повторяю: мы можем понимать эмпирические вещи лишь в той мере, в какой мы можем представить их в топосе полного бытия и тем самым представить эмпирическую вещь как выполняющую, своей эмпирической событийностью, некоторое предельное по-

==258

нимание. Ибо так построен язык понимания — построен на определенных посылках, допущениях и абстракциях. И краха именно такого языка, краха, который нес в себе исчезновение форм, не могли принять биологи.

Ибо как можно допустить, чтобы формы вымерли? Как же тогда, если формы изменяются или даже исчезают, мы вообще можем судить об эмпирических биологических событиях? Как мы можем построить контролируемый язык описания относительно них? Таким образом, это вовсе не какая-то суеверная, религиозная дурость, что, мол, есть какое-то перечисленное в Библии количество форм и они якобы есть и никогда не могут исчезнуть (или появиться новые). Господи! Да все это всегда знали, и никого это не могло шокировать. Но если мы хотим построить закон какой-то последовательности изменений, то мы построим его, лишь создавая язык, в котором есть такие-то и такие-то предположения и допущения, в том числе интеллигибельная, неизменная форма (Кант позже будет говорить: «характер») и луч ее предельной и полной понятости, «разумности», внутри которого, управляемое максимальным его выполнением, выстраивается упорядоченное, законосообразное поведение эмпирических вещей. И эти вещи понимаются мною, следовательно, в той мере, в какой я держу их в луче предельного понимания.

Таким образом, предельное понимание и законосообразность замкнуты на максимум. И здесь мы имеем еще одно определение всей атомарной ситуации: это связь (или ситуация) между максимумом и минимумом. Я имею в виду знаменитую проблему Николая Кузанского. Она возникла у него не случайно. И не случайно от проработки Николаем Кузанским спекулятивного мышления тянутся невидимые и видимые нити к мышлению Нового времени, в том числе к философии Декарта. Максимум — в топосе, минимум — под эмпирией. Перенесем сюда те представления о неделимости, которые мы использовали при обсуждении термина «атом»: речь пойдет о неделимости между максимумом и минимумом. Наши обычные представления таковы: есть низ — наша эмпирическая жизнь, события в ней, мы сами, банальное, материальное, — и эта пира-

==259

мида «низа» упирается в некоторую точку «верха», в небо, где находится высшее, в том числе Бог. Но Николай Кузанский ввел другое представление и мучился, бился над ним. Он говорил: соотношение между человеком и Богом не таково, что человек своей верхней частью упирается в какой-то «верх», — оно таково, что Бог одновременно и «внизу». Любая минимальная частица нашего «низа» уже связана с «верхом», пронизана им. Для Кузанского в этом представлении не существует наглядного геометрического расположения или отношения. В каждой части — одновременно максимум и минимум. Почему для того, чтобы потом где-то эмерджировала или фонтанировала уже высвободившаяся познавательная сила, персонифицированная в Декарте, понадобилась мыслительная работа, проделанная Николаем Кузанским? Очевидно, в этом был какой-то смысл. Тем более что после самого Декарта стало возможным реконструировать максимум и минимум в терминах неделимого, или в терминах атома.

[К оглавлению](#)

[==260](#)

[00.htm - глава13](#)

Размышление двенадцатое

Начнем обсуждать проблему *рефлексии*, и тем самым, может быть, нам наконец откроется «королевский путь» Декарта в эмпирическое сознание и в психологию. Я не уложился по времени в запланированный мною курс, хотел прочитать 12 лекций, и поэтому сегодня это еще не последняя наша встреча.

Ну, а теперь начнем работу. Я начинаю ее с ощущения, когда невольно вспоминается словосочетание Осипа Мандельштама, что он «перекидывается головой в лебеду». Так вот, нам тоже придется как-то «перекинуться головой в лебеду» и настолько сойти с ума, чтобы увидеть то, что видел Декарт.

Для начала я напомню вам, что мир, в котором мы ставим все декартовские проблемы, — это мир, в котором случилось восприятие. Если оно случилось, то его достаточно и уже можно заниматься только тем, что воспринято и чего нельзя воспринять. А то, что оно случилось, мы убедились, проделав операцию «я мыслю, следовательно, существую». Хотя бы одно, как минимум, существование достоверно в этом мире. Я убедился, что оно случилось. И раз случилось, то этот мир постигаем, ибо постигать его, повторяю, мы можем, лишь занимаясь восприятием и только восприятием или тем, что случилось как восприятие. Оно в принципе, по Декарту, содержит в себе все. Дай Бог нам это раскрутить.

Для мира достаточно одного познающего существа. Если — случилось, то мир уже наполнен существованиями, поскольку оно случилось и поскольку существует в том смысле, что непрерывно воспроизводится. И Декарт как бы говорит: послушайте, дорогие мои, ведь я делаю свой ход мысли, не предполагая даже,

[==261](#)

что до меня было хоть одно другое сознательное существо. Он неоднократно повторяет эту мысль в «Размышлениях» и в письмах. Вдумайтесь в нее: мое рассуждение и определение мысли, мышления, сознания строится без предположения, что до меня было хоть одно мыслящее существо. И,

подчеркивает Декарт, если я говорю, что я есть *вещь мыслящая*, то говорю лишь то, что было сказано перед этим.

Следовательно, мы должны относиться с пониманием к этой основополагающей идее Декарта, которая прокатилась через все энциклопедии и сводные изложения, а именно к понятию мыслящей вещи. В учебниках оно обросло утверждениями, что Декарт якобы говорил, что мыслящее существо или человек действительно мыслящая *вещь*. То есть какая-то вещь, наделенная свойством мышления. И, в этом смысле, субстанция. Но весь смысл и дух декартовской философии построен так, что этой фразой на самом деле говорится следующее: я есть вещь, но — мыслящая. Как вещь я состою из тела и души. И как таковая занимаю место в непрерывной причинной цепи, которая охватывает весь мир, включая в себя все существа этого мира. Но я *мыслящая* вещь и поэтому могу выскочить из этой цепи. Иными словами, Декарт вводит такое определение мышления, сознания, которое стоит вне различения материи и сознания, души и тела, материи и мышления.

Напомню коротко определение сознания как единственного начала для какой-либо онтологической позиции в метафизике и эпистемологии. Оно включает *рефлексию* сознания и, таким образом, является одновременно определением сознания как самосознания. Без этого нет никакого сознания. То есть любое сознание, о котором идет речь у Декарта, есть *самосознание*. Сознание меня не как эмпирического субъекта, а как *сознание сознания*. Сознание, сознающее себя. И поэтому оно избавляет нас от предположений и допущений о каком-либо конкретном, определенном физическом носителе этого сознания.

То есть мы имеем дело с феноменом осознания. А теперь слушайте определение (по традиции, во времена Декарта мысль, сознание и т.д. — все это называлось идеями. Вспомните Локка, Беркли, Юма и т.д.).

==262

В начале ответа на пятое возражение Декарт пишет: «Именем (или термином. —*М.М.*) «идея» я обозначаю все то, что непосредственно концепируется духом так, что, когда я хочу или что я боюсь, поскольку я в то же самое время концепирую, что я хочу и что боюсь, это хотение и эта боязнь зачисляются мною в число идей»¹. Повторяю, когда я хочу или опасуюсь (это состояния нашей психики) и поскольку я осознаю, что хочу и опасуюсь, то это хотение и опасение и есть идеи. А в синтетическом изложении своих «Метафизических размышлений», где он, так сказать, опытно или экспериментально показывает, что может не только аналитически излагать свою философию, а еще и синтетически (помните, что я говорил об этом), — в конце ответа на второе возражение он пишет, что под термином «мысль» понимает все то, что находится в нас таким образом, что мы об этом непосредственно знаем. Поэтому странное определение, когда он говорит: я хочу, я боюсь, представляю, ощущаю. Все это, по определению Декарта, мышление. Обратите внимание, у него появилось здесь слово «ощущение». Как ни крутись и как ни прыгай, все равно лбом, как все комментаторы, упираешься именно в это. Что это значит? Даже появилась какая-то чудовищная трактовка, что Декарт, мол, интеллектуализирует чувственность. Вы знаете, что существует такой аргумент в психологии или упрек, он многим предьявлялся: такой-то интеллектуализирует восприятие, интеллектуализирует ощущение. Да нет, не об этом идет речь. А речь идет о том, что сознаваемое ощущение есть сознание или мысль. Оно — идея в той мере, в какой я непосредственно знаю, что ощущаю. Я боюсь — тогда страх, и я *знаю*, что боюсь; в момент, когда я знаю, что боюсь, страх есть интеллектуальная идея. То есть у Декарта вообще неинтеллектуальных идей не существует, это тоже пометьте себе: неинтеллектуальных идей у Декарта нет. И теперь одна добавка к этому, которую я сейчас пока просто зафиксирую, чтобы вы держали это в голове.

В том же синтетическом изложении, которое состоит из дефиниций, аксиом-постулатов и теорем, как всякое синтетическое или геометрическое изложение (всего их, по-моему 10, да — 10 дефиниций), он дает еще одну дефиницию идеи. Она — вариант того определения, которое я приводил. Вслушайтесь, что он говорит, повторяю, что это «лебедя», в которую нужно «перекидываться», потому что нормальным образом мы этого понимать не можем. Читая, нужно «слышать», что написано. Можно даже (поскольку это потребует напряжения) на секунду расслабиться. Скажем, можно Достоевского считать человеком, который добавил к кантовским антиномиям свои антиномии, действительно интересные и, возможно, для нашей реальной сознательной жизни столь же глубокие, как и кантовские для картины мира и для познания. Но я сформулирую кантовскую примерно так: только сумасшедший может считать, что предмет есть А, любое А; только сумасшедший может считать, что дело обстоит таким образом. Будем считать это тезисом. А антитезисом — следующее: нужно сойти с ума, чтобы увидеть А. Синтез — попробуйте. Синтез, очевидно, сформулировать нельзя, он будет где-то у нас в голове, если случится. Так вот, давайте сойдем с ума, чтобы *увидеть А*. Декарт пишет: «Под термином «идея» я имею в виду форму всякой нашей мысли, непосредственной перцепцией которой (т.е. формы. — М.М.) мы знаем наши мысли»¹. Повторяю, под термином «идея» имеется в виду та форма всякой нашей мысли, посредством которой (не содержания мысли, а *формы*) мы имеем знание наших мыслей, то самое непосредственное знание, о котором говорилось выше. И далее то, что я хотел добавить.

Следовательно, говорит Декарт, я не обозначаю термином «идея» те *images*, или представления, которые прочерчены в нашей фантазии. В других местах то, что Декарт называет фантазией, он называет представлением или воображением, воображением чаще всего. То есть здесь фантазия — не в эстетическом смысле слова, а вот то, что мы вообразили. И

Ibid., p. 390.

что же — существование чего отрицает Декарт в качестве идеи в этой фантазии? Естественно — что мы предполагаем существующим в нашей фантазии. Ведь мы считаем, что наши представления есть какие-то разновидности предметов. Вот есть один предмет в мире, а у нас его копия. А Декарт говорит: я не это называю идеями, идеями я называю *форму* нашей мысли, перцепируя которой, я непосредственно узнаю или знаю свои мысли. Ибо в голове нет тех вещей, которые я называю идеями. Состояние или форма как возможность структуры не есть нечто, пребывающее в

голове.

Чтобы пойти дальше, я напомним вам о том неудачном рисунке, который я как-то рисовал. Нарисую его теперь в более доступном виде, чтобы проиллюстрировать еще один пример инсайта или гештальта...

Значит, если вы *увидела* на этом моем рисунке, то это — мексиканец на колесах — вот шляпа, вот крылья велосипеда, взгляд сверху, — а если нет, то просто круг, положенный на *прямую линию*, палку. Ведь так? Я на разные стороны этого дела обращал ваше внимание, а сейчас хочу остановиться на следующем.

Что в действительности происходит, когда мы называем это мексиканцем? Мы как бы коллапсируем мир, и только в этом коллапсированном мире видим мексиканца, а то, в силу чего он появился, сразу ушло, этого больше нет, все в прошлом. Но что произошло на самом деле? Ведь произошел какой-то процесс (мы начинаем и идем), мы говорим — вот это рама велосипеда, видимая сверху, а это другой её конец, а это шляпа. Мексиканец! Обратите внимание на то, как я сейчас шел, это очень трудно ухватить. Мы двинулись, зафиксировали отдельный элемент именно в качестве этого элемента, хотя могли сказать, что, например, это просто палка. Но нет, мы сказали — это рама, видимая сверху, это — шляпа мексиканца (как будто я должен еще знать, какие у них шляпы). Мексиканец. Очень странное придание имени предмету. И дальше декартовский шаг состоит в следующем — разумеется, Декарт не рассуждал ни о каких гештальтах, ни об инсайтах, ни о мексиканцах, он слов этих не знал. Но допустим, что он

==265

делает этот шаг, вводит запрет: чтобы вообще можно было рассуждать об идее мексиканца, он говорит, не текстуально, а всем смыслом тех определений, которые я приводил, и всей своей философией, что раз мы *пошли*, уже имеем прошлое (а прошлое нужно иметь, чтобы у нас был мексиканец в мире), то *теперь* мы не можем для того, чтобы понимать или объяснять идею, брать в мире мексиканца и сопоставлять его с идеей в моей голове, чтобы все объяснить. Это уже удвоение мира, ведь сам мексиканец впервые появился потому, что он — элемент нашей мысли или прошлого; прошлое есть исторический элемент нашей мысли. Так что же, для того чтобы объяснить, каким образом в нашей голове есть идеи, в том числе идея мексиканца, мы должны указать на предмет в мире, на мексиканца? Не получается, нельзя этого делать. Это будет вторым, незаконным шагом удвоения. И к тому же он напичкан предпосылками, в которых содержится предположение, что, во-первых, мир состоит из предметов и, во-вторых, что эти предметы действуют на сознание и вызывают в сознании свои идеи. То есть предметы вызывают свои идеи в сознании действием на сознание. В мире есть восприятие или воздействие каких-то, как сказал бы Декарт, интенциональных специй на наше сознание, и оно рождает в нашем сознании *i* идеи. Это картина воздействия. А откуда она взялась? На каком основании? Ведь даже если есть какие-то основания для появления такой картины, она лежит в другом слое сознания, по отношению J

к которому все это ушло в прошлое, условно — в • коллапс.

И Декарт говорит (сейчас я приведу еще одну цитату) тоже чудовищную совершенно вещь. В том же синтетическом изложении, в пятой аксиоме, введя перед этим понятия объективной и формальной реальности (частично я об этом говорил, это понятия средневековой философии, которыми здесь пользуется Декарт: объективной реальностью наших идей является их содержание, — сейчас мне это не нужно, хотя помнить об этом стоит), он пишет: объективное мыслительное содержание нуждается в такой «причине, в

==266

которой эта же реальность содержалась бы не только объективно (т.е. не только посредством того, что мы видим так, поскольку мы объективируем мыслительное содержание. — М.М.), но и формально или эминентно¹. Вспомните «хитрую машину», которая у нас в голове, — значит должна быть ее причина. Она должна быть в мире, а в то же время я ее придумал. Как же она может быть в мире? Но сейчас меня

не этот оттенок интересует. Декарт продолжает, что эта аксиома необходима и должна быть положена в само основание познания, ибо только от нее зависит познание всех вещей, будь они чувственные, или духовные, или нечувственные. И вот теперь начинается сложный пункт, и убей меня, если это действительно можно понять без «лебеды». Слушайте внимательно: «Откуда мы знаем, например, что небо существует? Потому что мы его видим? — спрашивает Декарт. — Но ведь это видение имеет отношение к духу или к сознанию, если только оно является идеей»².

То есть мексиканец относится к сознанию, только если он — идея. Не потому что он есть в мире, он есть, но это не главное. Мы видим мексиканца не потому, что он есть в мире, *хотя* он есть в нем. И мы видим небо не потому, что оно есть, а потому что то, что мы называем «видеть небо», — это идея... О Боже! — давайте постараемся как-то вместе разобраться, это действительно невозможная вещь.

Повторяю, если в мире есть небо, и я его вижу, то в этой фразе, утверждающей существование неба, содержится картина, незаконно удваивающая мир. Значит, есть кто-то еще, какой-то наблюдатель, который видит и небо, и мое сознание, в котором есть идея неба, и говорит: в твоём сознании идея неба, так вот — небо существует, оно отразилось в твоём сознании. Но, продолжает Декарт: «Идея... внутренне присущая самому духу (*inherente en l'esprit meme*)». То есть что? Что идея неба в человеческом сознании возможна без всякого неба? Что она врожденна? Это говорит Декарт? Явно нет. Попробуем по-

¹escartes. Oeuvres et Lettres, p.394. ² Ibid.

==267

нять, что же он говорит? «... внутренне присущая самому духу, а не образ (или материальная вещь. — ММ), нарисованный в нашем воображении...».

Это не та идея, которая была бы маленьким предметиком в нашей голове и являлась одновременно копией большого предмета в мире — этаким уменьшенный гомункулус предмета. Имея «такую идею, мы не можем судить, что небо существует, если не считали бы, что всякая идея должна иметь причину своей объективной реальности, каковой, — говорит Декарт, т.е. причиной, — ... мы считаем само небо»¹.

То есть опять-таки причиной идеи в голове является небо, но взятое уже как *формальная реальность*, а формальная реальность — это не небо как физический предмет, видимый там, где мы сопоставляем предмет и отражение, в картине воздействия предмета на отражающее устройство, а — прошлое, синтез. Ведь смысл того, что это — мексиканец, не является элементом, наряду с другими элементами, из которых составлен мексиканец (шляпа, крыло велосипеда, еще крыло, видимое сверху). Здесь нет непрерывного перехода от материального содержания ни одного из этих элементов к общему их концептуальному смыслу, который мы извлекли; мы не имеем права объяснять ведение неба указанием на то, что оно существует вне нас. Объяснение должно состоять в реконструкции *синтеза*, который происходит в нашей сознательной жизни. Короче говоря, каждый элемент *движения* кристаллизации мексиканца (а не просто круга, положенного на палку) мы должны понимать, не применяя процедуру сопоставления наглядной картины и воздействия мира, потому что там предполагается знание нами мира со стороны. А откуда само это знание? Неужто есть еще какой-то третий наблюдатель, который видит нас, и наши наблюдения, и мир, который мы наблюдаем? Каким же образом он способен тогда сообщать нам свои знания? И откуда он вообще берет эти знания, кроме, кстати говоря, как не от нас самих, включенных в это движение, и из которого как бы выпадают в осадок различные элементы, на которых *потом* можно про-

анализировать смысл термина «мексиканец». Так вот, в этих элементах, которые можно проанализировать со стороны движения, в каждом из них есть все остальные, их смысл. Они как бы входят друг в друга. Представьте себе китайские предметы или вещи такой тонкой работы, что понять ничего невозможно, и они еще «вложены» друг в друга. Я не понимаю, зачем это делалось, но делалось, хотелось. (Бергсон в этом случае употребил бы, очевидно, термин *imbrication* — наложение.) Если я один элемент называю «колесом», то это уже мексиканец на колесе. Если называю другой «шляпой», то это уже мексиканец на велосипеде. То есть каждый отдельный элемент сам является при этом, как в голограмме, представлением всего предмета. Такова очень причудливая картина того, как мы вообще обозначаем предметы именами.

Теперь я возвращаю вас к тому, о чем вскользь говорил в прошлый раз — к «чистому концепированию». Что память предполагает фиксирование того, что предмет, который запоминается, — нов; он запоминается потому, что есть осознание того, что мы видим его впервые. И Декарт замечает, что это осуществляется путем *чистого концепирования* (я предпочитаю говорить «концепирование», потому что у французского слова *conception* более активный смысл, нежели у его русского эквивалента), так как не может быть никакого *следа* новизны. Запоминание предполагает параллельный или дополнительный акт чистого концепирования. Он не может быть пояснен никаким указанием на свойства предмета. По отношению к концепированию предметы взаимозаменяемы, они — тождественные экземпляры, обмен между которыми, как выразился однажды Ю.М. Лотман, не имел бы смысла. Эта идея была высказана им в контексте обсуждения феномена искусства. Ну, естественно, если, скажем, мы обмениваем одну художественную вазу на другую, такой же ценности, то это не имеет смысла. Поскольку очевидно, что художественно только то, что единично. Сейчас я поясню это физическим примером.

Если вы помните, была такая прекрасная книга Шрёдингера, появившаяся еще в ранние времена генетики, — «Что такое жизнь?» (в русском переводе она

вышла в 40-е годы, не помню, когда точно). И он обсуждал в ней фактически эту же проблему. Он говорит, показывает там, что в самой физике есть одна вещь (о которой говорил и Декарт), что ставит на кон или под вопрос всю физику, а именно: проблема длительности, сохранения *единичных* конфигураций. Шрёдингер пишет в своей книге, что пока мы не понимаем, почему эти единичные конфигурации пребывают, длятся, очевидно, имея в виду на фоне своего сознания как раз эту идею (поскольку он был человек умный и у него был этот фон сознания, без которого ума не бывает), потому что вдруг о знаменитой проблеме обмена веществ он говорит следующее: простите, если действительно жизнь — это обмен веществ, то определение бессмысленно. Почему? Потому что одна молекула водорода такая же, как и другая молекула. Какой же смысл им обмениваться? Если жизнь состоит лишь в этом, то это абсурдно. Действительно, абсурдно.

А теперь посмотрим на эту же проблему с точки зрения памяти. Значит, синтез сознательной жизни есть со-общение, и в нем не могут обмениваться одинаковые экземпляры. А у нас они одинаковые, и если так, то мы сознание пока не определили. И следовательно, не определили и память как явление сознания. Но мы уже сказали, что у нас запомненный, т.е. увиденный впервые предмет ничем не отличается (тождествен) от предметов, которые мы видим, когда смотрим на картину воздействия мира на наше сознание (на наглядную картину воздействия). Все предметы в этой картине заместимы в своей

последовательности и тождественны. А память может быть произведена только единичностью, которая, по Декарту, предполагает чистый акт или тавтологию сознания, т.е. включает в себя *рефлексию*. Рефлексия есть одна из тавтологий — сознание сознания. И поэтому можно сказать так; если не узнал, что случился акт чистого концепирования, то не запомнил, а если запомнил, значит, тут — предел. Не может быть больше или меньше. Сработало — это уже сознание сознания. Его не может быть больше или меньше: вы не можете уйти куда-то вниз, а потом объяснить то, что появляется наверху. Здесь я опять возвращаю вас к теме атомов-фактов, которую ввел в

[К оглавлению](#)

[==270](#)

прошлый раз. И кстати, вокруг этой темы в XX в., чтобы реконструировать онтологическую машину мышления, снова установиться в мышлении, как раз и билась мысль Рассела, Витгенштейна, Гуссерля и т.д.

Итак, я резюмирую: то, что называется идеей у Декарта, есть состояние, в котором мыслятся соотношения. Например, мы можем, после того как увидели, разложить мексиканца на элементы: шляпа, переднее крыло велосипеда и т.д. Без состояния соотношений мы не мыслим. И вот здесь возникает весьма интересный, роковой и для Декарта, и для Лейбница, и для нас вопрос. Значит, есть рефлексия, только сознание сознания есть сознание. Ведь мы уже отвергли для памяти возможность ее обоснования на разнице между предметами, а разница, единичность должна быть. Декарт говорит, что у нас есть некая разновидность интеллектуальной памяти. Но в особом, декартовском смысле, а не в смысле различения между чувственной (мгновенной) и умственной (длительной) памятью; что есть якобы одна память, чтобы помнить теоремы, и другая, чтобы помнить людей. Не в этом смысле. Согласно Декарту, всякая память может быть только интеллектуальной, в силу определения, которое я приводил, когда указывал на акт, не содержащийся в материальном содержании того, что мы помним и называем. Поскольку имена не похожи на предметы, которые обозначены этими именами, и не имеют никакого отношения к материальной структуре и содержанию предметов, то тот факт, что такой-то предмет называется таким-то именем, мы можем помнить лишь определенной разновидностью интеллектуальной памяти. Когда мы видим предмет и называем его, то, простите, предмет ведь не похож на имя, почему же я это имя выбираю и присобачиваю к нему? Почему? Если бы имена были, как выражаются в лингвистике, мотивированы, то тогда, конечно, вид предмета сразу вызывал бы у меня это имя. Но ведь предмет не похож на него. Поэтому Декарт и говорит; интеллектуальная память. Чистое концепирование. Я уже отмечал, что мало того, что я имею следы, я еще должен выбрать след в качестве следа того предмета, который я вижу сейчас. И выбор следа есть дополнительное к его (следа) содержанию явление. Почему я выбираю именно этот

[==271](#)

след, когда моя башка забита бесчисленным множеством материальных следов и отпечатков? Я что — перебираю их все? Но это же невозможно. Даже если допустить, что я их перебрал и совершил выбор, то это все равно приводит нас к проблеме единичности. Так как у выбранного предмета должен быть отличительный признак, выделяющий именно этот предмет. Вот здесь и содержится роковое обстоятельство, связанное с тем, что мы существуем во времени встреч с предметами, а там, как я говорил вам, — колоссальная скорость, все сцепляется мгновенно, и не мы смотрим и переводим глаза,

а весь мир в акте восприятия предмета завращался вокруг нас и подсунул нам этот предмет. Хотя нам казалось, что это мы повели глазами и выбрали его.

Так, в этом потоке — обратите внимание — реализуются сами по себе правильные значения. Я не вижу, не помню, не думаю, но встретился и — бах, реализовалось!

Следовательно, то, что утверждает Декарт, это, конечно, *постулат*, смысл или пафос которого состоит в том, чтобы *последовательно* его выдерживать, потому что мы многого не знаем и, лишь придерживаясь этого постулата, можем избежать опасности. Я постулирую, что если сознание есть сознание сознания, то это вовсе не какое-то маленькое тело или образ, находящийся у меня в голове, или некое устройство, которое в любой момент реализует правильные значения. Декарт не случайно вводит понятие «врожденных идей» или континуальных свойств сознания и подчеркивает, что они реализуются только в момент, когда мы мыслим. Что если — движение, то оно по прямой, *момент* движения, а два момента — это уже реальное движение, и оно может идти по кривой и т.д. В тот момент, когда — *мысль*, то, во-первых, она *везде*, и, во-вторых, мы не можем этого не знать, не можем не видеть.

То, что я сейчас изложил, как раз и получило в философии форму декартовской мысли. Декарт избежал роковой опасности, он просто как упрямый осел твердил одно и то же. Его не понимают, а он продолжает свое. А Лейбниц, например, не обладал такой последовательностью, вернее, таким воинственным кавалерийским упрямством, каким обладал Декарт.

==272

(Кстати, кто же это сказал о нем? Один погибший в первую мировую войну крупный католический деятель и философ, известный, да — Шарль Пеге. В какой-то связи у него вырвалась фраза, что Декарт — это *cava/ier*. К сожалению, в русском переводе теряется смысл, потому что мы должны переводить как «всадник», кавалерист, а *cavalier* — это одновременно все-таки дворянин и джентльмен, сидящий на лошади. Декарт — это французский *cavalier*, двинувшийся с места хорошим шагом.) А Лейбниц в этой связи был вынужден ввести свой принцип — предустановленной гармонии. И мы этот принцип тоже, естественно, не можем обойти, пока именно так строим наше рассуждение, нашу картину мира и наше сознание.

То есть эта проблема неразрешима, и мы не можем избежать принципа предустановленной гармонии без предположения некоторой совершенно мистической, таинственной памяти природы, которая как бы затаилась в нас и в любой момент способна реализовать те значения, которые должны быть реализованы, которые соответствуют предмету и т.д. Это неразрешимо до тех пор, пока существует тот же самый «мексиканец», имеющий это название, имя и непохожий на

свое имя.

Иначе говоря, пока у нас есть немотивированность, или теория немотивированности знаков, у нас останется, сохранится принцип предустановленной гармонии. А проблема немотивированности знака сводится, как я уже об этом говорил, к проблеме существования

знака.

Вглядимся еще раз в свойства той картины, которую я рисовал, где что-то уже случилось до того, как мы назвали. И когда мы анализируем названное, «мексиканца», то должны считаться с тем, что всегда что-то уже случилось; мы должны запрещать себе в нашем анализе удвоение мира или удвоение времени. Нет еще времени, когда можно было бы посмотреть на мир и на слово «мексиканец» и понять,

вывести мексиканца в имени из мексиканца, существующего в мире. Такого времени не будет, уже случилось. Здесь действуют какие-то элементы, языковые, изобразительные, и в то же время — конструктивные, ибо они конструируют, а не изображают смысл, не обозначают, а впер-

==273

вые рожают, создают; какая-то движущая конструкция. Нужно прийти в движение (так же как, я говорил вам, лишь *пиша я* узнаю свою мысль).

Так что это — язык? И да, и нет. У Витгенштейна, например, в его «Логико-философском трактате» этой проблемы нет, хотя понятия есть, а проблема появляется лишь в «Философских исследованиях»; я сейчас очень смутно помню, что у него есть какое-то рассуждение, имеющее сходные черты с тем, что я пытался провести; он делает там совершенно другие выводы, но мысль о том, что сам акт называния парадоксален и странен, у Витгенштейна, повторяю, есть. А понятия, относящиеся к этой парадоксальности, — в совершенно ином контексте, в его ранней, первой работе. Там у него мимоходом проходит мысль, брошенная и дальше не развиваемая, об иероглифической природе языка, или, если угодно, о картинной его природе. Иероглифы, пишет он, исчезли, а природа осталась. Конструкция какая-то, похожая на имя, у которой есть свое существование. Или скажем так: именность Бога. Именность и есть Его (Бога) существование.

Но тогда правомерен такой вопрос (к сожалению, Гуссерль, восстанавливая некоторые аспекты декартовского хода мысли, так и не заметил этой проблемы, прошел мимо нее, и поэтому все его построение повисло в воздухе). Значит, я сказал, все упирается в проблему существования. Помните, что я говорил о знаковости мира. В каком-то смысле для мышления, которое расшифровывает знаки, все ситуации в мире являются знаковыми, но действия или проявления их, показывающие себя знаками, например Божественные проявления или вообще некоторые субстанциальные формы, качества, — все они могут проявляться независимо от ограничений пространства-времени и причинной связи. Как бы поверх их. Декарт решал эту проблему — *необманывающего Бога*, полагая, что то, что мы воспринимаем из мира и что воздействует на нас, — это материальные предметы, они существуют. Но что воздействует? Какая-то скрытая духовная инстанция, подающая знак? Нет, говорил Декарт; на нас воздействуют материальные тела, это и есть принцип эмпирической науки.

==274

И все же в каком смысле это существует, учитывая, что, по Декарту, существующее еще и не похоже на свое значение? Значение предмета не имеет никакого отношения к материальному телу знака. Что это за материальные предметы? Ведь если мы не отвечаем на этот вопрос — а мы не отвечаем (он продолжает оставаться горячей точкой современной мысли), — ну что же, тогда будем хотя бы последовательны, как Декарт или как Лейбниц, возведший это уже в принцип предустановленной гармонии. Декарт удовлетворялся, оставался на пороге теории сознания, дальше не шел, он говорил: пожалуйста, все так, но вот есть сознание сознания, и поэтому возможна в любой точке реализация правильных, или соответствующих, или истинных значений и смыслов. Хотя эта реализация происходит вопреки тому, что предметы не похожи на свои знаки, имя не мотивировано составом и видом предмета. Конечно, здесь существует какая-то иероглифика, но как до нее добраться? Очевидно, существуют такие чувственные проявления, которые и есть одновременно сущность того, что проявляется. Как если бы имя или тело имени было одновременно сущностью того, что обозначено этим именем. Например, как

если бы вы были исихастом и считали бы, что изображение Христа на нерукотворной иконе и есть то, что этим изображением изображается.

Так, заострив проблему, я возвращаю вас снова к теме единичности, чтобы ввести другую, столь же существенную, сторону рефлексии. Значит, вся сложная конструкция, все сложные рассуждения и вообще весь мир, включая сознание, — все это держится у Декарта на тончайшем и глубочайшем, гениальнейшем ощущении центральной роли проблемы единичности, вот этого «есть». Пока мы не разберемся в том, в каком смысле существуют знаки, мы не продвинемся вперед в анализе сознания мира, И тем более в анализе нашей реальной психологической жизни, т.е. того, как происходит синтез сознательной жизни. Мы знаем, что есть восприятие, оно синтезировалось; достаточно, как я сказал, одного существа, способного понять мир. Тот опишет Вселенную, кто сумеет себя расспросить, т.е. раскрутить «упечатленную душу». К счастью или несчастью, это практически невозможно, но

==275

мы пытаемся это делать. И мы знаем также, что это существо непрерывно воссоздается, заново рождается. Тем самым Декарт особым образом вводит непрерывность. Ибо что такое «есть»?

«Есть» — это «есть» участия, некоторый мир участия, когда я в нем есть или меня нет, но сам факт того, что «есть», действует, формальный факт существования, а не содержание существования. Декарт считает; мир есть, если есть мое участие в нем, если я все время *подставлен*, возрожденный заново, в каждый данный момент творимый Богом, под все восприятия, поступки и т.д. Это не мир представления и не картина мира, а мир непрерывного участия, которое мы и называем бытием — особым термином, отличным от термина «существование» и т.д. И поэтому, скажем, возможен такой оборот, как «бытие существующего», хотя, на первый взгляд, это просто тавтология, удвоение термина. Но теперь нам ясно, на какую сторону дела указывает термин «бытие» в отличие от термина «существование». А с другой стороны, в других контекстах, термины «бытие» и «существование» можно, конечно, употреблять как тождественные и вместо «бытие» говорить «существование». Но в контексте «бытия существующего» мы должны иметь в виду два разных слова.

Итак, непрерывность — это одновременно и некая прерывчатая непрерывность, потому что всегда нужен второй шаг — *воспроизводства*. Перед воспроизводством должно что-то случиться; должна быть *форма* воплощения. Я приводил уже аналогию из религиозного опыта, великого религиозного опыта человечества, сказав, что тело Христа, с одной стороны, человеческое, ограниченное тело, а с другой стороны, своим расположением оно бесконечно. То есть является Богом. Так, может быть, вот такими бесконечностями являются и те вещи, о которых я говорил, а именно: «В начале было Слово». Может быть — это. (Я сейчас просто вслух вместе с вами рассуждаю, а вовсе не сообщаю нечто абсолютное в смысле знания, у меня его нет, я пытаюсь вместе с вами приблизиться к нему.) И я говорил еще (чтобы определить нам дальше эту непрерывность), что между «я мыслю» и существованием нет интервала, нет еще какого-то времени, ибо это и есть само время. Я случился в акте мысли, и уже не нужно доказывать су-

==276

ществование, потому что доказательством и было бы в таком случае введение каких-то вещей внутрь между «мыслю» и «существую». А между ними нет интервала. Именно к этому сводится одно из

определений декартовской непрерывности. Между прошлым, которое упаковалось в мексиканца, и самим мексиканцем в той мере, в какой он — идея, или сознание сознания, ничего поместить нельзя. Ибо это сама идея, напоминая снова, под которой понимается форма всякой нашей мысли, непосредственным перцепированием которой мы знаем наши мысли. То есть непрерывность формулируется у Декарта следующим образом: я знаю себя знающим знающего. Я знаю себя знающим А, следовательно, я знаю А, любое А. И это в равной степени применимо и к общению, поле которого очерчивается тем же; «я знаю себя знающим А». Например, я знаю, что Володя, сидящий передо мной, знает А, я знаю А и т.д. Но если я знаю, что он знает (и наоборот), то такое состояние сознания и есть поле общения, определенное по полю передачи знаний, собирания наблюдений с разных точек пространства и т.д., и т.д. Здесь самое существенное, что это именно выражение непрерывности между «я знаю» и «я знаю себя знающим А» (хотя вставить сюда ничего нельзя, но можно добавить: если я увеличиваю взаимоотношения этих двух вещей, то при этом увеличиваются и последствия, если уменьшаю, то уменьшаются).

Это и есть принцип непрерывности, неотъемлемый от возможности научного познания как такового. Он лежит в основаниях нашего эмпирического опыта относительно мира, на базе которого мы только и можем высказывать о мире какие-либо объективные, т.е. физические, суждения. И тем самым вместе с непрерывностью как бы вводим *рефлексивный* уровень. То есть предположение, выдерживающее принцип непрерывности и состоящее в том, что повторение событий, явлений, восприятий — поскольку восприятие включает в себя рефлексия — возможно, но уже в контролируемых однородных условиях, скажем, эксперимента или организованного наблюдения. Принцип непрерывности гласит: здесь происходит то же самое, что происходило до этого, но стихийно, спонтанно, а теперь стало возможным в контролируемых условиях, «вто-

==277

рой раз», где уже на «полную катушку» работает рефлексия, или рефлексивно организуется поле наблюдения. По своей природе происходит то же самое, но иначе. Это и есть то, как организуется научный опыт. Наука предполагает повторение в массовом виде сознательных эквивалентов явлений, когда, во-первых, мы можем говорить лишь о классе явлений и, во-вторых, имеется в виду, что задаются сознательные их эквиваленты и они подчинены требованию ясности и отчетливости, как у Декарта. То есть воспроизводятся и повторяются в некоторых однородных и универсальных условиях научного наблюдения и эксперимента. И в результате тот процесс, который не был понятен на уровне стихийного восприятия, становится понятным и научно постижимым на уровне рефлексивно воспроизведенного сознания.

Если следовать Гуссерлю, то, нужно было бы сказать так: на первом уровне мы имеем дело с так называемым «сырым» сознанием, а на втором — с воспроизводимым сознанием. У нас должна быть гарантия возможности повторения одного и того же акта и одного и того же сознательного содержания в массовом виде. Это просто иносказательное выражение обычного требования, предъявляемого к научному эксперименту. Если проделали эксперимент, то он должен быть таким, чтобы другой человек или специалист мог его повторить и получить тот же результат, если ваш эксперимент был корректно поставлен. Он должен поддаваться повторению или воспроизведению в другой точке пространства и в другое время. Но я хочу обратить ваше внимание на то, что в названном принципе или допущении заключена, если угодно, и последующая беда. Декарт в этом неповинен — он сделал свое дело. Но когда возникли другие проблемы, то ; оказалось, что как раз это допущение и такое постулирование непрерывности нашего сознательного опыта должно быть либо сильно ограничено, либо просто снято. В качестве примера я приведу такую аналогию. В классической физике до конца XIX в. предполагалось, что, в общем-то, есть некоторая однородность между макромиром и микромиром. То есть что в микромире происходят те же процессы, что и в макромире, но по масштабу уменьшенные. Тем более что на

уровне систематического построения теории с привлечением геометрии пользовались при этом так называемым принципом Фурье о независимости размеров экспериментальных устройств. (Есть такой принцип в физике, принцип геометрического подобия, согласно которому считаются несущественными и незначительными абсолютные размеры экспериментальных устройств, поскольку в любом устройстве происходит якобы одно и то же; мы можем его увеличивать или уменьшать, природа анализируемых и воспроизводимых процессов от этого не меняется.) Так вот, этот принцип нарушился... Оказывается, происходит все же не совсем то, когда процессы протекают или воспроизводятся в макромасштабах, в массовом виде и т.д.

Аналогичная ситуация возникла и при анализе сознательной жизни. Почему? — Дело в том, что *проекция* на рефлексивную плоскость «прошлого» (а принцип непрерывности позволяет проецировать на рефлексивную плоскость все прошлое), т.е. всей фактически имевшей место в истории деятельности, стала мыслиться как бы представленной вторично, только на рефлексивном уровне, в предположении, подчеркиваю, что в реальной исторической, свершившейся деятельности происходило то же самое. И вся она оказалась связанной с данным уровнем, Я просто намекаю на то, что явления, открытые психоанализом, подрывают именно *такой* принцип непрерывности в его применении к сознательной жизни и ко многому другому. Но сейчас я не буду на этом останавливаться, скажу лишь следующее, закреплю в сознании: у Декарта работает принцип непрерывности. И на нем строится теория познания, которую мы называем классической. Англичане определенный стандарт произношения называют не идеальным или нормативно правильным, а унаследованным, полученным. Так и в данном случае, по аналогии, можно говорить о полученной или унаследованной теории познания. Вся она строится на принципе непрерывности, взятой с *этой*, обсуждаемой мною, стороны. То есть не на принципе непрерывности вообще, который есть и всегда будет в опытном исследовании, а на принципе с допущением однородности между двумя уровнями; что интерпретация, происходящая на рефлексивном уровне, есть тот же про-

цесс (но контролируемый), что и на первом уровне — на уровне коллапсов, кристаллизации, о которых я говорил. Однако уже сама необходимость, заставляющая меня обращаться к этим терминам, а не просто к унаследованной теории, как раз и свидетельствует о том, что здесь происходят иные процессы.

Итак, закрепим два шага. Учитывая сказанное, мы фактически имеем у Декарта — *де-факто* имеем, хотя он не вырабатывал для этого специальных понятий, поскольку считал принцип непрерывности между «я знаю А» и «я знаю себя знающим А» универсальным, не имеющим ограничений и исключений, — два вида рефлексии: *рефлексию*¹ и *рефлексию*². Первая рефлексия есть одновременно определение феномена мысли и феномена сознания: определение сознания неминуемо есть определение самосознания, и наоборот. Сознание сознания — это рефлексия*. Ею Декарт пользуется на полную катушку. (Например, в такого рода анализах, которые я приводил, чтобы расшифровать его таинственные цитаты.) Эта рефлексия работает в определениях феномена осознания и в моем утверждении о том, что вместе с этим определением у нас появляется онтологическая позиция, позволяющая вводить такие начала, которые не зависят от случайности феномена «человек в мире», что «человек случаен». Что его тело и душа — случайность, могло быть и другое тело и, соответственно, иначе организованная душа. Ну, скажем, какой может быть душа у тела, которое было бы жидким, как

Океан в книге Лема? Нет никаких философских соображений, которые бы заставили нас исключить такую возможность. Однако философские же соображения говорят нам, что если у лемовского Океана есть сознание, то оно у нас — одно, мы в одном и том же сознании. То есть если Океан — сознательное существо, то как сознательные существа мы — с ним, мы — *такие же*. В определении «сознательности» нет никаких предположений относительно того, каким должны быть тело, психика или душа как часть этого единства.

Значит, рефлексия* (назовем ее условно философской рефлексией, хотя нет, нет — не надо, ради Бога, не будем ее называть так, — ошибка) и есть рефлексия², продолжающая то же самое, но уже на уровне

[К оглавлению](#)

[==280](#)

организации опыта, или организации опытной науки; она оперирует воспроизводимым сознанием, т.е. конкретным явлением. Скажем, восприятием, воздействием на нашу чувственность («потоки»), когда на место этих воздействий ставятся их сознаваемые эквиваленты, или осознаваемые содержания как эквиваленты воздействий, и в науке уже оперируют вторичными, осознаваемыми содержаниями или эквивалентами воздействий — это рефлексия². И соответственно, я различил бы (у Декарта этого различения, естественно, тоже нет) специально две интерпретации. Интерпретацию на уровне рефлексии² — интерпретацию значений, знаков в широком смысле: явлений, понятий, теоретических утверждений и т.д. Эта интерпретация должна иметь модели, на которых она разрешается, в смысле немецкого *entscheiden*. (Русские математики слово «разрешение» употребляют именно в этом смысле. Не в смысле юридического разрешения, а разрешения на чем-то, разрешение проблемы и т.п. В смысле «разрешающего устройства».)

Итак, интерпретация во втором смысле — это интерпретация на уровне рефлексии², а интерпретация в первом смысле, соответственно, на уровне рефлексии¹. Какая? Согласно Декарту, в этой интерпретации наше понимание, допустим, слов совпадает с пониманием или знанием того, что это именно так, т.е. с убеждением в истинности или доказанности того, что говорят слова, когда акт понимания достаточно понять и — одновременно — это и будет доказательством знания действительного обстоятельства дела, о котором говорило то, что мы понимаем или что нам следует понять. То есть то, что говорило слово, обращенное к нашему понимающему сознанию.

Все это, повторяю, необычайно важно в связи с нашим отношением к тем странным процессам, которые мы обозначили словом «прошлое». Декартовский принцип непрерывности предполагает, что все прошлое, все, что *де-факто* свершилось, осуществилось, воспроизводится на уровне *рефлексии*. И это, как я сказал, то же самое, что сначала было стихийно, а потом контролируется, — природа у этих вещей одна, и на этом строится возможность познания.

[==281](#)

[00.htm - глава14](#)

Размышление тринадцатое

Вывод из того движения, которое мы проделали, может быть таким. При анализе психологических и сознательных явлений в психологии (как и вообще в феноменологии — замечу в скобках) мы можем начинать не с того, как предмет действует на меня или на сознание, — это было бы натуралистической посылкой, как я показывал, — а с того, каков предмет как *когитата* (или как хогилшция). И конечно, эта проблема сложная не только для Декарта (она сложная и по сегодняшний день), а с другой стороны, ее трактовка Декартом — пример кавалерийской доблести, когда, благодаря силе абстракции и отвлеченной последовательности своего умозрения, он проходит по краю бездны незнания, не падая в эту бездну.

Я имею в виду следующее. С одной стороны, мы знаем о мире, о естественных событиях в нем в той мере, в какой можем их развернуть пространственно, элиминировав из них какое-либо допущение, какую-либо тень внутренних мыслеподобных состояний. И тогда эти природные явления мы постигаем ясно и отчетливо: ясность и отчетливость — это критерий *sine que non* Декарта. А с другой стороны, мы знаем и о сознательных явлениях, которые сопровождают познание первых. В том смысле, что при этом совершаются акты наблюдения, предполагающие превращенность физических воздействий (из ощущений) в феноменальную материю мысли, которая нам должна быть *известна* и использо-

¹ При подготовке книги к изданию лекции 13, 14 и 15 были существенно переработаны и расширены автором за счет материала, посвященного (и сопутствующего) анализу декартовского трактата «Страсти души». — *Ред.*

==282

вания которой — как «чувственных данных» — нельзя избежать. Само это превращение — необъяснимая тайна, и мы можем каким-то образом лишь заблокировать этот необъяснимый пробел — в той мере, в какой рассматриваем психические данности и наблюдения только на уровне или в разрезе осознанности, феномена сознания. И тем самым, во-вторых, знание нами сознательных явлений сопровождается описываемые события в мире также и в смысле понятия сознания, какого-то допущения относительно того, каковы его свойства, каковы свойства апперцептивного поля субъектов, их длительности и самождества в нем. Такое понятие (эксплицируется оно или нет) — одно из независимых и первичных понятий объективного физического описания. Но оно может быть рассмотрено и со стороны знаний о сознательной жизни. Ведь сознательные явления известны нам еще и из нашего психологического опыта, опыта жизни и судьбы. В частности, из сознания, взятого как некоторая психологическая реальность — т.е. сращенного с тем фактом, что это сознание определенного частного существа, называемого «человек», существа, имеющего именно эту, а не другую нервную систему и организацию. Вот в этой области у нас и возникает бездна незнания. Фактически из декартовских принципов вытекает, что мы, зная многое о физическом мире, который нами познается, в то же время о себе самих как психологических существах в этом мире можем знать ясно и отчетливо лишь в той мере, в какой способны представить наши психологические проявления на уровне их осознанности.

Казалось бы, банальный ход, но очень существенный, если мы вспомним то, как вводилось Декартом сознание. Короче, я пока (чтобы пометить **себе** цель последующего рассуждения) скажу так: по Декарту, мы мало что знаем ясно и отчетливо о нас самих в той мере, в какой человек есть ходячее, живое сращение души и тела. Раздельно о душе и теле мы знаем отчетливо и ясно. О теле — поскольку оно берется только как протяжение, о душе — поскольку все наши душевные состояния берутся как мысли. А вот человек как конкретная «субстанция» или конкретный человек, представляющий собой ежедневно и ежечасно практикуемое сращение души и тела, — уже проблема. Хо-

тя это сращение нами практикуется и мы его в этом смысле «знаем», но оно — непроницаемый (или сырой) факт и должно браться в качестве такового.

Если перевести сказанное на более отвлеченный философский язык, то это означает следующее: мышление и существование соединены лишь в символе Я, в символе состояния, который только и может вводить испытующее и чувствующее существо в структуру сознания. Но, будучи символом, с другой стороны, состояние допускает и свою наглядную реализацию. То есть реализацию через наглядный образ, модель психологического «я» (или эмпирического «я»). Но, естественно, поскольку это символ, он не совпадает со своей наглядной реализацией, отличается от нее, и это отличие или несовпадение символа Я с наглядной реализацией «я» мыслитель и психолог должен держать, по Декарту, в голове, и никогда не упускать его из виду. В нас, говорит Декарт, есть что-то недоступное представлению. Но мы справляемся с этим фактом в том числе и посредством того, что твердо удерживаем различие между Я как символом состояния и «я» как наглядным представлением, переживанием, интерпретацией и т.д. этого символа. Тем самым конструкция или образование типа «я» суть вторичные или даже третичные и четверичные структуры. Я, будучи символом состояния, реализуя психические силы, вводит сопряженного с ним человека как бы в дуальную, т.е. субъект-объектную структуру сознания. Или, другими словами, располагает (или организует) его мысль так, что она не может одновременно постигать и «внешнее» в мире (объекты научной картины), и понадобившееся для такого постижения «внутреннее». Как Кант скажет позже: последнее — это та «вещь в себе», которая в нас. Ее действие в нас мы не можем сделать объектом познающей мысли, потому что это означало бы дать ей пространственную артикуляцию, уже имея для этого и разрешающее созерцание, и, следовательно, познавать не то, что собирались познавать. Но раз мыслить о том, что в нас есть объективно, мы можем лишь в той мере, в какой разворачиваем это в пространственной артикуляции, то тем самым это будет являющаяся душа, а не действие. То есть, в терминах Декарта, мы будем познавать страсти — *passions*, претерпевания, состояния, а не

действия. Существование, используемое для постижения мыслимого (а мыслимое — пространственно), вообще принадлежит области простых существ, простых натур или сознательных экранированных явлений, где факт осознанности экранирует, не допуская их прохождения за экран или под экран.

Таким образом, мы видим, что дуализм Декарта не есть дуализм субстанций или оснований мира. Тем более, что мы уже доказали, что, по Декарту, нет никаких двух субстанций в нашем смысле слова, а есть то, что различно, — различно постольку, поскольку только в качестве различного мы можем ясно представлять, мыслить то или другое, природу того и другого. Это — как бы принцип, симметричный (или обратно симметричный) лейбницевскому принципу отождествления: если мы что-то не можем различить, то это тождественно. Неразличимое — тождественно. А здесь, наоборот, мы должны полагать в качестве различного то, что можем различить и что можем понимать, только удерживая это различие. Если материю мы можем понимать, только удерживая ее отличие от мысли, а мысль понимать, только удерживая ее отличие от материи, то они различны.

Но если они различны и мы, в силу определения самого сознания, имеем дело в нем с экранированным «простым существом», то мы тогда лишены возможности брать что-нибудь меньшее, чем сознание как таковое, целиком и неделимо. Следовательно, необходимо допустить, что сознание не может быть ни большим, ни меньшим, не может быть части сознания, оно нечастично. В качестве примера я приведу

образ, которым Декарт пользуется просто хронически, он его то проецирует на так называемое общее чувствилище (которое помещено в некой железе — обители души), то использует для того, чтобы пояснить, в каком смысле, в случае световых лучей, мы должны предполагать мгновенное распространение света, то для того, чтобы пояснить то, что он вообще называет «действием» в отличие от «состояния» (страдательного состояния страсти). Этот образ у него двояк. Представьте, что у меня в руке карандаш и я пишу им что-то на бумаге. Мелкие движения нижнего конца карандаша, прочерчивающего какие-то очертания на бумаге, есть одновременно эти же движе-

==285

ния на другом конце карандаша. Это — мгновенное действие, существующее как состояние, охватывающее оба конца, одновременно проявляющееся и нами не разлагаемое. Или, говорит Декарт, представьте себе палку слепого. Слепой идет и ощупывает палкой очертания предметов. В точке предмета палка к нему прикасается, и оно же (прикосновение) есть на том конце палки, за который держится слепой. И Декарт замечает: таковы и животные духи — это «надутая» и напряжения, одновременно заданные на нервных окончаниях. Этими животными духами и населены нервы. Последние, как известно, устроены определенным образом для передачи раздражения, возбуждения. В них можно различить оболочку из одного вещества, «внутренности» из другого, и можно проследить, как с их помощью по телу доставляется что-то куда-то. Но есть еще другой уровень — есть животные духи, «надутая», едино захватывающие концы, как на двух концах палки или пишущего карандаша одни и те же движения, которые мгновенно передаются с одного конца на другой и никак внутри себя не подразделимы с учетом физических мест нерва и т.д. Животные духи и есть такие *состояния*. Это некоторый интегративный уровень по отношению к уровню физического действия передачи раздражений в том случае, когда слагающие контакта, передаточного соприкосновения (передаваемое, передающее, приемник) разнородны, *гетерогенны по природе*.

Декарт пользуется этой моделью, этим ходом мысли именно и прежде всего в контексте той проблемы, о которой я говорил, — проблемы отражения. Он отрицает существование каких-либо образов, маленьких картин, которые мы наблюдали бы в себе, например, на сетчатке глаза, и сравнивали бы с предметами. Для Декарта сознание есть непосредственное видение предмета, та же палка слепого, прикасающаяся к предмету. Это как бы надутое состояние, объединяющее и предмет, и того, кто видит, ощущает и чувствует. Оно и есть мысль или душа. И Декарт добавляет: только душа ощущает. Очень странный, парадоксальный ход. Не органы чувств, мол, ощущают, и не «данные» от различных органов чувств, которые где-то объединяются, чтобы составить «картины», так, чтобы эти «ощущающие картины», не будучи сами мышлением,

==286

затем мыслились. Нет, говорит Декарт, ощущает только душа, которая мыслит. Ниже этой «палки» или этого надутого состояния мы спуститься не можем, ибо тогда у нас не будет сознания. И Декарт вводит тезис, коррелирующий утверждение, что чувствует, ощущает и т.д. душа, а не тело, а именно: душа

связана со всем телом. Под «палкой» ведь мы имеем в виду состояние, держащееся каким-то надутым напряжением, концы которого пространственно отделены один от другого, но мы полагаем их мгновенно, одним и тем же и на одном конце, и на другом. И не можем дробить это состояние и понимать его посредством увязывания с какими-то локализуемыми частями тела. По Декарту, это исключено. И это, действительно, исключено.

Декарт делает в этой связи такой ход в своей гениальной «Диоптрике». Чтобы воспользоваться им как поясняющим примером, я реконструирую его. В шестом рассуждении «О зрении», подготовив свой ход, во-первых, утверждением, что именно душа видит, а не глаз, и, во-вторых, что она видит так же, как слепой «видит» палкой, т.е. не нуждаясь в том, чтобы существовали какие-либо фантазии или «воображения» каких-то маленьких картинок, «копий» предмета, он вдруг венчает все это следующим пассажем: «Отсюда вытекает, что слабоумные и спящие видят (или думают, что видят) разные предметы, которые не находятся перед их глазами: какие-то испарения, воздействуя на мозг, раздражают его части, обычно служащие для зрения, точно так же, как это делали бы предметы, если бы они существовали»¹. То есть возможны ошибки восприятия. Вычленив действительный смысл этого утверждения, следует сказать так: ошибки восприятия объяснимы и возможны лишь постольку, поскольку мы не допускаем существования «третьего глаза». Того самого третьего глаза, который сам, не ощущая и не имея непосредственного доступа к предметам, мог бы наблюдать ощущения и сравнивать их... с чем? С предметами, как они есть во внешнем мире? Но откуда он знал бы о них помимо превращения определенных материальных состояний нервной системы в сознательные ощущения?!

¹ Рене Декарт. Рассуждение о методе с приложениями: Диоптрика, Метеоры, Геометрия. М., 1953, с. 118.

==287

Вот над какой пропастью движется в данном случае мысль Декарта.

Ясно, что о том, как действительно устроено зрительное восприятие в смысле психологического явления, Декарт знал не больше, чем знаем мы. Да и мы знаем немного. Но, хотя Декарт уж заведомо не знал больше нас, он тем не менее совершал меньше ошибок. Он идет точно над бездной незнания. В каком смысле? А в том, в каком нет нарисованных идолов на сетчатке и в рассуждение не вводится их допущение, и ровно в той мере, в какой тем самым выдерживается принцип, что сущность или смысл (значение) предмета непосредственно несет его же существование.

Это значит, что мы приходим к постулату, что, собственно говоря, нет какого-то образа, наблюдаемого нами, и еще какой-то его сущности в мире, которая была бы скрыта за этим образом. Сущность и есть существование, или — несет существование — то, которое мы осознаем. В случае зрительного восприятия это означает, что Декарт, при объяснении ошибок восприятия, ставит их в прямую зависимость от способности отделить физическую объективную картину описания сетчатки от смысла, от сознания. Рассуждение 5-е в «Диоптрике» он начинает так: «Теперь вы вполне убедились, что для того, чтобы воспринимать ощущения, душа не нуждается в созерцании изображений, подобных предметам» (т.е. «палкой» соединено то, что чувствуется, и то, что чувствует или сознает). И тут же добавляет: «Однако указанное обстоятельство не мешает тому, что рассматриваемые нами предметы отпечатывают достаточно совершенные изображения на дне глаза»¹. И далее он описывает эти изображения или образы. Но описывает их как *физическую* картину, где «образ» (у Декарта-геометра) есть лишь геометрическое место точек проекции. То есть это нечто никакого отношения не имеет к психологическому смыслу или к смыслообразованию: пожалуйста — «образы»; конечно, они есть и отпечатаны на сетчатке, — давайте их описывать. Но как только, например, мы столкнемся с картиной

ошибок восприятия или с тем фактом, что изображение, которое на сетчатке перевернуто, видится нами нормально, ¹ Там же, с.96.

==288

мы должны будем придерживаться различия, предлагающего рассматривать смысл, который и есть сознание, или чувствование, или ощущение, или ведение, независимо от локализаций физической картины предмета на наших психических устройствах (т.е. на органах чувств). Поэтому Декарт и говорит, что дух (или мысль) есть вся душа целиком, а не ее часть. Опять здесь нет никакой классификации или иерархии — что вот душа состоит якобы из чувствований, представлений, которые я брал бы в качестве своего рода маленьких гомункулусов, не доросших до большого гомункула-сознания, — так, какие-то «маленькие души», смутные или обморочные. Нет, раз есть состояние, которое я обозначил моделью (таков, кстати говоря, и свет у Декарта — мгновенно распространяющийся), то это и есть душа, вся целиком. Это, с одной стороны, означает, что в такой душе нет прогрессии, т.е. нет вырастания души, а с другой стороны, что душа мыслит всегда.

Можно ли подумать, например, что сначала была бы какая-то несовершенная «вегетативная» душа или «животная» и что она, совершенствуясь, стала бы нашей мыслящей душой? Нет. Почему нет? Декарт избегает всего этого, просто считая, что такая мысль была бы неясна и неотчетлива. Не потому, что он знает, какова вегетативная душа, не потому, что он знает, каково в действительности — объективно и научно — то соединение души и тела, ходячим примером которого является человек, известный в обыденном опыте. Нет, он просто знает, что можно и чего нельзя помыслить. Нечто должно быть фактом — просто потому, что если это не будет фактом, то все остальное бессмысленно. Понимаете, факты у нас бывают двух родов (по меньшей мере); первые, в которых мы убедились «де-факто», эмпирически, а есть другие факты, которые должны быть фактами, потому что это не может быть иначе в обозримой и разумно мыслимой картине целого. Потому что в противном случае все станет бессмысленным и развалится, выпадет из понятной нам связи.

А с другой стороны, как я уже сказал, к тезису, что есть вся душа целиком, Декартом добавлен тезис, что душа мыслит всегда. И, проводя эти два тезиса, Декарт даже был вынужден ввязаться в спор, т.е. в ситуацию диспута, ему ненавистную. Она была создана одним ре-

==289

10-

тивым картезианцем, о котором в наших хрестоматиях сказано, что он был такой умный, что сделал материалистические выводы и тем исправил все то, что Декарт якобы не додумал, будучи непоследовательным, или не осмелился высказать, боясь преследований. Я имею в виду Региуса. Отвечая ему (и, кстати, оговорив, что просит впредь всех нынешних и последующих своих сторонников считать его мыслью только то, что он высказал и подписал сам), Декарт говорит следующее: душа не только некая мыслящая активность или деятельность, она есть *принцип* такого рода активности (а не способ, следовательно). Иными словами, это то, что не может не быть тем, что оно есть, не может выбирать (а способ всегда можно выбирать или улучшать и т.д.). И Декарт придавал пониманию этой отвлеченной истины столь большое значение, что сопровождал все это такими словами; насколько я знаю, никто до меня не сказал этого. Душа мыслит всегда, иначе она перестала бы *быть*. Перед лицом

своих удивленных современников Декарт продолжает утверждать: ведь если совершился акт мысли, то он не может не быть сознанием самого себя, т.е. опять же мыслью как неделимой «субстанцией». А если нет мысли, то вообще нет и проблемы. То есть не может быть ни «больше», ни «меньше».

Допустим, мы рассматриваем ребенка в утробе матери, мы не можем приписывать ему *растущее* сознание. Мы должны утверждать, что он мыслит всегда, *когда* мыслит. Неважно, что у него нет памяти, как у взрослых, неважно, во что организуются его сознательные состояния или мысли, — факт тот, что раз есть мысль, есть и сознание мысли. Она есть везде, где есть. В таком изложении все это кажется тавтологиями, но в действительности имеет очень простые и разветвленные приложения (как и все лежащие в основе мышления аксиомы). Высказанные, они кажутся простыми, хотя очевидность их не всегда легко увидеть. Понять их можно, только увидев их очевидность, потому что доказать их нельзя. Но, казалось бы, простые, они тем не менее пронизывают более конкретные и сложные шаги рассуждения. Вдумаемся, например, в то, что мы делаем. Мы ведь хронически, при построении наших психологических конструкций и объяснений, предполагаем то, что Декарт отрицал, не поддаваясь тем самым соблазну

[К оглавлению](#)

==290

этих самых конструкций и объяснений. Мы допускаем существование «маленьких душ», недомыслий, недосознаний, спящих сознаний. Это настолько укоренилось в нас, что даже так называемое *бессознательное*, открытое Фрейдом, мы понимаем так, как если бы в нас действительно были две разновидности сознания: одно — большое, ясное, развитое и другое, тоже сознание, но какое-то недосознание, так, некая маленькая полуобморочная (да еще и злобная, порочная) душа, называемая «бессознательным». Для Фрейда такой ход рассуждения был совершенно исключен. Для него бессознательное не было чем-то натурально существующим в нас в качестве некоторой маленькой несовершенной и злобной души. Но мы поняли это так. И для Декарта такой ход был бы исключен, и он, конечно же, никогда не принял бы в свою систему никаких допущений о бессознательном, если бы оно было таковым, каким представляется нам. Только Декарт-то, наверно, понял бы Фрейда. Хотя тут у него было одно — я сейчас немножко отклонюсь в сторону — забавное правило, которое вытекает из правил вежливости или великодушия. Оно тоже является определенным проявлением последовательности, проводящей человека, в данном случае Декарта, над бездной незнания. И это вопреки эмпирической видимости (то, что я называю последовательностью, это нечто, чего придерживаются всегда контрфактуально). Например, эмпирически мы знаем, что люди часто думают одно, а говорят другое, что они имеют скрытые мысли и, более того, что они имеют нечто скрытое и от них самих, о чем они могут не знать, а может знать некоторый аналитик, смотрящий со стороны. Он может прийти и сказать: вот что вы в действительности думали или хотели сказать. А Декарт говорит: правило вежливости и великодушия запрещает нам допускать в мыслях что-нибудь иное, помимо того содержания, которое наш собеседник хотел нам высказать и сообщить. И все. Не имеете права. Почему? Невежливо, невеликодушно. Хотя Декарт, конечно, прекрасно знал, насколько люди могут заблуждаться относительно самих себя или насколько они могут быть лживы и т.д. Но он считал из принципа, что можно анализировать эту «мигающую» вещь только применительно к собственной психике, анализировать, как она поворачивает тебя обманными

==291

сторонами, создавая тем самым разницу между тем, что ты осознаешь в качестве аналитически ясного содержания и можешь высказать, и тем, что в действительности с тобой происходит. Такой анализ, по Декарту, можно проделать только по отношению к самому себе. И более того, — раз мы движемся по всей системе понятий рационалистической философии, — Декарт, не зная и не владея аппаратом для выявления, скажем, косвенных образований мысли и сознания, который возник в XX веке, был спасен от ошибок над бездной незнания. Почему? — Хотя бы потому, что жестко придерживался правила — душа мыслит всегда, она есть вся целиком, в каждом своем проявлении, даже если это проявление исчезает и не запоминается, и, более того, она связана со всем телом. Но слово «тело» здесь очень значимо у Декарта.

Я уже говорил, что анализ декартовский построен настолько философски и умозрительно грамотно, что он, так же мало или еще меньше, чем мы, зная о сознательном восприятии, о восприятии как сознательном или психологическом явлении, избегает в данном случае ошибок благодаря принципу различения тела и души. Он показывает, например, что если мы рассматриваем физическую ситуацию мысли, то не должны допускать в ней действия никаких тайных или идеальных операций, которые фактически были бы попыткой угадать в ней какие-то смысловые идеальности путем дублирования идеальных же операций в нашей голове. Если, например, в описание физической ситуации зрения я ввожу допущение *сравнения* точек на сетчатке (и следовательно, какую-то инстанцию, которая *видит* сетчатку и читает конфигурацию точек как смысл), то тем самым незаметно ввожу известную мне сознательную операцию, дублируя ее в описании действия физического производства образа. Простите, но этого нельзя делать, скажет Декарт. Здесь должна быть только физика. А с другой стороны, есть сознательные смыслы (лежащие внутри палки слепого, или карандаша, или света), одновременно устанавливающиеся.

Над этим, казалось бы, чисто механическим допущением Декарта довольно часто посмеивались.
Декарт,

==292

мол, уподобляет наше зрение палке слепого, как если бы луч ощупывал очертания предметов. Но в этом образе заключено нечто совсем другое! Это не только не механистическая; а совершенно антимеханистическая процедура, очень тонко держащаяся на различении души и тела, или двух «субстанций». В применении к смыслам как области вздутого напряженного состояния, мгновенно расположенного на всех своих граничных точках, мы не имеем права вносить корреляцию этого состояния в физические органы. Ибо тогда мы делаем ошибку в физике, допуская операцию сравнения, совершаемую некоторой наблюдающей инстанцией. Декарт вообще свою задачу видел в том, чтобы устранить какой бы то ни было механический элемент из мысли, даже какой-либо оттенок его. Этого требует принцип активности, невербального существования «простых интуиции» когито. Иначе мы делаем ошибку в психологии и разрушаем психологическую картину.

И этот же аргумент развивается Декартом применительно ко всему тому, что мы видим вокруг нас в живом биологическом мире. Мыслят ли животные? Сознают ли они? Чувствуют ли? Можно показать, как в ответах и на эти вопросы действует декартовский принцип непрерывности в отличие от лейбницевского варианта этого же принципа. Но я попробую показать это более конкретно, потому что здесь есть одна настолько простая тонкость, что она своей ослепительной простотой нас именно ослепляет, мы перестаем видеть суть дела. Я возьму гоббсовское возражение Декарту. Гоббс пишет: «Конечно, страх может рассматриваться как мысль (помните, я говорил, что страх, опасение, желание и т.п. Декартом рассматриваются как мысль. — М.М.), но я не вижу, каким образом эта мысль может быть чем-то иным, нежели

- г 1

мыслью или идеей вещи, которой боятся»¹.

Обратите внимание, оппонент в общем-то понимает сложность построения, но он смысла не видит в этой сложности. Далее: «Потому что разве это разные вещи — испуг, вызванный львом, наступающим на нас, и идея

Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 408.

==293

льва, и эффект (который эта идея порождает в сердце), приводящий к тому, что мы приводимся в животное движение, называемое бегством?.. В страхе нет никакой другой мысли, кроме той, которая сходна с вещью, которой боятся». Прямо в одной фразе, в зачатке здесь всё, вся проблема.

Итак, Гоббс и мы вместе с ним предполагаем, во-первых, что существуют «образы» (нарисованные в материи «картинки»), которые и есть суть «идеи», и, во-вторых, — и это самый главный здесь шаг — объяснение строится путем угадывания, т.е. внедрения своей мыслительной операции в объясняемое: что я подумал бы, если бы... В предмет объяснения перенесен гомункулус. Есть идея льва, есть «вид» льва и есть страх, который этот вид льва, находящийся во мне в качестве некоторой картины, вызывает. Что это? — Это перенос своих сознательных, психических привычек в объясняемый предмет. И то же самое, кстати, мы видим в антропологии. Почему, например, дикарь выдумал божественные силы? Мы совершаем «гениальную операцию»: дикарь видел гром и молнию, он не понимал этого и заключил, что есть сверхъестественные силы. Против такого мышления и воюет Декарт. Он скажет: да это грязное, нечистое мышление! Не в моральном, конечно, а в буквальном смысле. Как же вы можете объяснять предмет, пересаживая себя в него под видом описания его действия? Как будто в дикаре, например, сидит гомункул, который заключает! Но он просто малая копия «меня» самого, проецированный дубль воображаемых возможностей своего же собственного развития или неразвитости. Он, мол, видел молнию, а за ней предполагал силы. Или лев, в случае Гоббса. Я бы (и люди вообще) его не пугался; мысль и есть этот страх, вызванный ассоциацией сходства, Я буду накапливать такого рода примеры, поскольку это очень важная проблема; не знаю, удастся ли мне ее хорошо представить.

Возьмем еще пример рассуждения из того же «третьего возражения» Гоббса. Естественно, что наш оппонент возражает против того, каким образом Декарт оперирует представлениями о Боге. Он пишет: «Вот почему сказать, что Бог независим, есть не что иное, как сказать, что Бог находится в числе вещей, относительно которых я не могу представить их проис-

==294

хождение»*. Вдумаемся в эти слова, потому что они настолько инкорпорированы в наших повседневных и мысленных привычках, что мы этого даже не замечаем, как не замечаем атмосферного давления. Что здесь сказано? О «вещах, происхождение которых я не могу вообразить»? Автор уже поставил себя на место человека, когда-то сделавшего такое заключение, и мыслит за него: что он мог бы подумать о вещах, происхождения которых не знает. Будь то молния и гром или будь это, как в данном случае, какой-то атрибут Бога. Это он назвал бы независимым, а то — Божественным. И дальше Гоббс берет декартовское определение, в котором о Боге говорится как о создателе всех вещей, какие есть в мире, и строит возражение: «Я могу представить определенный образ творения на основе вещей, которые я видел, например, я видел, что человек рождается, и от малой, почти неухватываемой величины он вырастает до той формы и размера, какие у него сейчас (т.е. в его взрослом состоянии. —

М.М.), и мне кажется, ни у кого нет иной идеи для имени Творца»². Гениально. Есть «картинка» (идея), и о ней можно мыслить (например, называть именем) или воображать с ее помощью нечто, что будет способом осознания картины вещей, которые, «родившись» маленькими, стали потом большими и могучими. И это идея, например, Бога. И то же самое делает Гассенди в своих возражениях Декарту. У него так же в пространство объясняемых вещей и причинных связей помещен некий наблюдающий гомункул, и, ставя себя на его место, он рассуждает о том, что он думал бы, видел и т.д. И Гассенди заключает, что если верно утверждение, что душа создана Богом и всегда есть в нас, то он хотел бы узнать, как мыслят души тех, кто глубоко спит и кому не снится никакой сон. Если они не мыслят, то у них нет никаких идей. И тем более нет никакой идеи, которая была бы прирождена и находилась бы в нас, поскольку то, что таким образом находилось бы в нас, всегда присутствовало бы для нашей мысли. Казалось бы, правильный аргумент: если что-то нам прирождено, то это всегда есть, всегда присутствует в на-

Ibid., p. 412. ² Ibid., p. 413.

==295

шей мысли. Где же тогда находятся «врожденные идеи», когда мы спим?

С точки зрения Декарта, для которого «дух» или «ум» есть (как он выражается в ответе Гассенди) — «*принципиальная форма человека*» и поэтому «не часть души, но вся душа, которая мыслит»¹, — именно это и запрещает рассматривать идеи (когда мы спим), что они малы, а когда просыпаемся, то они — большие. Принцип Декарта «душа мыслит всегда» действует как раз в противовес тем, кто утверждает, что у ребенка *нет* сознания, и, исходя из этого, спрашивает: куда же деваются наши «врожденные идеи», когда мы спим? В том-то и дело, что Декарт пользуется совершенно другим умозрительным принципом. Принципом собственного способа анализа, во-первых, и, во-вторых, он учитывает сам способ (или форму) существования явления в таких случаях. А способ его существования, как мы установили, — это тавтология. Если есть, то — есть, и бессмысленно приводить аргументы против теории сознания, указывающие, например, на слепого, — типа: как же быть с цветом, если слепой не имеет для него «картины», «копии»? Или — что он может подумать о цветах, которых не видит (и о которых мы говорим); при чем здесь вообще определение цвета через *сознание* цвета? Да никакого отношения это к делу не имеет, скажет Декарт. Если слепой, то вообще нет никакой проблемы (скорее, надо было бы спросить, как он видит цвета у нас, зрячих). Чего нет, того нет — не об этом идет речь. А если есть, то это предполагает расчлененную тавтологию, которая соединена именно как тавтология. Или как состояние, на двух концах палки или карандаша.

Но вернемся к «чувствам животных» (напомню, что чувства определены Декартом через мысль, т.е. *сознание* чувств). Мы говорим: животное плачет, волнуется, переживает, любит, привязано, помнит и т.д. Так вот, это примерно то же самое, что с видением слепым цветов. Дикарь, например, прикидывает что-то, глядя на непонятную ему молнию, и в его объяснении, казалось бы, спроецирована сознательная операция. Но Декарт спрашивает: на каком основании такая сознательная операция вообще может проецироваться в предмет, Ibid., p.482.

==296

подлежащий объяснению? Ведь мы можем дойти до состояния дикаря или животного только по цепочке физических проявлении его состояния, и все равно не найдем там «внутреннего». А идти внутрь мы можем только по мысли. И я категорически отказываюсь допускать, что животное чувствует, переживает, волнуется, страдает. Отказываюсь — вопреки эмпирической видимости того, что можно назвать чувствами. Декарт говорит фактически следующее: это ваше частное дело, как вы относитесь к животным. Если животное есть часть вашего окружения, вашей жизни, то вы о нем вправе говорить, совершая антропоморфическую операцию, что, например, собака к вам привязалась, почувствовала что-то и поэтому сделала то-то и то-то. Но если мы утверждаем что-либо рационально постижимое, рациональное, то наш язык построен таким образом, что допущение в нем такого рода догадок о внутреннем состоянии животных совершенно бессмысленно. Животные не плачут, не волнуются, не переживают. Почему? Потому что мы не можем об этом судить, говорит Декарт. А если судим, то должны выполнять правила ясности и отчетливости идей, правила различения субстанций (т.е. души и тела). В жизни что хотите, то и говорите.

Только не упрекайте меня в жестокости, не воображайте, что я ненавижу животных и не люблю их. Не об этом идет речь. Так же как и в случае с догадками о тайных мыслях других людей, хотя мы знаем, что они есть. Но нельзя, строя знание, догадываться о состоянии животных, хотя мы, несомненно, знаем, что что-то в них происходит. Эти догадки должны быть запрещены. Потому что если вежливость на уровне отношений с людьми запрещает угадывать их внутренние тайные мысли и подвергать их анализу, то это же самое великодушие точно так же запрещает это и в отношении животных, с которыми в жизни мы, естественно, не должны дурно и жестоко обращаться. Хотя и не знаем (и не имеем права об этом рассуждать), есть ли у животных внутренние моральные переживания и другие состояния. Ибо в противном случае, что могло бы помешать нам предположить в них злые состояния. И что же нам тогда делать

с животными?

==297

Сделаем теперь вывод, который нам понадобится для анализа более конкретного представления Декарта о том, как устроена наша психологическая жизнь.

В анализе Декартом наших органов чувств, т.е. того, как устроены наши чувства или наша чувственность, есть два плана. Есть план «идей» или сознания, мысли, и есть план «физики». Оба эти плана Декарт четко отличает друг от друга. «Физикой» является показ того, как одни части располагаются относительно других таким образом, чтобы они могли взаимодействовать в движении. То есть части должны как бы оказаться в месте заданного расположения, и тогда можно вводить движение. Эти движения физические, причинные. Но есть еще «животные духи». Это уровень, который не прослеживается в виде анатомического локального различения, но он так же допустим, как в мире допустим свет — физическое действие, но расположенное на обоих концах своего луча одновременно. Действие в палке ведь тоже физическое состояние, расположенное на двух ее концах одинаково или мгновенно. Так и «животные духи» — состояние, связываемое с сознанием, — вовсе не есть какая-нибудь умозакрывающая инстанция внутри нашего тела. Оно характеризуется вне терминов каких-либо специальных ментальных «состояний». Это главный пункт. Иногда Декарт называет это просто надутием, а не духами, расширением, т.е. захватом одновременно нескольких точек пространства. Но во всех случаях «животные духи» — это «геометроподобное» состояние, что и позволяет говорить, что они движутся. Кстати, даже в нашей физиологии мы предполагаем какой-то уровень, отличный от уровня анатомической структуры наших органов и нервов, называемый условно «уровнем синапсов», или, выражаясь современным языком, — уровнем «полей». И здесь я хотел бы сделать одно замечание.

Имея в своем распоряжении дурную физиологическую психологию, мы обращаемся к Декарту, например к Декарту-физиологу, в надежде встретить у него нашу батардную психологию (и физиологию — тоже батардную), а находим физическую теорию. У Декарта физиология есть физика; речь идет о движении частей относительно друг друга, о расположении протяженностей, которые как бы пришли в соприкосновение

==298

или в место, где возможна между ними механика движений. Таким образом, мы находим у него грамотную физиологию, то бишь физику, а считаем, что нашли редуционистскую психологию. Такой вывод мы обычно делаем. Но во-первых, у него не редуционистская психология, у него физическая физиология. И во-вторых, он последовательно выдерживает тот уровень анализа, о котором я говорил. Прочитайте целиком четвертое, пятое и шестое рассуждения в его «Диоптрике». Я не могу сказать, что я перечитал всю психологическую литературу, существующую по проблеме психологии восприятия, и в частности зрительного восприятия, но какие-то стандартные вещи, которые считаются типичными, представительными для современной психологии, я прочитал. Так вот, по поводу картины, нарисованной Декартом, и картины, которая рисуется сейчас, я могу сказать только одно: Декарт не знал и тысячной доли того, что знают сейчас, но он прошел над бездной незнания. И прошел потому, что ввел строгое различие души и тела, и держался на луче этого различения, и поэтому не сбивался.

В наших органах чувств могут быть прочерчены более или менее совершенные образы предметов, рассуждает Декарт. Но поскольку восприятие есть нечто такое, о чем мы должны рассуждать, не требуя никаких образов, которые походили бы на объекты, представленные восприятием, то, скажем, большее или меньшее совершенство качества изображения не должно привлекаться в качестве аргумента. Потому что вопрос состоит только в том, в какой мере то, что прочерчено в органах чувств, может давать средства для души чувствовать различные качества объекта, к которому восприятие относится, а вовсе не в том, чтобы образ в себе был на предметы похож. Это опять операция выделения состояния (условно назовем его карандашным, палочным или световым), но уже как состояния сознания. Любые образы как бы палкой прощупаны. И Декарт, вводя далее понятие *естественной* геометрии (т.е. определенного рода знания, не являющегося внутренней ментальностью), говорит следующее: слепому, при непосредственной связи ощущаемого и ощущающего, совершенно нет необходимости думать о том, где находятся его руки (держащие палку), ему нет никакой не-

==299

i-/ Г

обходимости локализовывать точку, в которой он держит эту палку. Думать об этом ему не нужно, точка прикосновения палки и точка в сознании связаны непосредственно, помимо его мысли об этом.

Дальше я не буду развивать эту тему декартовской естественной геометрии как тему геометрии ума, исключаяющей какой-либо его анализ путем интроспекции. Скажу лишь, что для характеристики состояния сознания Декарт вводит здесь еще и то, что он называет простым действием мысли, являющейся лишь «простым воображением». Он вводит воображение как нечто, что я назвал бы —

характер декартовских описаний это позволяет — «телом различения». Вводит вполне физически. Скажем, расстояние мы измеряем не путем мыслительного акта (или акта сравнения), а сокращением глазного яблока. То есть конфигурацией «умного тела» глаза. Для этого не требуется никакого рассуждения, никакой рефлексии, ибо это дано самой природой. Это и есть действие мысли как «простого воображения». Поскольку в нас есть какая-то организация, называемая естественной геометрией, которая, будучи геометрией, в то же время не предполагает совершения рефлексивного акта мысли. И в анализе этого «тела» Декарт снова возвращается к постулату непосредственности сознания или неразделенности сущности и существо-^{*}вания. Он пишет, что если мы видим «фигуру», то видим ее на основе совмещения как бы двух фактов; во-первых, у нас два глаза (т.е. две глазные оси), и, во-вторых, наш зрачок способен к сокращению. И этим «расположением», этой «фигурой» оцениваем расстояние. Оценка есть знание. Декарт употребляет в этой связи странное слово: *opinion* (мнение) — и в то же время это — тело, «тело различения». Или, другими словами, нечто, непосредственно различающее, или «различительное мнение». И это мнение, которое имеется относительно расположения различных частей тела, не нуждается ни в каком «сходстве» картин, нарисованных на сетчатке глаза.

Теперь, надеюсь, это будет последним пунктом рассуждения — я хотел бы эту тему завершить следующим образом. Скажем, мы видим дерево, или куб, или мексиканца, которого я рисовал, и предполагаем, что есть некоторое наглядное, чувственное проявление, например дерева, и есть дерево в мире, обозна-

[К оглавлению](#)

==300

ченное и имеющее значения. Но где же оно находится, когда мы его видим? В нашей голове, в виде маленькой копии, составленной в свою очередь из чувственного материала нашего психического устройства? Хорошо, допустим, мы присвоили себе «дерево», оно в нашей голове. Но тогда — оно может быть одновременно и в другой голове, и в третьей, и в пятой? Сколько же их, этих деревьев? Но Декарт-то даже о сущности своей философии говорил, что она не есть еще какой-то предмет, помимо своих проявлений в тех или иных мыслях или конкретных экземпляров своего существования. Так и в нашем случае приходится думать, что «дерево» — одно. И оно там, где оно есть. Мы его видим там, где — дерево, и оно не раздваивается, не расчленяется, не размиллионивается в миллионах зрачков и сознательных состояний — оно одно. Мы — в нем и во всех, кто его видит. Состояние не зависит от пространственных отношений и от разделения временных моментов.

Поэтому, собственно говоря, Декарт, и в более сложном (но стилистически едином с рассуждением о простейшем восприятии дерева) случае мог — я сейчас связываю воедино оба рассуждения — рассматривать проблему «Бога» вне каких-либо суждений о нем как о чем-то, существующем *еще* по отношению к опыту и предметам опыта. Он есть текстура или ткань самого опыта в той мере, в какой Он нами осуществляется как постижимый для нас опыт, опыт живых сознательных существ, которые организованы именно таким образом. Например, текстура опыта в той мере, в какой он может осмысленно осуществиться, пронизана тавтологиями. И в этом смысле сущность несет существование, и мы не можем ставить вопрос отдельно об одном и другом. Стоит на досуге посмотреть вновь пятое и шестое рассуждения в «Диоптрике», особенно обращая внимание на то, какими конкретными знаниями мог обладать Декарт о зрительном восприятии, и сопоставляя с этим то, на чем держится внутренний умозрительный механизм рассуждения, который позволяет ему утверждать одно — и не утверждать другое, вводить одни вещи и исключать другие.

Проблема сущности и существования как раз и ставит нас — и это завершающий вираж моих размышле-

ний — в определенную ситуацию по отношению к тому корню, к той 'основной вещи, на осмыслении и анализе которой держится вся конкретная психология Декарта. Настоящая психология, — не психология, скажем, восприятия, а психология, как сказали бы сегодня, личности, в трактате «Страсти души». Для этого я напомним, что физическое описание явлений строится таким образом, что включает в себя некоторые допущения или некоторые, если выразиться на птичьем методологическом языке, «задействования» сознания. То есть если мы построили хорошее физическое описание, то в нем сознание определенным образом задействовано. Не в том смысле, что это *мы* его построили (это само собой разумеется), а в том смысле, в каком объект задан относительно некоторым образом организованного поля наблюдения этого же объекта. Например, энное число наблюдений должно быть воспроизводимо по всему полю наблюдения. А воспроизведение наблюдений предполагает, что есть некоторая непрерывность опыта; это постулат или предписание для организации опыта множеством субъектов, а не эмпирический факт или его описание, ибо эмпирически сознание не непрерывно. Это и означает, что мы определенным образом ввели действующее сознание, организуя опыт именно так, что оказываются возможными объективные и всеобщие физические утверждения. Декарт, исходя из своего дуализма, формулирует гениальный вывод как раз в этой ситуации, в которой мы оказываемся как познающие и в то же время чувствующие и испытующие существа, своим сознанием ткущие нити своей же судьбы.

Ведь что такое философия вообще? Философия — это извлечение следствий из того компота, в который мы уже вляпались. И извольте видеть вытекающие из этого следствия. От Декарта мы можем услышать: если вы физическое знание строите таким образом и если это физическое знание совпадает с наукой как таковой, то вы не должны претендовать на научное высказывание о сознании. Почему? По той простой причине, что в объяснении физической причинной связи в общем виде вы уже предположили сознание, чтобы иметь ее формулу, и теперь вы уже не можете с невинным видом из нее вывести *еще* сознание, получить

его как бы впервые. Иными словами, дуализм Декарта означает, конечно, не непостижимость сознания. Потому что оно — основной инструмент философии, и в таких ее понятиях, как «бытие», «мысль», «личность», «Бог» и т.д. сознание тем или иным образом уже постигается философией. К тому же аксиома сознания в построении физики, как и «универсальной математики», гласит: знать А означает и знать себя. Дуализм Декарта означает, что невозможна — ив этом его истинный смысл — *картина* (модель) связи между материей и сознанием.

И вот здесь слово «тело» выступает в двух разных обличиях у Декарта. Есть мое тело, которое представляет собой внешнюю реальность по отношению ко мне самому, поскольку я рассматриваю его как предмет, наряду с другими предметами (и другими такими же телами), занимающий место в мире, в его причинных рядах. Оно рассматривается как внешнее, извне (т.е. артикулировано в пространстве без «внутреннего»), Если я рассматриваю, например, связи нейронных структур (нейронных цепей, клеточек и т.д.) и относительно них формулирую какой-либо закон причинного следования, то это есть анализ моего тела как внешнего для меня, объективного. И более того, такого же, как и у всех остальных. Прекрасно, это возможно. Можно рассмотреть мое тело таким образом и познать, скажем, физиологию глаза. Но перейти от этого к зрительному восприятию или показать причинное порождение

вообще сознательных смыслов — невозможно. Однако есть тело и в другом смысле. То, которое, как говорит Декарт, лично мое. Оно — тоже «тело», хотя и представляет собой соединение «тела и души». У Декарта иногда проскальзывает «третья субстанция». Такое словосочетание, с точки зрения философии, казалось бы, совершенно неграмотно. Ведь Декарт ввел две субстанции и радикально различил их (в смысле единственных «принципиальных форм человека»). А тут он говорит вдруг, что само соединение одной субстанции с другой, т.е. их связь на «теле» (а не друг с другом), — сама эта связь субстанциональна. Каким же образом связь двух субстанций в свою очередь может быть субстанциональной, если весь мир разделен на две, и только две, субстанции? Каким об-

==303

разом можно — и какой тогда смысл — использовать само различие двух субстанций? И тем не менее Декарт допускает такое выражение.

Более того, само *я-когито* как живое невербальное знание и активность, онтологическое существование в общем виртуальном поле непрерывного и бесконечно длительного рождения, оказывается гораздо ближе к чему-то «третьему» (на котором все мировые линии завязываются), чем к известным нам двум субстанциям. Так, не есть ли когито то особое *место* (топос), материя которого тоже особая?.. Декарт лишь предупреждает; для нас это своего рода *непостижимая* «третья субстанция». Мы ее знаем как факт, но для нас он непроницаем, и понять его мы не можем. В письме к принцессе Элизабет, продемонстрировав на нескольких страницах свой метод мышления, он далее поясняет; но если вы хотите так же хорошо знать «союз души и тела», то едва ли сможете получить это знание из того метода, который я вам только что изложил; о нем вы можете узнать, практикуя светскую жизнь, из обычных разговоров, и только из них.

То есть психология у Декарта выступает как некое эмпирическое искусство — опытное владение предметом, что, кстати говоря, мы ведь и называем «искусством». Не наукой, а именно искусством — обычные разговоры, светская жизнь... Не мудрствуйте лукаво, потому что в принципе, даже если «на полную катушку» применять все методы философии, вы сможете лишь убедиться в непроницаемости такого «союза».

Значит, есть тело, которое я наблюдаю внешне, наблюдаю в себе и в других, а есть мое «тело», которым я движу, которое срослось по каким-то проложенным путям, с моими сознательными состояниями и духовными силами. Эта смесь тоже, несомненно, тело, но тело — в другом смысле, чем оно же, но рассматриваемое физически. В случае физического тела я не могу выйти к сознанию, не могу пройти причинную цепь, ведущую к нему, ибо в общем понятии причины как формы закона уже имплицитно когито, мое участие в онтологическом существовании недвижимых «мировых точек», из которых и излучаются виртуальные линии интеллигибельных законов. Но здесь, когда передо мной мое «тело» в новом смысле слова, «тело»,

==304

которое срослось с моими состояниями, с моим опытом, с моими испытаниями и историей, в конкретном, жизненном сознании, в «Я»-жизни я-то могу разбираться и судить на основании повседневного опыта и вносить в него ум. И Декарт делает примечательный шаг, как бы оборачивая все дело: теперь (имея, так сказать, сознание-тело как «место» связей и пересечений) можно и на *сознание* распространить и продолжить систематическое объективное описание. Но с одним существенным смещением и оговоркой. Систематическая теория (имеющая аксиомы, начала и принципы) — это ведь

не только умозрительный путь в видение порядка, но и элемент самого порядка, его подвижной и самовоспроизводящейся конфигурации. Это «теория» в старом, греческом смысле этого слова как орудия освобождения человека, участия и усилия мыслящего человека в упорядочении жизненного и космического хаоса, потока природно зависимых потребностей. Нарботанные мускулы физической мысли и объективного анализа тут весьма кстати. И Декарт продолжает их фантастическую демонстрацию — особенно в том, что касается различения тела и души — на новом уровне. Продолжает ее, с приведением в движение всей своей философии, всего аппарата своих различений, чтобы в трактате о «Страстях души» и в письмах вокруг него начать говорить, казалось бы, о мелочи, о простых вещах. Почему бы нет? Почему бы не начать различать и распутывать объективные узлы сознания, образующиеся в понимании нами самих себя, в понимании последствий своих действий, в понимании других людей (поскольку мы общаемся с ними и привязываемся к ним или отталкиваемся от них и таким образом накапливаем опыт), в понимании, наконец, своих собственных внутренних движений и душевных явлений — этого продукта связи или «смеси» души и тела? Давайте все-таки различать и это.

И прежде всего — необходимо развести по своим местам *механизмы* и *свободу* (моральную свободу). Причем — в этом все дело — выделение последней оказывается объективным, а отделение от механизмов — избавлением от субъективного, иллюзорного, от «зависимого» фантомного сознания, от интеллек-

==305

туального и морального рабства человека, от всего «не-научного», «не-философского».

Например, есть нечто, что Декарт называет «конвульсией движений»: когда что-то в нас, в нашем сознании происходит просто потому, что движения так расположились. По простейшей физической аналогии; я, скажем, отдергиваю руку от огня, или, когда в мой глаз летит предмет, мои веки сами закрываются, смыкаются. Это — действие расположений в органах, говорит Декарт. Но, как бы продолжает он, сколько есть в наших жизненных проявлениях таких вещей, когда мы принимаем за сознание, за сознательный выбор, за желание или душевное качество, поддающееся сознательной оценке, «выбору» (и на этом строим свою мораль) нечто такое, что в действительности является таким же конвульсивным движением?

Пример одной такой конвульсии фигурирует в письмах Декарта. Он рассказывает в одном из них историю о том, как он заметил в себе пристрастие к женщинам с косоглазием. Психолог по этому поводу сказал бы, что это — нечто присущее Декарту, и охарактеризовал набор определенных «душевных качеств» и «свойств». Что, впрочем, делаем и мы, принимая эти «свойства» за конечные и далее неразложимые инстанции объяснения, т.е. за своего рода, как сказал бы Марсель Пруст, «духовные статуи». Ну свойственно мне любить слегка косящих дам, нравятся мне они! И это моральное желание, само далее неразложимое, будто бы и объясняет все происходящее со мной. Мне свойственно так любить — как, скажем, другому человеку свойственно быть скупым, невежливым или, наоборот, щедрым, вежливым, т.е. иметь именно такой набор моральных, по выражению Декарта, «мнений» или качеств. Но Декарт делает забавный поворот: он начинает вдруг с подозрения, что дело вовсе не в том, что он любит женщин с легким косоглазием, а в том, что это — «конвульсия» в нем, динамическое расположение или сочетание каких-то движений, пришедших во взаимное сцепление. И я, говорит он, вспомнил, что когда-то, когда мне было 6 или 7 лет, был очень привязан к своей кухне, которая слегка косила, и, очевидно, первые и общие для человека переживания ищущей любовной тоски, потребности в близком,

==306

нежности, не имеющие никакого отношения ни к косоглазию, ни к кухне как таковой, случайно замкнулись на образ девушки с косящими глазами, приобретшими для меня особую прелесть. С того момента, когда я это понял, пишет Декарт, я перестал испытывать влечение исключительно к таким женщинам. То есть освободился от какой-то несвободы, рабства значимых чувств.

В этой связи я вспоминаю другого французского, если можно так выразиться, неистовца освобождения — Пруста. В романе «В поисках утраченного времени» он описывает состояние своего героя, являющееся смесью работы ревности и работы зреющего смысла. В данном случае именно закон ревнивого подозрения (а могло быть и что-то другое) есть закон разворачивают смысла. Мы являемся как бы жертвами апорий, лежащих в основе нашего существования. Проследим, шаг за шагом, последовательность такого разворачивают, когда вначале именно то, что нам безразлично и относительно чего мы не имеем в себе тревожной тени собственного опыта сомнения и мучительного незнания (или того, что приводит нас в состояние неустойчивого равновесия, о котором как о начале познания говорил Платон, но он-то говорил о начале записи *порядка* идеальным числом, а мы можем говорить о природе любви «самой по себе», справедливости «самой по себе» и т.д.), откристаллизовывается на наших глазах в «свойства» и «качества» предметов (как и нас самих, нашей души), имеющих значение и понятных нам в смысле общих актов.

Например, перед нами «дерево», но это не дерево художника, единственное и всеобщее, и не дерево воспоминания! Или перед нами кто-то кокетничает или любит — не любит, как вообще кокетничают или любят — не любят. Кто-то тайно с кем-то встречается... Но ведь если мы не любим, то *можем* и не знать об этом, а если знаем, то безразличны к знанию и никогда ничего не узнаем о природе любви и о самих себе. Знаки тайной жизни женщины, которую мы не любим, и знание об этой жизни, даже подкрепленное фактами, ничего не значат для нас, кроме уже известного и никакого отношения не имеющего к вечно новой *реальности* и к ее тайнам. Однако наша ревнивая затро-

==307

нутость (а шире — вообще наша имплицированность «историей») и есть механизм, приводящий в движение познание, которое раздвигает соскальзывающие одна в другую плоскости и разворачивает за ними мир, глубинную реальность. Здесь и встречается нас общая апория: с одной стороны, реальность нам неведома, если нет указанного состояния, а с другой стороны, если оно есть, то реальность им же замутнена. Значит, если нам что-либо безразлично, то мы это не хотим познавать (не существует «доброй воли» любознания вообще!) или знаем в «общем смысле», а если безразлично и мы двинулись в познании, то уже одним этим движением познание в свою очередь затемняется. Одно нельзя иметь без другого. Но сама крайность (и только она) и несет в себе решение, является как бы Божественной протоплазмой нашего разрешения. (Если, конечно, мы повернем глаза души.)

И Пруст, например, дает состояться воспринятому: а что, если вся моя способность к нежности и человеческая потребность в ней, размышляет он, кристаллизуются в зависимости от обстоятельств или от движений моей жизни, выпав в осадок в образе Альбертины и начав реализовываться через него? Что, разве *теперь*, «после» я не могу испытывать нежность как таковую (а она — великая ценность, глубокая потребность души, человеческого исполнения)? Нужно развязать это замкнутое кольцо и высвободить суть дела. Высвободить человеческое в себе, растасканное на куски ревностью, болезненной привязанностью к предмету любви, освободив тем самым последний от насилия над ним. Есть шанс воскрешения любви — к той же Альбертине, но уже свободной, другой. Это великодушие — шанс и для Альбертины. Это вообще другой мир, мир реальности. Только в нем и хотел жить Декарт.

В романе Пруста замечательно видно, как размыкание этого окольцевания души происходит благодаря переключению (из-за чего и ради чего любишь) — на «другое», реальное, для которого любовь и ревность лишь сцена, на которой невидимыми ниточками дергался актер, т.е. ты сам. А то, ради чего мы любим, гораздо больше, как говорил еще Аристотель, чем то, что мы любим. Так и в случае прустовского героя речь

==308

идет об укоренении «нежности» как бесконечного и самовоспроизводящегося человеческого состояния (порядка!), а не сохранение «клублений» души, деградирующей и дергаемой в стороны случайными перипетиями. И такое состояние, в общем-то, не зависит от объекта, не объясняется его качествами, не выводимо из них. Наш герой может быть свободен от Альбертины, потому что «Альбертина» — возможное, а не необходимое. Но, как я уже говорил, это означает, что и Альбертина может быть свободна от своего возможного образа, т.е. не должна в него втискиваться, быть ему «верной». Подобно тому, как если бы девушка юности Декарта хранила верность своему... косоглазию, и это было бы законом его любовного счастья.

Вот как для наших неистовцев освобождения обстоит дело. Им нужно расцепить завязи. Но нельзя расцепить то, чего не выявил. Мыслить надо! А это то, что есть на самом деле, объективно. Необъективного мышления не существует. Поэтому первый шаг расцепления — это выявление и отделение «конвульсий» от интенсивностей, качеств сознания, состояний, идеалов, ценностей. А потом — зацепление того, что есть действительно, на другую его возможность и форму движения. Но «расцепление», «зацепление», «необходимость», «возможность», «есть» — суть слова из анализа, из отвлеченного, аналитического взгляда на существо дела, как и словечки «прелестные, косящие глаза из моей юности» или «а что такого есть в Альбертине?»... Действительно, ведь я люблю не потому, что мне свойственно любить «легкое косоглазие» или что «это Альбертина такая», а потому что — зацепилось. В противном случае — все это язык «духовных статуй». И сколько же в нас заложено таких навязчивых и обсессивных механизмов, которые являются вовсе не присущими нам качествами или необходимыми принуждающими предметами, а продуктами конвульсивных совмещений, поддающихся чисто физическому анализу. В данном случае я говорю о «физическом анализе» в общем смысле, который не предполагает никаких допущений относительно заданных заранее смыслов, «субстанциальных форм», пристрастий, качеств и т.п. Здесь просто иначе строится язык.

==309

И я хочу завершить наконец это свое рассуждение, подготовив тем самым почву для размышления о собственно психологической работе Декарта — трактате «Страсти души». Однажды я уже обмолвился фразой, что мир для Декарта — в каком-то смысле лишь «фабула», сказка, связный рассказ. Теперь я должен сделать заключение, что, действительно, в каком-то принципиальном смысле *наука* или объективное описание вообще есть только язык и она завершена (как мысль) до *реальности* только внутри философии, если под «философией» понимать реальное состояние того, кто *знает*, состояние его как личности, решающей в своей жизни задачу освобождения и возрождения, в частности переключения «косоглазий с юности», «нежности — с Альбертины» и т.п. Я имею в виду «единичную всеобщность», *сбранного* субъекта. А он не собирается, если не совершает определенные философские акты, знает он о них или нет. Завершенное научное знание — это знание, которым обладает субъект, конкретный и живой. А помимо этого, наука — только язык, синтаксис. Например, если я говорю:

животные не мыслят, не страдают, не любят, не помнят — то это наука. Но, с другой стороны, это я говорю (и имею право так говорить), во-первых, как знающий, что это только язык, и, во-вторых, довершающий этот язык реальностью своей мыслящей жизни. А реальность и объективированная предметность — две разные вещи.

Декарт придерживался очень четкого понимания того, что есть некоторые вещи, которые мы говорим о мире и которые объективны, потому что так построен наш язык, но это только язык. Но если, скажем, в онтологическом доказательстве невербальной очевидности предметов на уровне копило этот язык дополнен философией, взглядом изнутри, то мы имеем дело с *реальностью*, а не только с объективным познанием. Предполагается, следовательно, определенным образом организованное состояние субъекта, знающего и употребляющего язык, т.е. знающего, что синтаксис — это одновременно и «живой синтаксис», изнутри пронизанный чем-то неотделимым от существования. Эти состояния не совпадают с содержанием языка. *Состояние*, в котором я высказываюсь и правильно употребляю язык, внелогически предполагая существование

[К оглавлению](#)

[==310](#)

феноменальной «материи» сознания, которое и «доказывается» онтологически в «я мыслю, я существую», в самой способности человека сказать это о себе (вспомним Декартово утверждение, что человек — это «метафизическая материя», или, восстанавливая старый смысл слова, скажем, что он — «квинтэссенция мира», т.е. пятый элемент!), — это состояние не есть содержание языка. Речь не идет о какой-то психологии или дополнении логики и научного взгляда свойствами и субъективными состояниями человека. Отнюдь, речь идет о порядке (в смысле порядка порядков). А если речь идет о «состояниях», то — о мировом состоянии, единственном и индивидуальном. И мы, понимающие и правильно судящие, — внутри этого состояния, сродственны ему, соразмерны и через него — соразмерны другим людям (хотя прямо между нами не может быть никакого сравнения). То, с помощью чего мы, в нашем постижении, проникаем в мир, суть символические построения, элемент-стихия внутреннего «сцепления». Шаг за шагом, момент за моментом происходит привязка значений к осознаваемым предметам и к их частям одна за другой. Символы же всегда соотнесены с человеком, причем с «этим», единственным, и являются истинами понимания для него, и только для него. Хотя, подчиняясь законам состояния, они множественно едины, всеобщы (но вне и помимо общих понятий и сравнимости!).

В этом смысле прав был Людвиг Витгенштейн, обронивший в своем «Логико-философском трактате» таинственную фразу; абсолютный солипсизм совпадает с абсолютным реализмом. Так и мы ведем речь о какой-то мировой точке, в которой абсолютное «я» и абсолютная реальность совпадают. Но именно в развитии, высказывании и выражении этой реальности (в принципе невозможном) и возникают все наложения и экраны эмпирического сознания, все орбиты предметных и действительных слоев — как по спирали завихрения вокруг туманного ядра...

[==311](#)

Размышление четырнадцатое

Дело в том — и это нужно учитывать, — что эмпирически, в качестве переживаемого, сознание не обладает ясностью и дистинктностью. Если взять тезис Декарта и удалить из него трансцендентальный оттенок и наше понимание этого тезиса как трансцендентального, то сам тезис окажется нелепым. Наше эмпирическое сознание и мы сами для себя смутны, неясны и неотчетливы. А Декарт говорит, что это лучше всего нам известно. Как же так? Но ведь сказано: сознание нам известно в том смысле, что мы знаем себя знающими что-то. И в том числе потому, что знание этого «что-то» зависит, как я показывал, от знания себя. Очень странно и смешно по этому поводу возражал Декарту Мальбранш. Он почему-то не желал ухватить трансцендентальный характер аргумента Декарта. И это же нежелание позже проявилось у Лейбница. Мальбранш утверждал, что «я» — ясно и дистинктно только в смысле идеи, тогда как в качестве сознания (в том числе и переживаемого сознания) «я» неотчетливо и смутно, и поэтому теория хогипю, заключает Мальбранш, учит лишь о факте существования, а не о природе духа. То есть мы из хогипю узнаем только эмпирический факт существования духа (или его проявление), но не его природу. Аналогичные же возражения были у Гассенди.

Декарт ответил на такого рода возражения на «Метафизические размышления» в 5-м ответе (параграф девятый), и ответ его сводился примерно к тому, о чем я уже сказал: зная атрибуты вещи, мы знаем атрибуты духа, поскольку он их знает. Повторяю, зная атрибуты вещи, мы знаем атрибуты или природу духа, поскольку он их (т.е. атрибуты вещи) знает. Вот опять жесткое тавтологическое правило Декарта. И именно этот ответ, в ча-

==312

стности, Мальбранш и счел двусмысленным, не учитывая, следовательно, что вовсе не психологическое и не психическое я имел в виду Декарт, ибо он прекрасно понимал, что сознание как человеческое качество, как эмпирическое человеческое состояние, конечно же, смутно. Ответ Декарта был вовсе не двусмыслен. И то же самое повторилось у Лейбница, когда он, в пику Декарту, замечал, что сознание может иметь самые разные состояния и разные мысли. Что оно эмпирически неопределимо, и, имея состояние сознания, мы вовсе не знаем его природы. И уже в другой связи, в связи с проблемой свободы, он снова возвращается к этой же мысли, говоря, что мы часто даже не думаем о том мотиве, который заставляет нас действовать. Как будто Декарт этого не знал! То есть уже примерно через 50 лет, после проделанной Декартом умозрительной работы, люди не понимали, что произошло. У Лейбница уже другая чувствительность, другой взгляд, он как бы находится на другой стороне апории и уже не чувствует и не видит того, о чем говорил Декарт. Приводимый им эмпирический факт о смутности сознания лишь затемняет суть дела, которая у Декарта сформулирована чисто трансцендентально. Но за этим стоит одно очень интересное обстоятельство. Поэтому я и счел необходимым вновь

вернуться к этой теме.

В действительности Декарт, прекрасно зная, что эмпирически сознание смутно и неотчетливо и непосредственно нам недоступно, именно поэтому и выделял сознание, противопоставляя эмпирии *непосредственную* доступность для нас *трансцендентального* сознания — в той мере, в какой мы совершили операцию *когито*. Полагая, что в той мере, в какой в нашем сознании есть трансцендентальная сторона, мы его знаем. В каком-то смысле, по Декарту, что-то зная о себе (зная трансцендентально), мы еще больше знаем (в этом же смысле) о Боге и почти ничего не знаем о вещах. Странный тезис. Но потом, на уровне учения о страстях, мы увидим его суть, его внутренний заряд, ту мину, которая заложена в этом тезисе и которая взрывается нам прямо в лицо.

Именно зная, что эмпирическое сознание смутно и неотчетливо, Декарт и Ставит проблему «союза», или «смешения», тела и души. Хотя отдельно эти две субстанции выделяются как отчетливые, поскольку их

==313

можно мыслить, только придерживаясь их различия, в «месте» соединения они затемнены — и та, и другая. В качестве правила мышления в применении к этой «конфузии» Декарт и вводит идею человека как машины-автомата (в той мере, в какой человек, как и животные, есть физическое, телесное проявление какой-то икс-действенности), чтобы независимо от этого можно было вообще ставить вопрос об «икс», предполагать его и трансцендентально быть ему родственным, со-рожденным. В этом трансцендентальном знании «я», в отличие от знания эмпирически являющегося я, где и заложено декартовское различие души и тела, мы впервые можем что-ли"оо проникнуть умом, предполагать возможность того, что перед нами — только автоматы, мир автоматов.

За всем этим скрывается следующая проблема. В ней мы и увидим «смычку» Лейбница и Спинозы против Декарта. Вспомним, что Декарт, исходя из трансцендентального тезиса о том, что мы знаем себя в качестве знающих что-то, формулирует идею безразличия по отношению к эмпирическому человеку, к реальному эмпирическому сознанию. То есть, до того как совершились трансцендентальные акты, человек абсолютно неопределен, как неопределен и Бог. Я уже говорил о неопределенности первоакта и о неопределенности мира до творения. Человек неопределен, и мы не можем мыслить в нем никаких стремлений, потому что иначе задаем извне конкретный и определенный предмет стремления. Речь же идет о «великом безразличии» и в Боге, и в нас, согласно Декарту. Потом, уже после трансцендентальной «доказанности» возможности существования, мы можем конкретизировать или индивидуировать и получать тем самым состояния сознания, которые могут быть введены в познание. Получать такие качества человека, такие его свойства, которые впервые определяются в этой трансцендентально очерченной сфере. Они не определены до ее игры, а после игры определены, и мы уже не можем иначе: т.е. мы можем свободно мыслить то, что есть и что не может быть иначе. Появляются законы. Но и мы вместе с ними. Небезразличие же в исходном, в «начале»; ненулевая позиция как раз и означает автоматизм, механичность (в случае принятия якобы человеческой формы лишь имитируется дух, жизненная одушевленность), когда перекрывается ка-

==314

кой-либо доступ человека к законам. Между тем то, что если», должно еще родиться вместе со мной, с рождением во мне «души» — тогда мир проникаем. И это рождение непрерывно.

Спиноза же, определяя Декартово безразличие (и правильно) как способность быть открытым для любого последующего определения, считает его иллюзией, которая выражает лишь наше неведение причин, которые нас определяют. Лейбниц в унисон ему также подпевает в «Теодицее»: все определено и решено заранее; человеческая душа есть разновидность духовного автомата. Перед нами парадокс: отличаясь вообще от «механициста» Декарта особой чуткостью к динамической стороне дела, к «энергичной» стороне материальных явлений, Лейбниц приходит к тому, что объявляет автоматом не тело, нет, — ибо органические тела объясняются у него согласно «монадам» (т.е. согласно некоторым внутренне оживляющим принципам), — а человеческую душу. Почему? Да потому, что мир уже завершен и закончен, и в нем определились все причины и все механизмы, и у нас есть иллюзия

свободы, поскольку восстановление этих причин потребовало бы бесконечного анализа, на который человеческий конечный ум не способен. Только поэтому в каждый данный момент, хотя на деле все причины уже просчитаны, пройдены и определены бесконечно могущественным умом, и может существовать эта иллюзия. Каждый данный момент — это именно момент, требующий мгновенного охвата бесконечного ряда причин. А человек — конечное существо, не мыслит мгновенно, и лишь в конечное и заданное время и в конечном пространстве совершает шаги мышления. Поэтому в каждый данный момент у него и возникает иллюзия свободы. Но в действительном, спекулятивном смысле все механизмы мотивов уже есть. Мы лишь не знаем причин, которые нас определяют. То есть разница заключается в том, как Декарт и Лейбниц применяют, каждый по-своему, принцип непрерывности.

Для Декарта принцип непрерывности держится, во-первых, на постоянном воспроизводстве акта творения, т.е. предполагает многократный акт. Нельзя один раз, одним актом создание вещей оставить ее созданной. И во-вторых, непрерывность у него предполагает как бы и движение вбок, в латеральное существование. У него в

==315

одну сторону откладывается мыслящая субстанция, а в другую — протяженная, и рассмотрение нами чего-либо в мире может быть только дуальным (или дуалистическим), ~но держится оно вместе в латеральном непрерывно снова и снова возрождающемся *когито*, в смещающейся мировой точке существования, трансцендентально возможного в *момент* действительности, активности и внутри «пока» его длительности (а мы знаем, что эта «длительность» есть «атом вечности», всю ее в себе содержащий, миг настоящего, вневременное схождение будущего и прошлого). У Лейбница же, очевидно, не было декартовского экзистенциального переживания длительности, т.е. фактически переживания *риска не быть* (Лейбниц для этого слишком блажен и твердокамен и ближе к Спинозе). Помните, я говорил, что Декарт вводит категорию вечных актов, или актуально вечных действий, и приводил паскалевскую фразу об агонии Христа, что в это время нельзя спать. Имеется в виду, что это — вечное событие, о котором нельзя сказать, что оно уже свершилось и теперь неотменимо, вечно пребывает во времени. Это не вечность во времени. Это совершенно другой срез, где временные термины не годятся, потому что внутри смысла самого этого акта нет временных различий — «до» и «после». Настоящее, прошлое и будущее неделимы в точке, на которую опущена вертикаль, которая сейчас — *всегда сейчас*. Все смыслы держатся образом этого вечного акта. Так вот, не имея этого переживания длительности, Лейбниц к тому же еще распространяет свой принцип непрерывности на непрерывную лестницу существ. У него есть непрерывный переход от некоего совершенно смутного состояния духа, фактически каких-то, скажем, «зародышей» или маленьких недоразвитых существ к более развитым, потом еще более развитым, и так вплоть до человека. И при этом он пользуется различием монад, находящихся в полном сознании, и восходящих к ним монад обморочных, полубморочных, все менее обморочных и т.д. Для Декарта же такая процедура совершенно невозможна. Для него, как впоследствии и для Канта, в этом пункте абсолютная принципиальная онтологическая пропасть. Человек, помимо лестницы существ и ее иерархии, непосредственно замкнут на Бога. В этом аспекте, даже если говорить о «за-

==316

родыше», непрерывности нет. Нет в той мере, в какой мы оперируем различием тела и души. Я уже говорил, что, по Декарту, не существует «маленьких душ» или «полудуш». Если есть душа, то она вся

целиком. Декарт категорически исключает, в применении к вещам и к лестнице существ до человека, предположению о любых мыслеподобных способностях или активности самодеятельности. Отрицание в вещах самодеятельности есть условие понимания.

Зафиксировав эти пункты и держа в голове как отрицание Декартом какой-либо «полудуши», то и постоянно витающую над всей проблемой тень «человека-автомата» (или «духовных автоматов»), мы и приходим к учению Декарта о страстях. То есть к трактату о «Страстях души». Это удивительная книга. Я не знаю более ясной книги и более непроницаемой одновременно. Она яркий пример того, что я в самом начале измышлений говорил о самом Декарте. То же лапидарное великолепие французского стиля, языка и мысли Изложение движется с абсолютной элегантностью, с выбором максимально простых и экономных слов. В каждом своем шаге оно прозрачно, пронизано целомудренным чувством меры и сдержанностью. Однако эти элегантность и прозрачность изложения создают в сумме чудовищную трудность, недоступность для понимания, которые усиливаются еще и тем, что ими же создается иллюзия понимания. И мы, прочитав книгу, так и остаемся ни с чем, уверенные, что все поняли. Но если говорить о мышлении, о его специфической работе, то трудно найти другую книгу, в которой с такой красотой разворачивалась бы машина мышления, его работа «в ходу». Когда читаешь первые двадцать параграфов, особенно первые два, и потом — с пропуском пяти или шести, которые носят более или менее естественно-научный характер, — до тридцатого параграфа, то просто немеешь от восторга перед зрелищем этого движения мысли, неумолимо и просто, элегантно расставляющей свои батареи. Правда, при этом закладываются еще и мины, о которых я говорил, Чтобы войти теперь в этот трактат, мы должны твердо знать следующую вещь. Исходная онтологическая интуиция мыслителя или его онтологическое переживание, а именно переживание длительности, — все время

==317

держится и выражается у Декарта ясным сознанием того, что мышление, или мысль, или знание есть сложное явление. Я произнес сейчас не просто бытовую фразу — сложное, мол, в том смысле, в каком мы можем сказать это о многих явлениях: что они состоят из многих частей, связей, разветвлений и та. Нет, я подчеркиваю слово «явление». Есть знание или мысль как содержание, а есть знание или мысль как *явление*, т.е. реальное событие в мире. И, как реальное событие, оно иное, отличное от своего содержания, хотя в качестве события высказывает именно содержание. Вот это нужно ухватить, во-первых, и, во-вторых, что оно — индивидуально. И, собственно говоря, поэтому, как я показывал, Декарт и вводит особую длительность сознательной жизни, отличную от эмпирической. Ибо мы мыслим во времени. Всякая наша мысль — во времени-и создает иллюзию своей длительности, потому что я знаю содержание собственного «я» и мне кажется, что это содержание есть объект, который пребывает сам по себе. Но где гарантия, что я встречу с новой мыслью, связанной с предшествующей, и буду носителем этой связи? Символом отсутствия такой гарантии является смерть. Знание подобно смерти, а смерть такова же, как знание. В каком смысле? В том, что все мы знаем, что умрем, но не знаем, когда это случится, а смерть — все ясно, все становится на место, сходится, и мы — знаем, но нас нет и мы, следовательно, не знаем. И мы все хотим мысли, идем к ней, но имеем ее не хотением, и не знаем, когда она будет и какая она будет. Ведь вообще, как мы уже убедились, из того, что есть сейчас и здесь, не следует нечто другое, что — там и потом (как и наоборот: то, что сейчас, — это *не потому*, что вчера так было). Всегда нужно дополнительное, независимо добавляющееся условие. И этот непрерывно складывающийся и непрерывно развязывающийся процесс, со снова и снова присоединяемым дополнительным условием, т.е., в данном случае, знание как сложное явление, и есть основная интуиция Декарта, которая отличает его и от Лейбница, и от Спинозы (и роднит с Кантом). Или, как я говорил: «простая интуиция ума» — как по ходу смещающаяся точка существования (существования в актуальный деятельно-плотский момент).

Сама по себе, будучи завершенной и цельной, мысль может выражать явления только как завершённые и законченные (так сказать, макроскопически). И предметы мира тоже должны браться как завершённые и законченные, лишь тогда мы можем иметь о них (и формулировать) знание, которое передаем однозначным образом другим. Но само знание покоится у Декарта на сложности явления знания, ко* торое — вместе с миром — завершается нами, с нашим вторым рождением и на нас и только тогда проницаемо. И это заставляет его допускать мир в качестве чего-то, существующего определенно (а не неопределенно), только в зазоре двух шагов. Двинулись — следовательно, что-то случилось, и потом все происходит так-то и так-то и не иначе. *Теперь* нельзя иначе.

В этом и коренится причина того, почему Декарт говорит нечто совершенно иное о человеческой свободе и о страстях человека, чем Спиноза или Лейбниц. У Спинозы и Лейбница исчезло сознание сложности явления знания и нет интуиции зазора двух мировых шагов. Поэтому, например, мир Спинозы просчитан и пройден — это завершённый, готовый мир. Собственно говоря, поэтому у него мышление и пространство (или материя) и могли оказаться не субстанциями, а атрибутами одной субстанции, и поэтому же он смог снять видимым или ложным, иллюзорным образом дуализм Декарта. У Лейбница то же самое. Повторяю: по сути дела, все у них проиграно и задано, механизмы всех страстей есть, и есть все возможные человеческие состояния, мы лишь не отдаем себе отчет в этом. Это потребовало бы бесконечного анализа — мы же не можем его совершить. Число бесконечных причин таково, что в каждый данный момент наша иллюзия свободы, по Лейбницу, реальна. Но это — *реальная* иллюзия. В каждый данный момент, поскольку причин много и восстановить их нельзя, и практически это даже не имеет значения, постольку иллюзорное сознание свободы — реальная сила. И у нас есть, так сказать, некий «зазор», в котором мы можем как вполне свободные существа барахтаться. Декарт же говорит другое. Я приводил уже, казалось бы, невинно звучащее рассуждение Декарта в его ответе «солдату резерва», или Ги-

перасписту, где говорится мимоходом о различии между страстью и действием. В этом ответе фигурирует фраза, что вообще «нет никаких причин, которые исключали бы для нас возможность считать, что в мире больше нет никаких действий, а есть только страдания и страсти»¹ (слово «страсть» здесь в смысле «страстотерпия»). Нет никаких причин исключать мысль о том, что, собственно говоря, все уже давным-давно случилось. Были когда-то, в первый день творения, совершились какие-то действия, а сейчас, через две тысячи лет или через десять тысяч лет остались лишь страсти совершившихся действий. Чтобы это стало более понятно, приведу такое сравнение, такой образ.

Представьте себе, что теперешние «действия» — это то же самое, что «действие» света погасших звезд, которое нами воспринимается и переживается сейчас, хотя самих звезд давно уже нет — они погасли. Так вот, Лейбниц и Спиноза фактически предполагают (и прежде всего это к Лейбницу, конечно, относится), что, в каком-то смысле, сейчас не происходит никаких истинных действий. Что такое действие? Это самодеятельность, самоактивность, акция, вызывание собой чего-то другого, в отличие от пассивного претерпевания. Но ведь все уже свершилось. В том числе — уже созданы механизмы, т.е. некие продукты воздействия действий. Звезды погасли, а мы живем в их мертвом свете, как если бы они и сейчас горели и действовали. Но на самом деле, они — погасшие. Вот так же и сейчас, в действительном смысле слова, ничего не происходит.

В противовес этому, в ответе Гиперасписту, Декарт вводит принцип, состоящий в том, что для мышления, для мысли недопустимо, чтобы в какой-то момент были лишь страсти (или «пассьон», страдания, претерпевание) удовольствия^ Действие — и только этот принцип мы можем принять — актуально. То есть мы имеем дело не с погасшими звездами, не со светом того, что давно уже продействовало. И поэтому трактат «О страстях» начинается с проблемы различения страсти и действия.

Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 1193.

[К оглавлению](#)

[==320](#)

Аксиома 1, которая как бы и отвечает на вопрос о «погасших звездах», гласит: «Страсть в отношении к чему-либо есть всегда действие в каком-нибудь другом смысле»¹. То есть без того, чтобы за этим не стояло действие или в этом не *содержалось* действие (или, скажем так, переместившийся сюда его очаг). И дальше говорится: как можно различить страсть и действие? Ведь, когда мы объясняем, например, движение волчка каким-то действием или какой-то причиной, предполагая, следовательно, что в волчке есть какое-то состояние сейчас, хотя причина уже исчезла из мироздания, то как, собственно говоря, это можно объяснить физически? Это немислимая, невозможная вещь. И Декарт дает такое определение, привожу его не по тексту, а в собственном пересказе: страсть и действие суть одно и то же, рассматриваемое относительно двух разных субъектов или носителей. Нечто, рассматриваемое по отношению к тому, кто вызывает и производит, называется действием, и оно же, рассматриваемое с точки зрения того, кто претерпевает, называется страстью². (Ср. это с декартовским же утверждением, что творение и сохранение субстанции различны лишь с человеческой точки зрения.)

И теперь я связываю этот принцип актуальности действия еще с одной очень важной нитью декартовской мысли. Выразусь так: есть одна вещь, которая позволяет все же решать эту мучительную проблему — не живем ли мы в мире только *следов* от совершившихся когда-то, один раз и очень давно, действий (что напоминало бы жизнь в каком-то систематическом сновидении). Это, конечно, сомнение. Оно означает в данном случае следующее, и частично я об этом уже говорил. Мы упираемся в сомнение, как в скалу под песком, и фактически оно же упирается в самое себя как нечто, далее не подлежащее сомнению, как *способность заново-создания, но теперь уже с моим свободным участием*. Не без меня или до меня, а каждый раз во мне уже заложена, если я решусь и пройду путь и смогу сказать «я мыслю, я существую», ¹ Р е и е Декарт. Избранные произведения, с. 595.

² Ср.: Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 695.

[==321](#)

11-

актуальная сила существования, его всесвязный акт. Точно так же как в мире в каждый данный момент всегда есть действие и не может быть страсти без действия, так и на уровне «я», которое радикально сомневается, есть нечто, что только со мной, в моем опыте и из моего сознания и сомнения, т.е. нечто, что *существует* из акта, из достоверно собранной полноты убеждения. Вспомним фиксированную

точку «настоящего» у Декарта, точку «здесь и теперь». Так вот, сомнение есть способность заново созидания, но уже не так, как было бы до меня или без меня, а с моим свободным участием и активным воледержанием говоримого, видимого и делаемого. Воледержанием, которое есть, как я говорил, собранный субъект. И тогда становится ясно, что принцип *когито* означает, что *бытие есть форма всякого собранного субъекта*. И бытие же есть действие. В этом и заключена гениальность интуиции Декарта, о которой я говорил в связи с мотивом сложности явления мысли. Посмотрим, что тут происходит.

Я уже, может быть даже слишком настойчиво и маниакально, утверждал, что за всем этим лежит одна вещь, которую Декарт (по-моему, единственный из философов) понимал, определенно чувствовал и видел. Она и вылилась в онтологическое переживание длительности, необходимости стояния или, если угодно, на-стояния в мысли, которое лежит в основе всей его философии. Что это за вещь, ясная и околдовывающая? Вслушайтесь: мы не можем мыслить произвольно или произвольно приращивать знания к уже имеющемуся знанию; не можем произвольно иметь эту мысль (не говоря уже о том, что не могли бы иметь ее и игрой случая в необозримом множестве несвязанных событий, ибо мы все равно должны были бы узнать в ней эту мысль). Иметь по воле! По желанию — захотел, и появилась "мысль, — так нельзя! Она появится, случится — и случится как неизбежная, т.е. как свободное думание того, что нельзя думать иначе, — после, появится в поле фиксированной точки интенсивности, каковой является собранная персона.

Я перечислял фиксированные точки интенсивности: «Бог», «врожденные идеи», «тела воображения» и т.д. Они как бы переключают поток, иначе мысли не могли

==322

бы волепроизвольно случаться и завязываться вперед меня. Я имею в виду новую мысль или мысль «подобную», убедительную. Нельзя захотеть—и подумать что-нибудь новое, т.е. необратимое изменение, содержащее в себе намек на какой-то закон. Жизненное время дискретно.

Итак, есть фиксированные точки интенсивности» которые завязывают и переключают поток нашей жизни, — и в них, в длительности поля, которое очерчено фиксированными точками интенсивности, мы будем иметь свободные, но неизбежные мысли. Странное сочетание; свободные, но неизбежные мысли. Но это и есть метаэмпирическое апостериори, участком которого является субъект. Значит, нам необходимо держать в голове и эту метафору: «неподвижные связности». Она также имеет отношение у Декарта к строго физическому рассуждению. Не в том смысле, что оно о физике, а в том, что оно реализует в себе интеллектуальный строй физического мышления. До этого у нас была метафора «погасших звезд», а теперь, в противовес ей, надо взять метафору «неподвижных звезд» (имея в виду, почти буквально, то содержание, которое в это понятие вкладывалось, например, Махом). Это — проблема неподвижных звезд как системы отсчета и присутствия глобальной всевязи в локальном. От «погасших звезд» мы избавились постулатом актуальности, постулатом имплицитности, действия в страсти. Теперь же метафору неподвижных и *актуальных* звезд будем накладывать на наши фиксированные точки интенсивности, независимо выделенные и образующие тем самым свою систему отсчета. Но не идеальную, абстрактно весь мир охватывающую, а «тяжелую», каждый раз локально упакованную. Ведь знание в точке нельзя, как говорил Декарт, увеличить произвольно. И эти нити внутренней работы его мысли нам нужно держать, ибо мы переходим в другую область.

Сейчас мы должны смочь сделать это и в применении к состояниям души, которые, по определению, есть, казалось бы, волевые действия, так же как естественно думать, что все произвольные волевые действия есть действия души. Но в том-то и дело, что и обычные состояния души, ее «страсти» нельзя иметь желанием в виде реакции на какой-то предмет, как их видимую при-

чину. Нельзя, например, волевым усилием взволноваться, нельзя обрадоваться, влюбиться. То есть хотеть любить (оценив нечто как достойное любви) и поэтому любить, хотеть быть во вдохновении (в состоянии особого сосредоточения и подъема) — и поэтому быть вдохновенным. Я пользовался этими аналогиями как примером для пояснения отсутствия произвола в мыслях, а теперь сделаем наоборот. Возьмем аналогию отсутствия произвола мыслей (поскольку это не область дедукции) и наложим ее на то, что Декарт называет «страстями». Страсти есть то же самое, что и неизбежные, но волей нерождаемые мысли. Нельзя произвольно гневаться. Такой гнев и есть «страсть», или «гневливость». И любить нельзя произвольно — в том же смысле, в каком нельзя желанием открыть новое. Эти уникальные, единичные состояния не вызываются волями, хотя, случившись, определяются волей, т.е. состоят из действия души. В случае мыслей это очевидно.

Но речь идет о *passion*, а не о действии души, — о пассьон гнева, любви, любопытства и т.д. Например, Декарт вводит следующее определение, и сейчас я поясню, в чем тут загвоздка. В параграфе 4 1 он говорит, что «воля настолько свободна по своей природе, что не может быть вынуждаемой воли». Это вроде бы невинно звучащая фраза наполнена внутри взрывчатым веществом. Вслушаемся, что здесь говорится; воля настолько свободна по своей природе, что она не может быть вынуждаемой. А ведь мы эмпирически рассуждаем совершенно иначе! Декарт же опять пользуется тавтологией: или воля есть, и тогда это воля, а не что-нибудь другое, или ее нет, и ее не может быть "больше или меньше. Более того, есть два сорта мысли, которые различены в душе. Одни являются ее сознательными действиями или волеизъявлениями (а не обязательно актами), а другие — страстями (если брать «страсти» в самом широком смысле слова, включая сюда всякого рода перцепции, которые тоже — страсть и обязательно являются в другом разрезе актами, а не просто действиями).

Первые, т.е. волеизъявления и действия, находятся вполне во власти души и не могут быть изменены, кроме как косвенно, телом. Вторые же, т^е. ст]застн, полностью зависят от действий (в смысле актов), которыми

они произведены, и могут лишь косвенно меняться душой. Пока это звучит непонятно, и неясно, к чему я веду. Но я веду к простой вещи. Декарт различил два вида мыслей: мысли-действия и мысли-страсти. Мысли-страсти, понятно, являются смешением души и тела и поэтому они «конфузны». непроницаемы, не обладают ясностью и отчетливостью. Само их соединение затемняет и то, и другое: затемнены и мысль, и тело. Но Декарт именно в этой ситуации и пользуется различием тела и души. Здесь мы и приблизились к пониманию того, что такое страсть и почему она связана с тем, что я называл неподвижными (но актуальными) звездами или фиксированными точками интенсивности.

На уровне декартовского рассуждения о различии тела и души последнее выглядит так: есть два принципа — один принцип, что никакое тело не мыслит, и другой, что то, что мыслит, мыслит целиком и, следовательно, нет никаких «полудуш», как нет и «растительной уши» «действующей души» и т.п. Но если никакое тело не мыслит, а мыслит только душа и целиком, то, значит, то, что есть в душе, — произведено душой (мышлением сознанием). И дальше Декарт задает такой вопрос: тело или предмет внешних чувств явно произвели страсть, но ведь точно так же кажется, что и мысли произведены предметами? Вспомним, что теория врожденных идей строится на том, что натуральное видимое

содержание предмета не является источником мысли. Я все время показывал, что в мысли всегда есть амплифицированная сторона, примыкающее к мысли поле длительности, в котором происходит извлечение качеств и свойств предметов, и что вовсе не натуральные свойства и качества предметов являются источником мыслей. Декарт утверждает: мысли не похожи на предметы. Мысль о физическом явлении, например о магните, не произведена магнитом в смысле наблюдения и обобщения натуральных (локальных) свойств магнита. Мысль о магните рождается машиной законопорождаемой мысли. Мы о магните утверждаем то, что рождается этой машиной, а не то, что вытекает из натурально наблюдаемых свойств магнита, — вспомним абстракцию трансцендентального сознания. Так давайте будем пользоваться, рассуждает Декарт, различием души и тела и с этим вернемся к страстям, которые якобы произведе-

==325

ны телом или предметами. Ведь точно так же, как нам кажется, что мысль произведена действием предмета, может *казаться* и то, что страсти произведены телом. Значит, если мы разрушили иллюзию мысли, произведенной предметом, то теперь мы должны разрушить и эту иллюзию. Скажем, я люблю или ненавижу кого-то. То есть у этого кого-то есть качества, из-за которых я его ненавижу, или качества, из-за которых люблю. Это страсть. Она вызвана, следовательно... чем? Качествами предмета страсти? А Декарт вдруг говорит (это параграфы 10, 11 и 12, потом то же самое повторяется в 13-м, а самая законченная формулировка в параграфе 25-м; после это уже будет повторяться как само собой разумеющееся): «Перцепции, которые относятся только к душе (например, так называемые «дневные мечтания», воображения. — *М.М.*), не имеют никакой ближайшей причины, к которой их можно было бы отнести»¹.

Пока все это мистерия, и мне приходится сложным образом реконструировать аппарат, потому что Декарт-то все заранее понимал, двигаясь в изложении постепенно по параграфам трактата, мы же, бедные, не посвящены и поэтому все усложняем. Итак, возьмем — «нет ближайшей причины». Декарт этим говорит, что «страстью», скажем радостью, мы называем то, что не имеет причины и что вовсе не вызывается, в этом смысле, предметами. И только это, в строгом смысле, есть страсть. Только то, что «не имеет ближайших причин» в предметах. Ц дальнейшем, максимально близкой причиной, но очень странной, окажется у него движение «животных духов». Натяжение, «вздутие», с которым мы уже имели дело: «палка слепого» или «карандаш» — все это состояния натяжения или полевые состояния. Вот этот пункт я и хочу как раз связать с тем, что я назвал интенсивностями или фиксированными точками интенсивности, «неподвижными звездами», имея в виду какую-то «телесную» систему отсчета, переключающую нас во что-то другое, в какой-то другой режим и измерение, отличные от натурального и предметного мира.

Descartes. Oeuvres et Lettres, p. 707.

==326

Теперь дай Бог мне выдержать рассуждение, поскольку приходится двигаться не текстуально. Страсть — это эмотивное состояние. Безусловно. Какое-то произвольное эмотивное, сильное состояние. Я ненавижу. Или я люблю. Из декартовской классификации разновидностей мысленных состояний сюда еще нужно добавить явления, которые условно можно назвать «фикциями». Это такие состояния, которые не являются продуктом действия нервов, поскольку нервы в этот момент не раздражены никаким внешним предметом; допустим, что в воображении или мечтах я смотрю на облака и вижу в них формы животных, верблюда, человека и т.д. Декарт называет эти состояния своего рода «теньями»

или «живописаниями» (в смысле мысленной живописи). Такие живописные картины по силе, по интенсивности, конечно, слабее того, что вызвано непосредственным присутствием объекта или оригинала, действующего на наши нервы и передаваемого затем этими нервами в виде образов. Но тем не менее, даже будучи только воображенными, они могут быть настоящими страстями, как и те, что от нервов (т.е. вызванные раздражением нервов). Эти «тени» и «картины» воспринимаются душой так же, как объекты внешних чувств. И теперь, введя это, я скажу следующее: эти состояния есть, по Декарту, как бы чистые избыточности. Помните, говоря о фиксированных точках интенсивности, я брал такие состояния мысли, которые не объяснимы никакими качествами предметов, никакой утилитарной пользой; они не могут быть поняты нами прагматически или целесообразно и являются, по отношению к процессу жизни, избыточными. Как избыточны и некоторые специфически человеческие состояния; интенсивность их избыточна по сравнению с их предметом или какой-либо целесообразностью, пользой и т.п. Но именно их интенсивность и обеспечивает режим упорядоченной сознательной жизни. Без нее не было бы этой упорядоченности. Так вот, эти интенсивности я брал на уровне познания, а теперь беру на уровне страстей, как их берет сам Декарт. Страсти и есть, по сути дела, сами эти интенсивности или избыточности в чистом виде. Скажем, интенсивным или интенсифицирующим было прилегающее к состоянию поле. Ко мне прилегает поле врожденных идей, и в силу этого я могу

==327

что-то помыслить истинно. А тут как бы интенсивности или избыточности в чистом виде, и притом еще вызванные, как скажет Декарт, «произвольным» или «случайным» движением «духов», «самодвижением духов». То есть не движением, которое было бы вызвано какой-то локализуемой причиной, а чем-то вроде флуктуации духов. Состояния, называемые «страстями» или сейчас называемые мною «избыточностями», и вызваны этими движениями. Теперь я хочу сказать, в чем эта избыточность состоит. И почему вообще я обращал внимание на само явление избыточности, как и на то, что, скажем, для радости нет ближайшей причины.

Действительно, вдумаясь: что такое радость? Есть ли причина для нее? Или есть ли причина для любви? Я утверждаю, вслед за Декартом, что нет причины для радости, как нет причины и для любви. Радость есть, а причины нет. В том смысле, что мы в принципе не можем приписать причинность свойствам какого-то объекта, которому мы радуемся, хотя бы потому, что один радуется, а другой не радуется. Один любит, а другой не любит. Скажем, передо мной в аудитории сидит человек. Кто-то его любит, а кто-то не любит. Или кому-то он безразличен. Перевернем эту мысль. Разве причина состояния любви у того, кто любит, вызвана чем-то свойственным ему в общем смысле слова (т.е. чем-то разделяемым и вами, и кем-то еще третьим, и десятым — короче, любым внешним наблюдателем)? Но тогда почему же другой не любит или безразличен? Почему одни вещи радуют одних, а других не радуют? Более того — ив этом заключено самое главное, — в основаниях нашей сознательной жизни заложена одна вещь, которую я назвал бы «поэзисом» или «пафосом». Это своего рода, как немцы говорят, *Klang* — чувственный тон, или если вместо звуковой метафоры воспользоваться зрительной и двигательной метафорой, то можно сказать — «пластика». И то, и другое — чувственно бьющаяся ткань возвышенного, совершенно избыточного по отношению к содержанию предмета, да и к текущей, практической жизни, но ткань совершенно конкретная, живая и индивидуализирующая все поле вокруг точки интенсивности. Ну, любишь ты прекрасную Елену и ради нее развязал Троянскую войну. Да кто такая Елена? Что в имени тебе ее? Не может быть, чтобы она как женщи-

==328

на была причиной, потому что таких женщин — миллион, и с таким же успехом можно было бы любить другую из миллиона. Из-за чего стулья ломают, почему? Неужели все так же случайно, как случайно, например, форма носа Клеопатры? Или почему один, например, болеет «мировой скорбью» или просто печалью, а другой и в ус не дует, безмятежно счастлив? Не может быть, чтобы предметы печали были виноваты в печали, а женщины — в войне! Но почему-то эти состояния есть, страсти кипят, ими томятся. Да потому, что это — миры: «мир Елены Прекрасной» или «мир скорби». Всепронизывающий тон **их** выделяет, как свет звезды высокой, и делает индивидами. Хотя, если перефразировать Витгенштейна, ничто из предметного состава «мира» не говорит (и не ведет к этому) о том, что его видит

звезда.

Итак, страстью Декарт называет такие избыточные явления, которые есть путь и способ становления и исполнения человеческого существа, а не просто ^естественные любовь, ненависть, гнев и т.д. Фактически я уже сказал, что бытие есть форма всякого собранного субъекта. И теперь повторяю, что человек как страсть или как состоящий из страстей есть как ее малый гораздо большей бесконечности. Он не может всего охватить в экстенсии, не будучи богом. Но и в малом может присутствовать вся интенсивная природа бесконечности. А какова она? Ну, в любви она проста! В действительности, любя, мы, в отношении к предметам, впервые создаем и впоследствии воспроизводим — нашу способность любить, само это чувство. В страсти, которая предметом вовсе не объяснима и не вызвана (хотя в нашем эмпирическом сознании она и относится к нему, и замкнута на него), воспроизводится бесконечность той ценности, того, скажем условно, человеческого «качества» или «измерения», которое для человека значимо как нечто, неотъемлемое от него, от его человеческого облика.

Как видите, говорит Декарт, хотя от нервов к нам и приходит нечто более живое и сильное, чем все эти образы, тени, картины, фикции (а любовь есть «фикция», роман есть «фикция», произведение искусства есть «фикция», живопись есть «фикция», ненависть есть «фикция»), но на деле они могут быть такими же, если

==329

не более сильными и живыми. Я думаю, теперь понятно, в каком смысле их чистая избыточность или интенсивность, предметом не вызываемые, создаются, по Декарту, произвольным движением «духов», «животных духов». Действительно, что значит — произвольным движением «животных духов»? Это значит, что мы не можем их произвольно вызвать. Вот опять великая тень того, как Декарт вообще все понимал на этом белом свете, в том числе и мысль, страсть, чувство и т.д. Мы не можем произвольно вызывать то, что самое ценное для нас. А именно — *состояние* вот этого пафоса, или «поэтического», чувственного, возвышенного тона, «звука» или «пластики», совершенно излишнего по отношению к натуральным явлениям и в то же время отличающего человека, выделяющего его, образующего измерения его мира. И именно это, самое значительное для нас, мы не можем вызывать произвольным усилием. Сцепится в нас «движение духов», т.е. состояние, — и это будет. А если нет — не будет. Но мы не можем теперь привлекать к анализу происхождения страстей, раз мы уже, вместе с рассудочным источником, отвергли то, что вызывается данностью предметов, — факты нашей физической чувственности, «интересы» тела.

Представляете, каков ход мысли? Для анализа наших страстей, желаний не нужно привлекать телесные явления, т.е., к примеру, аппетиты моего желудка, пола. Все это не имеет отношения к страстям. К страстям имеет большее отношение все то, что не вызвано нервами, и все то, что в некоторых случаях является слабой копией отсутствующего оригинала — бледным «живописанием».

Поэтому и в вопросе об овладении страстями или, вообще, об их отношении к действительности имеет значение динамика самих точек интенсивностей и путей их образования, а не внешне наблюдаемая физическая натура. Не случайно Декарт постоянно трактует страсти в контексте «фикций». Так же как не случайны у него сравнения с образами живописи и пр. Ибо он имеет в виду, что именно введение «фикций» в натуральный поток наших чувств или явлений внешнего мира и организует впервые его таким образом, что мы начинаем видеть и чувствовать то, что без них мы не могли бы видеть и чувствовать. Например, мож-

[К оглавлению](#)

==330

но со всеядной и безразличной любознательностью наблюдать что-то и ничего не увидеть, но стоит ввести в дело живую точку, например «фикцию» сказки или романа, как вдруг могут завязаться связи, и что-то само придет в движение или сработает произвольная память. Такой взгляд естественен, ибо мы знаем, что, по Декарту, страсти являются своего рода переключателями и в роли «фикций», не объяснимых и не исчерпываемых своими оригиналами в мире, могут держаться лишь состояниями или натяжениями «животных духов».

И здесь у Декарта начинается совершенно фантастическое рассуждение. Прежде всего он вводит следующее очень интересное утверждение. У нас есть «фикции» — я вижу, скажем, слона в облаках. Но слона-то нет, и в этом смысле это — заблуждение. Так вот, говорит Декарт, то, что является ошибкой или заблуждением относительно перцепций внешних объектов или того, что происходит в частях нашего тела (например, я могу вымечтать боль, т.е. вообразить себе боль другого человека настолько, что я как бы ощущаю эту боль, отождествляюсь с ней), не является заблуждением относительно страсти. И таким образом, появляется аксиома: восприятия, ощущения и т.д. могут быть ложными, но ложных страстей не бывает, как страсти они — истинны (параграфы 8 и 26). И Декарт развивает эту аксиому: мы знаем, что произвольное держится, собственно говоря, не на предметах страсти, а на сцеплениях или натяжениях «животных духов» в нас. Последние мы не можем возбудить произвольно, поскольку если бы, например, любовь к предмету вытекала из качеств предмета, то ее можно было бы получить мыслью о предмете. То есть оценить предмет, какой он хороший и милый, — и любить его. Но нет — не заплясали «животные духи», и ни черта не получится. А если получится, если «животные духи» сцепились на «фикциях», в моем воображении, в моей чувствительности и я чувствую чужую боль, то это, конечно, ошибка по отношению к рассмотрению расположения моих органов, но как страсть — она истинна. Не бывает ложных страстей. Если под «страстями» понимать дело, а не просто употреблять слова. И Декарт заключает (параграф 28); эти явления настолько

==331

близки и внутренни по отношению к нашей душе, что невозможно, чтобы она их испытывала и чтобы они при этом поистине не были таковыми, какими она их испытывает. Этот принцип Декарта мы уже встречали на уровне тавтологий понимания и существования в применении к познанию (если я сознаю боль, то в качестве явления сознания она, несомненно, существует и не зависит от того, больно на самом деле мне или не больно). А теперь рожки этого принципа снова проглядывают, но уже в применении к страстям — страстей ложных не бывает. Повторяю, даже если мы спим, то и во сне или в

мечтах нельзя почувствовать себя печальным и взволнованным какой-нибудь страстью так, чтобы не было при этом истинно то, что душа испытывает или имеет эту страсть, И все, точка.

Но тогда как можно общаться с другими как с сознательными и тоже имеющими «истины» в определенном выше смысле? Как я узнаю другое Я? В животном, например, я не могу, как я уже говорил, полагать состояния мысли. «Другие», говорит Декарт, — это как бы два конца карандаша у меня и у вас, — в той мере, в какой мы понимаем то, о чем говорим. Мы в таком случае как бы в одном состоянии. Мы связаны этим напряженным полем, индивидуализированной образной тканью, которая захватывает оба конца карандаша: движение здесь, движение там — и нет проблемы другого Я. Это *одно* состояние, которое не зависит от пространства и времени и от граничных разделений внутри себя. Следовательно, в каком-то смысле первичным является именно это состояние, и только на фоне его мы можем индивидуализировать и выделять какое-то многообразие субъектов. Знают ли слепые цвета? Это подпроблема нашей способности сознавать чужое сознание. Даже если мы предположим, что у слепого есть какие-то ощущения, похожие на наше ощущение цвета, то он все равно не знал бы, что они похожи на наше. И уж тем более те «идеи», которые у него есть, не должны называться «идеями» цветов, потому что он не знает, каковы наши. Состояние, иллюстрируемое движениями в карандаше, первично по отношению к любому последующему различению, т.е., например, знанию слепым, каковы у вас цвета. Если бы он видел их, то знал бы, но не потому, что он думал

==332

бы о нас, а потому, что он знал *бы а видел цвета*. А поскольку он не знает, то нет и проблемы, тут нечего и обсуждать. Нет этого состояния. И тогда не возникает и сознание цвета или «идея» цвета.

Какова же динамика страстей? Страсти в нас — это мы сами. Страсти мы не можем вызвать усилием воли. И в то же время страсти избыточны, являются «фикциями», и это есть истина страстей. Мы не можем вызвать состояние страсти произвольно, а находясь в нем, мы можем лишь ждать, когда оно пройдет, если мешает чему-то другому, или растворять страсть. Прямо получить мысль нельзя. Надо организовать — и тогда что-то случится. Надо как бы индуцировать впереди себя ту мысль, которую мы не можем иметь хотением. Нельзя захотеть сузить или расширить зрачок — и этим сузить его или расширить. Но можно перенести взгляд на дальний предмет — и зрачок расширится. В параграфе 45 Декарт переводит этот же ход мысли на язык анализа страстей. Например, у нас есть страх, пишет он. Он замкнут на какие-то предметы, но избыточен по отношению к ним. Вся проблема страстей состоит в том, чтобы не пытаться силой воли разрешить предмет, вызывающий страсть, а думать и работать с другими предметами, и тогда переключение энергий на них переключит и сцепления (страсть ведь содержит всегда «большее», чем предмет или случай!). Другой очаг сил или напряжений как бы отсасывает на себя напряжение, «вздутие», и мы выскакиваем из страстей, создавая новое зацепление и разрывая прежнее. В отношении к некоторым людям нельзя, например, ставить прямую задачу сделать их людьми. Почему? Просто потому, что они уже стали ими — как смогли. И могут лишь то, что могут. Вопрос лишь в том, как и на чем может образоваться *другая* возможность их самотождества (с соответствующим узнаванием себя, мира с самим собой, уважением к себе и т.д.) и другая сила. А фактически — *другие* способности, другие чувства, другие возможные мысли — короче, миры или формы жизни. То, на чем они образуются и что является их внутренним пространством рождения и временным горизонтом, — суть свободные, автономные создания, не стоящие ни в каком причинном ряду.

==333

Размышление пятнадцатое (и последнее)

Проблема страстей у Декарта, его психологическое учение вырисовались перед нами в контексте освобождения человека, и в этом контексте мне приходилось сопоставлять Декарта с Лейбницем и Спинозой. Пойдем дальше — к концу.

Именно то, что Декарт хранит в глубинах своей онтологии совершенно особое переживание длительности персоны и явления рождения в ней мысли, длительности, которую нужно держать, и тогда впереди тебя самого образуются свободные, но неизбежные состояния, именно то, что этот внутренний нерв всей философии Декарта одинаково проглядывает везде, через разные окошечки разных мыслей, по разному поводу и предмету, в том числе и в проблеме страстей, — именно это и приводит Декарта к формулировке того, что можно было бы назвать фактически одним из основных исторических законов (на этом я завершил прошлое размышление).

Речь идет о конечности всяких порождающих форм. Это все то, что я говорил о порождающих сцеплениях и вновь-зацеплениях, о том, что прямое приложение волевого или рассудочного действия к точке, в которой произошла конкреция психических сил (и исторических тоже, ибо то же самое применимо и к структуре истории, а не только индивидуальной души), не позволяет ничего сделать, не позволяет двинуться вперед. В познании мы ведь уже сталкивались с необходимостью размыкания (а не просто прогрессии, произвольного прибавления к себе из будущего) исторических форм. Помните, геометрический артефакт у Декарта со своим морфогенетическим полем? Жизнь

==334

(а у Декарта всегда речь идет о живом знании!) защищает себя. И морфогенетическое поле может вполне оказываться антигенным — по отношению к тому «другому», что в данный момент непосильно и поэтому разрушительно. Это и означает конечность форм. Речь поэтому и должна идти прежде всего о создании рядом какой-то другой точки приложения сил. Переток сил на эту точку, может быть, расцепит конкрецию предшествующей точки, и мы двинемся вперед.

Здесь очень интересно отношение Декарта к тому, что складывается стихийно, в потоке или что древние называли «зависимыми происхождениями», «потоком естественной необходимости». Оно (это отношение) выдерживается Декартом прежде всего на уровне метода научного мышления вопреки всему, производимому потоком. Это «машина мысли», которая, сложившись, потом и порождает путем самовоспроизводящегося упорядочивания именно законорожденные мысли, исключая «бастардов», интерференции и т.д. и т.п. Примерно так, как если бы вы построили такой чувственно-материальный инструмент, который был бы «идеален» в том смысле, что порождал бы только правильные гармонии, но — именно он сам, а не вы. Но вы в нем установились — и вибрации его «тона» (или «пластики», если взять другую метафору) производят гармонии, внутри которых связывается и открывается только то, что допустимо и возможно по собственным законам мысли. Но это и созидание, если вы следуете законам. В восточном учении о «стрельбе из лука», например, в такой «инструмент» превращены состояния самого человека. «Сартори» — это состояние, которое не конструируется умственно и аналитически, а как бы стрела, выпущенная человеком, которая точно летит в цель. Она летит, а не я двигаю ее к цели своей шаговой мыслью. Но нужно «установиться» в этом, чтобы потом работало само, «летело». Но для чего-то другого нужно будет уже другое «установление», другая

форма.

Так и в «Страстях» Декарт сначала на уровне чистой, как бы «физической» физиологии показывает такие же сращения, поддерживаемые и закрепляемые «животными духами», а потом говорит о переключениях. Например, тот же глаз — сократить его зрачок пря-

==335

мо нельзя, а можно только глядя вдаль. Найди такой предмет для глаза, если хочешь сократить зрачок. И в страстях, говорит Декарт, то же самое. Вы печальны? Ну, с печалью так вы не справитесь. Она — как сокращение зрачка. Если хотите перестать быть печальными, найдите другой объект, переключите на него свое внимание, и что-то произойдет.

Но здесь необходимо одно предупреждение. Великолепие декартовского изложения и в письмах, и в трактате «О страстях» обладает одним свойством — у меня все время ощущение, что вообще существует что-то, вроде блестящей поверхности мысли, как будто какие-то драгоценные камни, особенно темные, у которых — блеск и в то же время какая-то непроницаемость, они как бы не имеют глубины, взгляд соскальзывает с них. Это свойство блестящей поверхности есть и в мысли Декарта. Конечно, некоторые поверхности бывают более блестящими. Скажем, афоризмы Шопенгауэра могут показаться красивее, чем мысль Декарта в трактате «О страстях», которая очень экономна, заземлена и имеет тон дружеской беседы, а не производства эффектов, раз уж в данной культуре принято производить афоризмы и ожидаются эффекты. В культуре Шопенгауэра это принято, и от художника (в широком смысле этого слова) ожидается, что он будет ослеплять собой. Один это удачно делает, а другой менее удачно. Но за блестящей поверхностью мысли есть что-то, что иррадирует блеск. Он рождается очень странным образом. Я приведу такой пример. Можно сказать так: существует знание в смысле знания чего-то, и оно же — когда мы еще и мыслим знаемое. Например, люди всегда знали, что душа не имеет частей, но они этого не мыслили. А Декарт и знает, и мыслит. Умные люди понимали, что душа не имеет частей: нечто нематериальное, духовное и т.д. не может иметь частей, мы не можем наглядно представить себе их соприкосновение. Будем считать это блестящей поверхностью мысли. Но редко кто помыслил свое собственное знание. Потому что если помыслить, \ а Декарт его мыслит, то оказывается, что нельзя допустить, чтобы существовала какая-то «растительная душа», «сенситивная душа», и что есть еще «разумная душа». Почему? Потому что душа не имеет частей. Де-

==336

карт мыслит и поэтому считает, что не может быть сенситивной души. В точке чувственности, если мы обнаружили то, что мы с полным правом называем «душой», то, уж простите, помыслить ее можно лишь как свет, сразу охватывающий все. Душа! Поэтому люди и говорили, что душа не может иметь частей, поскольку она не имеет протяжения, и это отвлеченная (блестящая!) истина, но они ее не мыслили. А Декарт мыслит, и поэтому правило нечастичности души, т.е. в том числе что она не состоит в свою очередь из «душ», у него вдруг получает действительное приложение, действительно позволяет ему идти вперед. И сейчас мы увидим, куда он приходит с тем фактом, что он мыслит то, что знает и говорит, а не просто знает и говорит. Но пока я хочу снова сказать, что за блестящей поверхностью нас должно интересовать то, что рождает блеск этого таинственно мерцающего агата мысли, каким представляется трактат «О страстях». И еще одно мы должны помнить. У меня не случайно промелькнуло слово «культура». Мы должны помнить, что трактат «О страстях» имеет адресата. Он

написан другу. Движение пера повиновалось диктату любви и дружбы, привязанности к конкретному лицу, к принцессе Элизабет. Он писал не потому, следовательно, что его писание ожидалось или так было принято (как если бы Декарту, имевшему интересные мысли, сказали: это же интересно, важно для культуры — пиши, производи культурные ценности). Декарту повезло, тогда еще не было культуры, была только цивилизация, которая позволяла ему добиваться независимого досуга и покоя души и иметь их. И если уж писать, то повинуюсь диктату дружбы или светского общения. Отсюда — тон рассказа другу о том, как обстоят дела вообще. А как обстоят дела? — Вглядимся в трактат.

Сначала взглянем в адресата, как в то, что изнутри образует структуру трактата и мысли в нем. Декарт привязан к принцессе, и, кроме того, долг дворянина — помочь ей, представителю злосчастливого королевского дома. Он замечает мимоходом, что на самом деле она переживает не столько свои собственные несчастья, сколько несчастья своей семьи и своих родных. Кстати, переживать несчастье и беды близких как свои — это, по Декарту, высшее «аффексьон», вы-

==337

сший вид привязанности и любви. И в том, что он ей советует, мы и встречаем тот исторический «закон» в кавычках (ибо, ради Бога, не думайте, что я действительно, вслед за Декартом, формулирую «законы»; он избегал таких велеречивых слов), которым выражается конечность всяких форм. Я говорю о «законе», просто поясняя этим общность структурных проблем, касаются ли они нашей психологической жизни или жизни исторической. Собственно, поэтому я и сказал, что если стал человеком, как стал, то уже не станешь другим, если не развяжешь сам способ становления человека. Нельзя было, например, немцу 30-х годов сказать, что, мол, перестаньте быть тем, что вы есть, прямо. Поскольку эти люди жили именно в той форме, в какой они стали людьми.

В «Страстях» такого рода поучения Декарт называет смешными. Я позволю себе прочитать вам одну страницу. Начинается очень просто — с причины болезни. Он пишет о том, что часто тот факт, что мы думаем о предметах печальных, упираемся в них лучом внимания и не отвлекаемся, вызывает в нас определенные изменения крови, определенного рода движения «животных духов» и т.д., которые закрепляются, и мы можем заболеть от печальных мыслей и физически. И в этой связи он пишет так, говорит очень просто, в спокойном тоне, адресованном даме, к которой он привязан: «Самая обычная причина медленной лихорадки есть печаль. И упорство судьбы, которая преследует Ваш дом, доставляет Вам непрерывно сюжеты для раздражения, которые настолько известны всем вокруг, что даже не нужно быть особенно умным и прибегать к сравнениям, чтобы понять, что основная причина Вашего нездоровья состоит в этих несчастьях. И я боюсь, что Вам нельзя будет от всего этого избавиться; разве только одной силой Вашей доблести (в тексте непереводаемое «*vertu*». — М.М.) Вы смогли бы сделать свою душу довольной вопреки несчастьям фортуны. Я знаю, что было бы неблагоразумно уговаривать кого-нибудь быть веселым, когда ежедневно судьба преподносит ему все новые неудовольствия, и я вовсе не принадлежу к тем жестоким философам, которые хотели бы, чтобы их мудрость была бесчувственной. Но я знаю, что Ваше высочество не столько затронуту тем, что касается его лично, сколько

==338

*, тем, что касается интересов дома и лиц, к которым Ваше высочество привязано, и это я считаю доблестью, самой достойной из всех. Мне кажется, что разница, которая есть между великими душами

и низкими или вульгарными, состоит главным образом в том, что вульгарные души позволяют себе отдаваться своим страстям и могут быть счастливы или несчастны лишь в зависимости от того, приятны или неприятны те вещи, которые с ними случаются, тогда как другие обладают столь сильным и мощным размышлением, что, имея при этом страсти и, может быть, часто даже более сильные, чем обычный человек, их разум всегда остается хозяином и заставляет служить себе в том числе и огорчения, обращая их работу на пользу совершенного счастья в жизни. Ибо, с одной стороны, считая себя бессмертными и способными на получение высших удовлетворений, и, с другой стороны, зная, что соединены со смертным и хрупким телом, которое подвержено множеству всяких нездоровий и неминуемо погибнет, они делают *хорошо* (подчеркнуто мной. — М.М.) все то, что в их власти, чтобы расположить судьбу в этой жизни, но при этом они так мало ценят ее по сравнению с вечностью, что рассматривают события в ней не иначе, как если бы мы смотрели на них, как смотрят комедии. Подобно тому как печальные и жалобные истории, которые мы видим в театре, развлекают нас, как и веселые, хотя и исторгают слезы из наших глаз, так и великие души, о которых я говорю, имеют удовлетворение в самих себе от всех вещей, которые с ними случаются, в том числе и от самых неприятных и невыносимых. Например, чувствуя в своем теле страдание, они могут терпеливо выносить его, и это испытание собственной силы им приятно; или, видя своих друзей в большой беде, они сострадают их несчастью и делают все возможное, чтобы помочь им в этом, и не боятся даже подставить себя смерти, если это понадобится. Поскольку проявление сознания того, что они исполняют свой долг и совершают похвальное и добродетельное действие, доставляет им счастье большее, чем та печаль, которую приносит сострадание. И наконец, так же как великие удачи судьбы никогда их не опьяняют и не делают более наглыми, точно так же великие несчастья не могут их ни повергнуть наземь, ни сделать настолько печальными, чтобы тело, с которым

==339

они соединены, стало от этого больным» *. И Декарт заключает: «Я боюсь, что этот стиль может показаться сметным, если бы я писал так кому-нибудь другому, но поскольку Ваше высочество так благородно и возвышенно душой, то... счастье оно найдет в своих собственных достоинствах... и простит меня...»

Это поразительная вещь в Декарте. Она, мне кажется, испытывается любым человеком в той мере, в какой человек именно так относится к своим страстям. В смысле излечения они неотменимы — не только мои страсти, но и несчастья. Я не могу ладошкой от них отстраниться. Но есть одно испытание, проходящее нитью через всё, — это испытание того особого состояния, в котором мы находимся, когда страдаем. Я имею в виду способность испытания страдания в его *полноте*, в одном-единственном числе, одном экземпляре (как смерть — одна), не растаскиваемом на множество отдельных страданий, пробегаемых истерикой нашей слепой проективной надежды, для которой страдание — незаслуженная случайность, а будущее — дурная бесконечность, несущая нам самих же себя, неизменных, таких, как сейчас, но живых и счастливых. Эта полнота — очевидное состояние. Все его переживали, и я бы сказал, что это состояние особой какой-то прозрачности и почти что звонкой ясности, которую приобретают события, вещи, лица и суть дела и судьбы в момент высокого, *одного* страдания. Когда мир выступает прозрачно и четко — как *невозможная* возможность и «схождения всего как надо». И очевидно, это одна из самых больших человеческих радостей. Ибо ты сам здесь — в точке, где «все сойдется». Так это понимает Декарт, и, очевидно, так понимаем и мы. Только часто, зная это, мы не мыслим это. И я не случайно с этого начал.

Конечно, это состояние не поддается описанию. Поэтому я и говорю о нем в тоне письма к другу, а не в тоне последующей культурной роковой фигуры, скажем, больного художника начала XX века, когда болезнь как таковая и страдание культивируются. Не об этом речь. Это культурная фигура. Когда Декарт говорит о радости великого страдания, то он не имеет в виду, что нужно страдать для того, чтобы была ясность

[К оглавлению](#)

[==340](#)

и чтобы мы знали, что нужно быть больным, хромым, косым, уродливым. Для Декарта это было бы культурным цирком, знаками, какими авгуры друг друга узнают. В культуре так ожидается, а Декарт против этого. Он не хочет сидеть в культурной нише, которая как бы специально предназначена для того, чтобы он ее занял, и в которой было бы уже все расписано: как выглядит гений, какая мысль интересная, а какая неинтересная, чем нужно заниматься, и что нужно производить, и как нужно страдать, — короче, как пчелке, сидеть в улье и, так сказать, выделять «культурные ценности».

В этой связи я хотел бы сказать следующее, что, видимо, покажется странным и, может быть, даже своего рода богохульством, но я прошу правильно меня понять. В символе «распятия» есть один оттенок, который в понимании людей набожных и церковно-религиозных исчезает, потому что культ и почитание не позволяют это увидеть, а для философа (а я философ, а не теолог) эта мысль может открываться. Символ «креста» ведь есть одновременно, кроме всего прочего, ирония, Христос был распят еще и на образе самого себя. То есть на том, как Его представляли себе окружающие, чего они ожидали от него и чего требовали. А требовали они исцелений, чудес, спасения нации. Они наделили Его собственными ожиданиями и ужасно обиделись, когда Он вышел за эти рамки. Заперев Его в них, они и распяли Его на собственном образе. А если человек подумал что-нибудь другое, чем думал до этого? Или пережил что-то и решил поступить иначе? Да нет, не выходи из образа. Полили тебя драгоценнейшим благовонием, как же ты можешь позволить, ты же «Христос», ты же бедных должен спасать и лечить, а тратишь драгоценное масло. Но живое, очевидно, тем и отличается от мертвого, что оно всегда может быть иным. То есть выскакать из образа, слезать с креста. Поэтому крест есть ироническое напоминание нам о том, что не надо загонять людей в образ, поскольку этот образ в наших головах и способен убивать. Но бывают такие культуры или такие эпохи, когда больше всего любят именно мертвых, потому что они уже не могут выйти из своего образа и говорят лишь то, что говорим мы.

Декарт рассуждает о том, что нужно делать переключения. Печали — печальями, но можно их претво-

[==341](#)

рять и в радость, которая есть высшая ценность и только в страдании, в опечаленном сердце возможна, но страдание не должно повредить телу, потому что дурные физические состояния, ассоциированные с дурными мыслями, могут закрепиться, и потом вы можете иметь радостные мысли, а тело будет больным. Поэтому важно снять фиксации с объектов, для Декарта то, что и называет абсолютным владением страстями. есть не отсутствие страстей. Владеть страстями *значит* извлекать из них то что, во-первых, может быть только в страстях (а не в разуме или рассудке) и, во-вторых, что может появиться, если мы *пройдем опыт*, Имеет значение не страсть сама по себе; а пройденный опыт, познание того, что уже есть в душе; здесь . тоже проглядывает фундамент философии Декарта.

На уровне страстей его можно определить следующим образом, фундамент, как мы помним, — это подвес, подвешенность в интервале двух шагов, отсчитывающая «часы» уже сделавшегося, где

возникает эмпирическое априори или метафизическое апостериори, *форма* мира. И на уровне страстей то же самое. Декарт как бы спрашивает; разве надо избавляться от страстей? Да нет, избавляться нужно от глупости. А страсти надо переживать. Даже самые сильные, которые нас конвульсивно сотрясают и не позволяют, подобно пляске св. Витта, вырваться из последовательности клеточек поля сцепления. Но что значит разрешаться в страстях? Как разрешаются от бремени, от родовых мук. Почему, собственно говоря, так? А очень просто. Нас, же *вообще*. Вспомним «великое безразличие» в нас и в Боге, когда ни мы неопределены, ни Бог неопределен до некоторого «*после*». Хотя эмпирически мы, разумеется, наделены мнением и сомнением и в мире наблюдаемы. Но нас нет «*до*», и нас нет без страсти. Но такой страсти, какую мы действительно проходим, следуя движению, собирающему точки пространства и времени, безразличные без нее. *Мы есть*—после; именно страсти заполняют особым образом придерванный и дрящущий зазор «*до*», из которого появляется наше «*я*» в своих наблюдаемых «*качествах*» и «*свойствах*». И мы знаем, находимся, следовательно, в реальности, в области истинного или ложного, а не в области лишь возможного или сло-

==342

весного. Но это значит, что сверхчувственный сдвиг в этот зазор есть волнение, приподнятость, особый чувственный жар внимания и принятия уникальной (никому другому не видимой) очевидности, имеющей особую чувственную ткань («*новое и большее чувство*», говоря словами Галилея). И новые творения из пустоты этого нашего «*до*» могут быть только записью силы этого сдвига. Странно.

Но мы уже рассматривали раньше, в чем состоит бесконечность (т.е. не специальная органичность) переживания, например, красоты цветка. В том, что я могу ее определенно переживать, разрешая свое, волнуемое и околдовывающее меня впечатление, и самопознанием до-определяя восприятие цветка. Ибо само по себе оно такое же, как другие цветки и восприятия: этот же объект — цветок — отражен в миллионах других зрачков в мире. Поэтому, если во внешнем сопоставлении брать предмет (скажем, толчок последнего ощущения) и отражение (рисунок, «*идею красоты*» и т.п.), то нет полной определенности последнего структурой предмета. Лишь вместе с «*сотворением себя*» мы получим полную определенность, вполне и уникально (единственно) определим отражение этого рода (поэтичность, красоту, волнуемую желанность и т.п., что открывает, конечно, бесконечность перед нами). Но это, по сути дела, и есть уже известный нам Декартов принцип копило, принцип того, что определится вместе с нами и на нас, — определится в особой «*чистой*», «*феноменальной*» материи, «*метафизической материи*», как я уже говорил, — с упакованными в ней утяжелениями: прежде имевшей место «*истории*», с памятью и т.д. В этом смысле Декарт мог бы, вслед за Леонардо да Винчи, сказать, что поэзия, шарм, красота, любовная страсть, печаль, радость, как и «*война из-за Елены Прекрасной*», — все это «*вещи ума*», «*cosa mentale*» (Леонардо говорил это о живописи, и притом подчеркивал именно слово «*вещь*»). Новым поворотом декартовского принципа здесь является указание на необходимо страстный характер этого исторического элемента, на чувствительность элемента-стихии, квинтэссенции космического устройства.

Итак, нас нет без страсти, «*нет*» в метафизическом смысле, как я говорил. И мы без нее не знаем. Да и

==343

знать нечего, ибо до движения и предметы пусты (без «*качеств*») и мы пусты (без сил, без «*возможностей*»). Зная — не знаем. Или не зная — знаем.

Следовательно (я опять замыкаю), мы понимаем, почему у Декарта все оказывается в контексте освобождения. Освобождение означает — увидеть себя в мире, а это чудовищно трудно. Увидеть и жить в настоящем — это невозможно. А если случается, то это почти что богоподобно или богоравно. И теперь, выйдя на этот вираж снова, я выражу свою мысль так (чтобы двинуться дальше); как не может быть полиции мысли, а весь Декарт вопиет, т.е. вопиет — не то слово, потому что такого пафоса у него, слава Богу, не было (он считал это само собой разумеющимся, так же как для него само собой разумеющимся было быть умным, а не глупым. Само собой разумелся тот факт, что в голову могут приходить мысли и нечего приходить в безумный восторг от того, что подумал умную мысль, и «пробивать ее», требовать, раз она пришла тебе в голову, чтобы все остальные упали на колени и молились бы на тебя), так и не может быть полиции страстей (духовности), или души в этой роли. И здесь у Декарта появляется очень интересная и дерзкая тема, на уровне которой мы снова убеждаемся в разнице между тем, что значит знать и что значит мыслить знаемое.

В трактате «О страстях» Декарт подчеркивает, что не существует высших и низших частей души. А ведь мы полагаем и убеждены, что в человеке высшее борется с низшим. Что есть некая низшая природа человека: страсти, чувственность, аппетиты и пр., и есть еще высшая: дух, мысль, нравственность и т.д. А Декарт говорит, что если вы наделяете это последнее состояние внутренней субъективностью и думаете, что существует нечто нетелесное, то ведь все равно речь идет о телесном, только в вашем случае — это «грязное», непроявленное телесное. Ибо не существует никаких духоподобных и мыслеподобных состояний. А если либо тело, т.е. протяжение, либо —мысль, которая непротяженна.¹ Следовательно, душа не более духовна, чем материя «тяжёла» и живет динамическим сращением чувства сознания объекта с объектом, или совмещением гомогенных моментов времени. И это сращение нужно растянуть, тогда мы увидим мельчай-

==344

шие пружины и механизмы, «автоматы», которые мешает нам видеть наше зрение-калека. Ибо всякое зрение есть калекa по сравнению с физическими возможностями мира, считает Декарт. И поэтому, скажем, для него животные были более понятны в качестве автоматов, лишь имитирующих бытие, а бытие — это спонтанность и самодеятельность. Они имитируют его так же, как те куклы, говорит Декарт, которые мы встречаем в садах наших королей.

Вопреки эмпирическому, обыденному представлению, вопреки массовому христианству, никакой борьбы между низшим и высшим в человеке не существует. Нет борьбы человека со своими низменными инстинктами или низменными страстями. Не там борьба. Как нет Полиции мыслей так нет и полиции страстей. Сказать про страсти: «низшие» — это уже полиция. В параграфе 47 Декарт пишет: «В несовместимости движений, одновременно вызываемых в шишковидной железе телом посредством «духов» и душой при помощи воли, и заключается борьба между низшей частью души, называемой чувствующей, и высшей ее частью, разумной. Это та же самая борьба, которая бывает между естественными вожделениями и волей. Так как у нас только одна душа и части этой души ничем не отличаются друг от друга, то чувствующая часть является и разумной и все ее вожделения считаются желаниями». И дальше он замечает, что непонимание данной проблемы связано с тем, что обычно не умеют различать — что? Душу и тело. Не мыслят ясно одно в отличие от другого и не придерживаются этого различения. И вот теперь давайте пристальнее взглянем в эту мысль Декарта. Что нет борьбы между высшим и низшим в человеке. Тем более, что освобождение от страстей, например от чувства греха, означает одновременно и освобождение от какой-либо априорной моральной их оценки. Это самое главное здесь.

Декарт говорит: действительная борьба разыгрывается отнюдь не там, где ее обычно находят. Я люблю и переживаю, когда хочу. То есть, согласно классической формуле: дух дышит там, где захочет. Вот позиция Декарта. Почему? Попробую сформулировать два тезиса.

Во-первых, потому что в мире Декарта нет морали. Как нет ее и в мире Пруста или в мире Фурье — я называю моих любимых французов. Но, разумеется, не в

==345

том смысле, что нет добра и зла. Не это имеется в виду, ибо есть достоинство, честь, гордость, свобода и т.д. Все это моральные вещи. Нет морали в том смысле, что для Декарта существует лишь мир свободного испытания и борьбы; вот в нем окажись мужественным, честным и свободным. Пройди. Потому что до прохождения ничего нет и тебя самого нет. И никаким моральным диктатом нельзя вызвать к жизни кого бы то ни было в качестве свободного субъекта — носителя нравственности. Ничего не порождается моральной оценкой. «Будь честен!» Все это слова. И поэтому не случайно, кстати, Пруст, как и Декарт, не выносили то, что они называли «серьезными разговорами». Оба они понимали, что то, о чем стоит говорить, может случиться только в одиночестве. А так называемая дружба, связанная с высокими интеллектуальными разговорами — пустая трата времени. Там ничего не происходит в том смысле, что ты не поставлен на карту. Нужно заняться чем-то, в чем тебе никто не поможет и где ни с кем нельзя кооперироваться в усилиях.

И второй тезис, связанный с первым мир Декарта — *это*, конечно же, метафизический мир, указывающий на отсутствие полиции нравов или полиции страстей. Что действительно человеческое в нас лишь *метафизическое*. И поэтому он как бы говорит: да ну вас к Богу, с вашими восторгами и многозначительными минами по поводу разных обезьянств в человеке. Все эти духовные или одухотворяющие жесты, позы — все это обезьянство — без страстей, без того немногого, чем силен «мыслящий тростник», без движения в сознании, без сдвига, без чувственности и «живого представления». Уж лучше действительно животных смотреть в садах королей, чем на ваши многозначительные мины. Оставьте все ваши разговоры о борьбе между низшим и высшим. Все это глупости, если я даже не знаю, было ли хоть одно существо до меня (т.е. не из идей, не из филиации идей). Если бы у вас была страсть, то открылись бы глаза на точку интенсивности. А так — только плоть. И, между прочим, он именно так и обращался к одному из своих оппонентов: *Ma chair!* То есть — о плоть моя... порождающая глупость. Плоть как механизм глупости. Не плоть страстей порождает глупость, а то, как мы понимаем, интерпретируем. То, как запутали все непонима-

==346

нием себя. Ну что ты говоришь, повторяет Декарт. О мое тело! Ну что за вздор!

И теперь я хотел бы вернуться к тому, о чем предупреждал в самом начале и к чему снова вышел. Помните, я говорил вам, что есть какие-то вещи в биографии Декарта, в его высказываниях, которые кажутся просто красивыми фразами или причудами гения, а в действительности являются символами его духовной жизни. Например, я обращал внимание на путешествия Декарта. Что это за путешествия, о которых ничего не рассказывается? Ну конечно, это какой-то материальный символ, а не только кусок биографии, и учитывая к тому же, что Декарт вообще человек без биографии. То есть мы видим теперь, что за всеми подобными вещами проглядывает весь, так сказать, утонувший континент его мысли, и в том числе его пожелание принцессе Элизабет смотреть на все окружающее как на комедию. Оказывается, трактат «Страсти души» написан именно об этом; То есть и этот символ подкреплен всей жизнью Декарта.

Иначе говоря, если прошел испытание страстей, то органически целостным оказывается весь жизненный путь. Рассуждение Декарта о том, что нет борьбы между высшим и низшим, завершается выводом, что действительно человеческим в нас является метафизическое, а не умное, в смысле наших рассудочных способностей. Или той напичканности ими, которая пришла независимо от нашего собственного опыта и пути — от существующих культурных норм, стереотипов, правил или законов. Между тем опыт можно начать в любом месте и в любое время вне заранее заданной профессиональной, обрядово-исповедальной или культурной формы вообще. Мы люди в той мере, в какой продействовали и породили в нас что-то метафизические матрицы или ^матричные состояния и структуры. Например, по отношению к нашей мысли матричным состоянием является то, что Декарт называет врожденными идеями, — элементы виртуального интеллекта, как этот термин употребляли еще в средние века. Матрица — это нахождение себя, скажем, в восприятии цветка, когда оно впервые порождает в нас и понимание, и

==347

эстетическое переживание, т.е. качество моего способа видения мира. До этого его нет.

Следовательно, Декарт формулирует для нас правила опытной науки. Для него знание только опытное, хотя это и кажется на первый взгляд парадоксальным, поскольку метафизике тогда как бы не остается места. Но я ведь говорил, что *можно* воспринять и чего нельзя. Именно над этим бьется его мысль. И более того, метафизика не изображает, а конструирует, и не мир, а человека в мире. То есть утверждение о том, что есть какие-то особые состояния или особые объекты, обладающие в мире свойствами порядка, в отличие от обыденных предметов, это утверждение, взятое в качестве метафизического, означает только одно — что соотносительность с этим опытом и порождает в человеке качества, которые мы потом называем человеческими. Поскольку человек не рождается природой, постольку он рождается постоянно или должен рождаться постоянно и непрерывно в матрице тавтологий существования, и понимания, и вероятности. Например, я говорил; нечто *само себя называет*. Ведь если бы у нас не было силы, которую мы принимаем как факт и происхождение которой далее не исследуем, а именно Бога, то в мире не именовался бы никакой Бог. Это тавтология. Нечто само себя называет в мире, только потому что мы называем что-то Богом, что Бог продействовал в нас.

Есть некоторая среда в предметном языке невыразимых вещей, не фиксируемых самим же языком. Такие вещи не могут, будучи условием предметного языка описания, условием того, что мы вообще что-то можем описать, выразить, сами потом войти в состав содержания выраженного, не могут стать элементами предметного языка описания. Это как бы живая метафизика, которая нас просто породила и все. Это не какой-то особый мир рядом с действительным, который был бы столь же вещественен, и в котором были бы некие «святые» вещи, и мы могли бы тогда их увидеть. А не увидев, стали убиваться, возненавидев и себя, и мир, и Бога. Нет, в этом смысле, метафизика для Декарта, во-первых — конструктивное явление, а не описательное, не содержащее в себе предметных прямых утверждений. Я в прошлый раз говорил, что о Боге, согласно Декарту и любой философии, если она действительно филосо-

==348

фия, нельзя сказать, что Он существует. Можно сказать, что о Нем мыслят тройственно, — да. А сказать, что Бог существует, — нельзя. По тому, как мы построили наш язык, как он создавался и на каких условиях. Ибо ничего из Бога не может быть наглядным. Иначе мышление и язык сами себя разрушают и мы попадаем во власть иллюзий. Только, к сожалению, мы этого не замечаем и живем внутри и вместе с разрушенным языком. Философия же помогает понимать эту очевидность. И в этом смысле всякая действительная философия есть метафизика, и только метафизика. В старом, традиционном смысле этого слова.

И во-вторых, эта конструктивная, а не описательная или натуралистическая метафизика приводит к тому, что в нас есть или порождается как раз то, что держится не на наших природных механизмах, а на чем-то другом, и это другое на уровне интуиции мы называем человеческим. Будь то восприятие, мысль, любовь, доблесть, что угодно, будь то совесть — все это, конечно, метафизическое в нас. Но не в виде теории. Декарт ведь не говорит, что человек есть метафизик, в смысле — рассуждатель о метафизике. Нет. Метафизика может действовать только воплощениями, Наша плоть идет в дело.

Primo il corpo — в начале было тело, дееспособное, производящее истинные гармонии, ибо вне конечной, малой формы бесконечности исчезают.

Так как же все это выразить? Как передать такой ход мысли Декарта? Да и не просто, и не только мысли, а всю силу его темперамента и всей экзистенции? Я все время оказываюсь в каком-то состоянии внешней, словесной беспомощности перед этим. И лишь внутри, по ходу дела, у меня постоянно Вертится одна строка, пушкинская.

Ею я и попытаюсь выразить свое состояние и ею
же заключить: «О, гений чистой красоты!» Ибо что
еще можно сказать о Декарте?

Остановимся на этом: гений чистой красоты...

==349

БИБЛИОГРАФИЯ

Р. Декарт. Избранные произведения. М., 1950. Р. Декарт. Рассуждение о методе с приложениями: Диоптрика, Метеоры, Геометрия. М., 1953. Р. Декарт. Геометрия. М. — Л., 1938. Р. Декарт. Сочинения. Том первый. Казань, 1914. В.Ф. Асмус. Декарт. М., 1956.

В.ф. Асмус. Очерки истории диалектики в новой философии. М. — Л., 1929.

Б.Э. Быховский. Философия Декарта. М. — Л., 1940.

С.Ф. Васильев. К вопросу об историческом возникновении физики Декарта. Баку, 1929.

Г.Вилейтнер. История математики от Декарта до середины XIX столетия. М., 1960.

Я.А. Ляткер. Декарт. М., 1975.

Н.Н. Сретенский. Лейбниц и Декарт. Казань, 1915.

Г.Г. Ц е и т е н. История математики в XVI и XVII вв. М. —Л., 1938.

Ст. «Декарт» — «Философская энциклопедия», т.1. М., 1960.

Oeuvres de Descartes. Ed. Adam et Tannery. 13 vol. Paris, 1891-1912.

Descartes. Oeuvres et Lettres. Paris, Bibliotheque de Pléiade, 1953.

Descartes. Oeuvres philosophique, 1.1—III. Présentées par F. Alquié. Paris, 1963-1973.

Descartes. Correspondance (texte complet et trad.). Ed. Adam-Milhaud. Paris, PUF 8 vol.

Descartes. Discours de la méthode. Ed. E. Gilson. Paris, Vrin, 1962.

Descartes and his philosophy. Vol. 1. by G. Sebba. The University of Georgia, 1959.

G. S e b b a. Bibliographia cartesiana (1800-1960). The Hague, 1964.

==350

A-BailletLavièdeM. Descartes. Paris, 1691. Biot et Feuillet. Descartes. In: Biographic
univeiselle... Paris, 1852, Michaud, t. 10.

A l a i n. Descartes. In: Les passions et la sagesse. Paris, 1960.

F. Al q u i é. La découverte métaphysique de l'homme chez
Descartes. Paris, 1950.

L. J. B e c k. The method of Descartes. Oxford, 1952.

P.Boutroux. L'imagination et les mathématiques selon
Descartes.Paris.1900.

L-Brunschvicg. Descartes. Paris, 1937.

G.Buchdale. Metaphysics and the philosophy of science. The classical origins: Descartes to Kant. Cambridge,
1969.

Descartes. Cahiers de Royaumont. Paris, Ed. de Minuit, 1957.

E. G i l s o n. Descartes et la métaphysique scolastique.
Bruxelles, 1924.

H.Gouhier.La pensée métaphysique de Descartes.
Paris, 1962.

- O. Hamelin. Le syst6me de Descartes. Paris, Alcan, 1911.
- A. Koyr6 . Etudes galil6ennes. Paris, 1939.
- A. Koyr6 . Entretiens sur Descartes. Paris, 1962.
- G. Milhaud. Descartes savant. Paris, Alcan, 1921.
- J. R6e. Descartes. London, 1974. G.Rodis-Lewis. Descartes. Initiation i la philosophie.
Paris, Vrin. 1964.
- G.Rodis-Lewis.La morale de Descartes. Paris, PUP, 1962.
- J.-P. Sartre. Descartes. Paris, Traits, 1946. J.F. Scott. The scientific work of Rene Descartes. London, 1952.
- J.Vuillemin. Math6matique et m6taphysique chez
Descartes. Paris, 1938.
- J. Wahl. Du rele de l'id6e de l'instant dans la philosophie
de Descartes. Paris, 1920.
- A-Wollaston. Descartes. Discourse on method and
other writings. Harmondsworth, 1960.