

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Евгений Малышкин

**ДВЕ МЕТАФОРЫ  
ПАМЯТИ**

Издательский дом  
Санкт-Петербургского государственного университета  
2011

ББК 87.3 (0)  
М20

Рецензенты: канд. филос. наук, доц. *Е. В. Борисов* (Томский гос. ун-т)  
канд. филос. наук, доц. *Л. В. Цыпина* (С.-Петербург. гос. ун-т)

*Печатается по решению  
Ученого совета философского факультета  
С.-Петербургского государственного университета*

*Мальшикин Е. В.*  
**Две метафоры памяти.** — СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2011. — 246 с.  
ISBN 978-5-288-05263-7

В книге рассматриваются исторические формы развертывания двух метафор памяти: следа и проекта. Прослеживается их история в философских доктринах от античности до Нового времени, показывается связь вопросов о памяти и вопросов о бытии.

Адресована читателям, знающим толк в актуальной мысли и истории философии.

ББК 87.3 (0)

ISBN 978-5-288-05263-7

© Е. В. Мальшикин, 2011  
© Философский факультет, 2011  
© Издательство Санкт-Петербургского университета, 2011

## СОДЕРЖАНИЕ

Благодарности .....	5
---------------------	---

### Глава I. Основополагающие метафоры памяти: след и проект

Память как термин и как метафора .....	7
Сближение памяти, искусного произведения и размещения .....	19
Машины памяти .....	26
Вспоминание как разрыв: трагическое измерение памяти .....	30
Обращение с памятью: открытие Симонида .....	35
Места памяти .....	37
Платон: память как отпечаток .....	47
Аристотель: память как часть души .....	57

### Глава II. Забвение как начало памяти в «Исповеди» Августина Аврелия

Начало и опосредование .....	68
Что значит хорошо помнить? .....	73
Реестр памятуемого .....	79

### Глава III. Место памяти в структуре рациональной метафизики

Мышление, память и страх в метафизике Томаса Гоббса .....	101
<i>Энтелехия размышления: договоренность</i> .....	107
<i>Страх как достаточная причина воспоминания</i> .....	117
Рациональная память: след и дигитальность .....	126
<i>Жест как отыскание длительности</i> .....	126
<i>Новоевропейская метафизика: поиск свидетельства</i> .....	135
Конкурирующие формы памяти: благочестие и наука .....	138
<i>Идея бесконечности как наиболее ясная и отчетливая</i> .....	140
<i>Картезианская конструкция без каузального аргумента</i> .....	145
<i>Cogito ut recordo</i> .....	154
<i>Длительность и conservatum</i> .....	157

**Глава IV. Память как проект: *characteristica universalis*  
Лейбница и создание цифрового универсума**

Памятный медальон. ....	179
Различие данностей: о вдове. ....	185
Актуальность универсальной характеристики. ....	187
Универсальная характеристика как мнемонический проект. ....	194
Условия выполнимости универсальной характеристики. ....	207
Память о благом призвании: концепция соревнующихся миров. ....	215
<b>Заключение. ....</b>	<b>230</b>
<b>Библиография. ....</b>	<b>236</b>

## БЛАГОДАРНОСТИ

Я хочу выразить признательность тем, кто помог мне в работе над этой книгой: Алисе Петровне Валицкой — за то, что так настаивала на моем уходе в докторантуру и тем инициировала труд письма, Алексею Алексеевичу Грякалову — за терпеливую и доброжелательную деструкцию куцего моего слога, Аскольду Владимировичу Тимофеенко — за непростые разговоры и яркие идеи, побуждавшие к размышлению и письму, Дмитрию Владимировичу Кузницыну — за длительный призыв к точности; всем моим коллегам с кафедры истории философии философского факультета СПбГУ за доброжелательную рабочую атмосферу, в которой попросту невозможно лениться; я благодарен Николаю Борисовичу Иванову, Александру Григорьевичу Погоняйло, Игорю Ивановичу Евлампиеву и Ладе Витальевне Цыпиной, взявшим на себя нелегкий труд прочитать еще сырое сочинение и высказать ценные критические замечания, которые, я надеюсь, у меня хватило сил и внимания учесть. Я должен выразить признательность фонду ACLS и руководству философского факультета СПбГУ за содействие в подготовке издания этой книги.

Отсчитывая силы и время, не могу не поблагодарить мою жену Ирину, терпеливо наделявшую меня и временем, и пространством для работы. Наконец, не способен обойти добрым словом кошку Миссис — за уют и за настойчивость, с какой она преподает образцы упорства и усидчивости.

Коллега!

Эта электронная книга распространяется совершенно бесплатно.  
Но если она Вам понравилась, или же оказалась полезна,  
за книгу можно заплатить.

Сумма оплаты может быть *любой*.

Если у Вас уже есть опыт оплаты в системе Яндекс.Деньги,  
эта ссылка для Вас.

Если же Вы неопытны в элетронных платежах,  
то познакомиться со способами оплаты можно здесь.

Номер моего яндекс-кошелька: [410011398542135](#)

Любые Ваши замечания/соображения  
приветствуются.

Так скажи ты мне: могла ли здесь, на земле, под этим темным и влажным небом посеяться и окрепнуть такая могучая сила, как память? Что такое память, нам не видно; но какова она — видно; а коли не это, то уж как она широка — заведомо видно.

*Цицерон Тускуланские беседы*

## ГЛАВА I. ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЕ МЕТАФОРЫ ПАМЯТИ: СЛЕД И ПРОЕКТ

### Память как термин и как метафора

Когда мы обращаемся к научному описанию памяти, то оказываемся в сложной конфигурации терминов. С одной стороны, сама память описывается и как память историческая, и как память машинная, и как психологическая способность, которая, в свою очередь, имеет сложное внутреннее устройство. С другой — разнообразные способы описания памяти все же имеют ввиду нечто одно, и это одно скорее описывается как набор метафор (след, отпечаток, хранилище и т. д.). Такая многозначность обусловлена исторически: традиция искусного обустройства памяти старше афинской школы философии. И в этой традиции память понимается как часть риторики, то есть ближайшим способом описания памяти является троп, а сама память совершенствуется благодаря искусно выстроенным метафорам. Замысел нашего исследования состоит в том, чтобы отследить, какими именно метафорами описывается память в различные периоды истории западной философии.

Всякий термин изначально метафора. Термином он становится, конечно, в определении, но определяются все же смыслы, заданные основополагающими тропами. Чтобы выбраться к основам, необходимо проследивать, как и что определяется. Отследить — значит прежде всего задать верные, сообразные предмету, вопросы. Но мы ведь уже многое знаем о памяти, о ее устройстве, о ее циркуляции в обществе, о способах манипуляции ею и т. д. Вопрос

о том, что такое память, обычно не вызывает проблемы. Легко продемонстрировать на примере, что значит помнить, легко дать памяти определение, и не одно. Именно эту понятность, коль скоро мы хотим обратиться к состоявшимся в прошлом образцам понимания памяти, каковые, коль скоро память исторична, могут радикально отличаться от привычных нам, мы должны сделать предметом нашего рассмотрения прежде всего.

Метафоры памяти — след и проект — заведомо глубже, чем понятийное содержание, выстроенное понятийным рядом. Такое превосходство обусловлено не свойством самой метафоры, не тем, что всякая метафора дана мышлению проще, чем понятие, а эта кажущаяся простота, в свою очередь, о чем-то свидетельствует, нет. Дело не в природе метафоры самой по себе, а в необходимости именно этих метафор: в рассматриваемых нами текстах след (хранилище), как и набросок (обязательность памяти, ее крепость) разумеются сами собою, как если бы они и впрямь были самопонятны. Глубина отпечатков и упорядоченность их множественности — вот предметы заботы искусной памяти. Но прежде чем разбирать методы искусной памяти, полезно было бы переспросить: что есть искусность искусной памяти, каковы границы этого искусства? Граничит ли оно с естественностью (и что есть естественность памяти?), или же — с полнотой, предъявленной во временах памяти<sup>1</sup>? В истории философии мы найдем ряд ответов. Но весь ряд (вполне может быть, что обязательность рассматриваемых в этой работе двух метафор памяти нарушается в восточных традициях, рассмотрение которых выходит за пределы представленного исследования) так или иначе принадлежит этим двум основополагающим метафорам. Так, тренировка памяти, ее упрочение и есть не что иное как развертывание метафоры проективности, тогда как выработанные западной традицией основные методы такой тренировки — импликация метафоры хранилища.

То, что память бывает технически оснащена, найдет свое подтверждение, пожалуй, во всех определениях, с которыми мы встретимся в словарях. Более того, есть особое удовольствие в том, чтобы

---

<sup>1</sup> О временах памяти и прежде всего о мифологическом ее времени, о сближении фигур памяти с масками Диониса см.: *Scott Ch. E. The Time of Memory. State University of New York Press, 1999. P. 54 ff.*



переложить последовательный труд памяти на приспособления, это удовольствие фиксируется в предпочтении памяти тем или иным способом перераспределить, нежели полагаться на усилие вспоминания,строенное в распорядок жизни — не потому, что так «удобнее», но потому, что технически устроенная, заведомо обезличенная память — это то, что требуется, так часто выходит, в первую голову.

Передоверяя память сподручным вещам, им вверяют свершившееся понимание памяти. Мнемонические вещи, как правило, недешевы: удовольствие передоверить автономное усилие напоминания, обезличить его, заставляет тратить средства и время не только на приобретение технических новинок, но и на овладение и на уход за ними, потому их, приспособления, легко любить. Забота же об электронном устройстве ничем не отличается от чистки серебряного фамильного блюда, а оба они есть свидетельство того, что помнить необходимо. Таким образом, вопрос о том, что есть уже понятая нами память, есть, *во-первых*, вопрос о том, почему помнить важно и, *во-вторых*, что такое памятные вещи для той памяти, которой мы помним *просто, сами, всегда*.

Ответ на вторую часть вопроса кажется простым. Если мы станем память за работой, мы найдем ее так или иначе уже оснащенной. Помнить *просто*, как помнят номер своей квартиры или имя отца, значит забыть, сколько усилий, и каких именно, было потрачено на то, чтобы научиться вспоминать тотчас же. Навык помнить *всегда* может быть и предметом гордости и знаком ужаса, но и в том и в другом случае готовая память есть время интенсивной работы, потраченное на запоминание. И если уж есть гордость памятью, то гордятся не самой памятью, а произведенной по запоминанию работой: работой тяжелой, часто жестокой, но возымевшей действие. Нет ничего больнее, чем зарубить себе что-то на носу, но нет и ничего надежней и — эффективнее. Память — самая выгодная из валют: на нее затрачивается конечное усилие, а помнят, или принуждают помнить, необозримо долго. Но как раз в тот момент, когда что-то запомнилось «навсегда», нечто меняется — не в запомнившем, но в мире. Работа памяти, следовательно, имеет отношение не столько к запоминающему, сколько к тому, что изменилось в результате обретения этого самого навыка, просто помнить.

Память, ее боль и простота выстраивает длительность вещей, раскрывая эти вещи как ближайшие, в этом смысле — совершенные. Память, таким образом, имеет дело с совершенством, но сама этого совершенства не производит. Поскольку память всегда имеет дело с уместностью (можно даже сказать, что хорошая память — это память уместная), то совершенное действие памяти, даже и незаметной — это редкая удача. Память, мы знаем, штука ненадежная, а поговорка «врет как свидетель» справедлива. Поэтому, исследуя память, нельзя отправиться вслед за Декартом — от совершенства произведенного к субъекту совершенства. Как нельзя и вслед за Гуссерлем — на поиски аподиктичности. Совершенство, с которым имеет дело память, неоднозначно, памяти мы не позволяем себе доверять так, как доверяем уму или вкусу. Гордость памятью (как и ее ужас) — это гордость той силой, что действует помимо нас *самих* и действует отличным от действия припоминания образом. Поэтому, заботясь о памяти, важно если не научиться понимать, то хотя бы дать себе повод задуматься, а что происходит, когда научаются помнить. Происходящее, совершающееся помимо, или даже вопреки непосредственно чувствуемому мнемоническому усилию, позволяет отличать то, что имеет смысла помнить, от того, что такой смысл утратило или вовсе не имело. Оно, происходящее и длящееся, обладает свойством делать нечто своим, не отбирая: не будучи непременно осмысляемым (ведь оно может быть и незаметно, как незаметными бывают прожитые жизни) или чувствуемым (вернее, не так уж важно, что именно мы чувствуем по отношению к произошедшему изменению), оно все же позволяет памяти оказываться в ближайшем и сказываться в нем — через нас. Будучи ближе ближнего, ближе тела или настроения, длящееся, спутник свершившейся памяти, всегда уже есть. Назовем это, скрываемое благодаря памяти, пока только предварительно, но с оглядкой на работу, проделанную Бергсоном, длительностью.

Имея дело (всегда задним числом и не всегда понимая, с чем же именно) с длительностью, мы вовлечены не в процесс, а в обязательность: я помню, следовательно. Как не мы сами решаем, в какую длительность вовлечены, так и помним мы зачастую не о том, о чем хотели бы. Если память и избирательна, то нам редко доступно начало этой избирательности, у памяти нет мусора: навязавшиеся песенки, травматические воспоминания, никчемные события, ко-

торые почему-то все не забываются, как и вовремя не вспомненные слова — все это свидетельства не столько неуместности памяти, сколько — нашей несовместности с нею, ее автономии по отношению к разделяемым нами формам самосознания. Если нечто стало обязательным, а в этой обязательности — причиняющим боль и беспокойство, то нельзя «просто забыть», как непросто и «просто помнить»: чтобы нечто забылось, нужно самому, буквально, пере-стать, занять иное место, которое и будет местом своим.

Уразумение памяти как проекта, а крепости памяти как ее обязательности, роднит память не столько с прошлым, сколько с будущим и настоящим. Мы не раз, на протяжении наших экскурсов, будем наблюдать, как переплетаются обе метафоры — хранилища и проекта — а, следовательно, и то, насколько запутаны отношения памяти со временем. Один из способов преодоления времени — *месть*. Она возвращает прошлое, пытаясь его переменить, сделает сначала будущим, а потом уж довести и до настоящего. Месть сладка, но ее как особую форму упрочения памяти мы не будем рассматривать в нашем исследовании, хотя, казалось бы, лучший способ описать бездонность памяти — описать восстановление прошлого как отмишение. Однако месть, хотя и является формой обязательности памяти, является ее несобственной формой. Мстя, длим не ближайшее, но навязанное: это всегда шаг от слабости к «сиде», от чуждого к чужому же. Тогда как память, как память о наилучшем (и как забвение первого), есть длительность ближайшего.

Поскольку первое, что меняется, когда что-то оказалось накрепко впечатанным в память, так это само понимание памяти, ведь память — это и есть её опыт, постольку ко второй части вопроса о памяти мы должны подступиться следующим тезисом: мнемонические приспособления не столько сами определяют способность помнить (ибо они всегда чьи-то, эти приспособления), сколько выражают уже свершившееся понимание памяти. Именно в них, в искусно устроенных вещах мы встречаемся с тем, *как* мы уже понимаем нашу память. Еще до всякого развернутого указания на существо памяти мы умеем ее организовать и улучшить. Таким образом, технические приспособления, или, лучше их называть машинами — поскольку машина не требует непосредственного применения, а обладает автономией — машины памяти и есть единст-

венные свидетельства того, как следует или следовало — в некоей исторической перспективе — понимать память.

В случае с памятными вещами бессмысленно спрашивать, что первично, «телесные» вещи или обращенное к ним припоминание: памятные вещи не существуют без того, кто будет вспоминать, но и помнящий видит себя только в заметных усилиях припоминания. Памятная вещь, таким образом, в своей протяженности, экстенсивности есть интенсивность производимого усилия. Верно и обратное: интенсивность напоминания, поскольку сохраняется, есть великолепие памятной вещи. Чтобы памятная вещь действительно напоминала о чем-то или о ком-то, необходимо ее не только приобрести, но и изобрести. Изобрести, обнаружить, о чем и как она будет напоминать. Когда нечто дарят, хоть и безделушку на память, то, как правило, подсказывают, о чем именно память. В безделушке уже сохранено некоторое усилие припоминания, которое облегчает способность памяти воспроизводиться, во всяком случае, дарящий по праву рассчитывает на обозначенное подарком возобновление-возращение. Пара интенсивное/экстенсивное, с которой мы имеем дело в памятной вещи, обозначает ту точку, в которой расходится «личная память» — то, что я помню, то, что составляет предмет моих ожиданий и бережливости, с одной стороны и длительность совершённого благодаря памяти, но от меня уже не зависящего — с другой. Длительность может быть схватываема и в понятии коллективной памяти (М. Хальвбакс), и в описаниях структур повседневности и в опытах по истории чувственности (М. Фуко, П. Хаттон), для нас здесь важно отметить само схождение интенсивности — с которой мы имеем дело, когда фиксируем: «я помню» или «я вспомнил», и экстенсивности — того набора телесно организованных вещей (в этот набор входит и наше собственное тело), который удерживает нашу память в скрытом от нас напряжении. Ближайший доступ к длительности, наиболее естественным определением которой является бесконечность, мы получаем в своей памяти, в ее силе — но не потому, что эта сила наша, а потому, что без этого шлифуемого повседневностью гранита памяти мы собою ничего не представляем.

Изобретение памятного не остается постоянным, однажды свершившись. Оно должно воспроизводиться, причем само это воспроизведение — не произведение одного и того же, но каждый

раз обращение к той интимности памятной вещи, от которой помнящий не отличает себя, составляя с ней узнаваемо одно, и это одно живое. Оно меняется со временем и с различными событиями, происходящими вокруг памятной вещи, которая выстраивает и обустроивает место памяти. Память, другими словами — это то разнообразие обстоятельств, о которых Лейбниц писал, что «часто все сводится к обстоятельствам.., которые приводят людей или к обращению или к развращению»<sup>2</sup>. Такое собрание обстоятельств, которое преобразует сами обстоятельства, впервые создает некое место как место особое, приметное, непростое<sup>3</sup>. Указывая на места, обустроиваемые памятью, мы отвечаем на первую часть вопроса, почему помнить — важно? Значимость памяти сама показывает себя в памятных местах, там, где вспоминая, мы открываем в памяти благодарность, то, что дарим, почитая за благо. Значимость памяти размещается в вещах, в том, что обладает автономной длительностью.

Память, таким образом, всегда имеет свою историю. Противопоставление истории и памяти уже, впрочем, стало общим местом. Так, П. Нора пишет: «Память укоренена в конкретном, в пространстве, жесте, образе и объекте. История не прикреплена ни к чему, кроме временных протяженностей, эволюций и отношений вещей»<sup>4</sup>.

И все же, прежде этого различия, необходимо указать на общее, и такое общее следует обнаруживать генетически: память производит историю в том смысле, что делает свершившееся (даже если не с нами самими) узнаваемым, близким, таким, которое мы готовы сами длить, пусть даже и отвергая, поскольку отвержение — это тоже понимание. У памяти есть то, чего заведомо лишена история: интимность, близость, освоенность; история же вступает в свои права, когда что-то упущено, непонятно, либо же — когда что-то не так, как следовало бы. История по преимуществу настроена кри-

<sup>2</sup> Лейбниц Г. Теодицея // Лейбниц Г. Соч. в 4-х т., т. 4, с. 190.

<sup>3</sup> О памятных местах написано много, с античности место есть элемент искусной памяти. Здесь же мы, дабы указать на близость мест не только памяти, но и забвению, хотели бы напомнить о рассказе Гоголя «Заколдованное место» — место забвения только что начавшегося, танца, место, на котором ничего не вытанцовывалось — и пугающим в рассказе оказывается именно это *ничего*.

<sup>4</sup> Нора П. Франция-память. СПб., 1999. С. 20.

тично: к собственным источникам, к сложившимся интерпретациям и схемам, к памяти. Она в этой настроенности обращена к прошлому и в нем ищет себе подтверждения, тогда как память, поскольку она есть ближайшее, всегда начинается в длящемся, какое-то отличается от времени, которое сложилось в прошлом, отыскивает настоящее и надеется на будущее. Память лишена присущего истории разнообразия, она либо исполнена, либо забыла собственную меру — в силу ли недалекой краткости, или замутненной мезью долготы. Именно в этом смысле память предшествует истории — в смысле полноты, свершённости, ведь прошлое, по слову Аристотеля, есть недостаток настоящего, тогда как длящееся, конечно, дается до каких-то пределов, но пределы эти описываются вовсе не временными терминами. Латинское *duratio* по-русски следует передавать, скорее, словом *пора*, как в пушкинском: «Пришла пора — она влюбилась». Пора приходит со временем, однако одного только времени для вхождения в длительность<sup>5</sup> недостаточно. Память сообщает о поре больше, чем последовательность моментов.

Отношение памяти и истории, таким образом, опосредовано ближайшим и порождено претензией на автономию. Память разворачивается в самостоятельности свидетельства: если я помню, то это именно мои воспоминания. Исторические же сведения не самостоятельны, они подчинены дисциплине отбора материала, классификации, стратегиям коллекционирования. Сведения отличаются от свидетельства: свидетельство полагается только на себя и потому ему доверяют с опаской, доверяя скорее документам, чем свидетельствам, скорее телесным следам, чем претензии на искренность. Тогда как сведение утверждает, что его можно перепроверить. Однако проверка и есть знак неавтономности. Таким образом, вопрос что есть память, следует задать так: что такое свидетельство и что такое автономия свидетельства.

Сегодня много пишут о памяти. Обилие попыток понять, что же такое память, свидетельствует о распадении пространства понимания памятного. Недостаток ощущается не в формах памяти, напротив, память сегодня, пожалуй, оснащена так хорошо и столь

---

<sup>5</sup> Витгенштейновское «Die Welt ist alles, was der Fall ist» (1 Трактата) указывает вовсе не на случай и не на прихождение, а на то, что само длится, на то, что впору.

разнообразно, как никогда прежде. Фундаментальные проекты расширения памяти множественны и их успехи превосходят всякое воображение: многочисленные интернет-проекты, в которые вовлечены люди со всех уголков планеты; обилие музеев, где память, всякая память, в том числе и плохо понятая, находит свой угол; исторические и политические архивы; разнообразные и всё более интенсивные методики образования и проч. Именно многочисленность попыток обнаружить память заставляет насторожиться. Память немислима вне искусных своих образцов, но если искусство становится не сохранением ближайшего, а предметом дизайнерского решения, когда событие больше не хранится, а воспроизводится, тогда и претензия памяти на автономию кажется всего лишь претензией. Как указывает М. Хайдеггер, «искусство вдвигается в горизонт эстетики. Это значит: художественное произведение становится предметом переживания и соответственно искусство считается выражением жизни человека»<sup>6</sup>. Если жизнь, ее насыщенность есть предельная возможность указания на истинное, то забытым во всяком мнемоническом проекте, основанном на интенсивности переживания, оказывается как раз экстенсивное, то, что происходит помимо памяти, хотя и случается благодаря хорошо «усвоенному»: длительность. Ища жизни, устремляются к ярким моментам, но длительность не состоит из моментов.

Память же, поскольку опирается на эстетически освоенные пространства, также оказывается антропогенной. Она стала короче, но многообразней. Памяти не потому недостает, что чего-то не хватает, напротив, памяти, выстроенной в наборе сведений и компетенций, с избытком. Памятные пространства, настойчиво демонстрирующие необходимость квалифицированного оценивания, разрастаются все активнее, стремясь «улучшить качество жизни».

Способы припоминания, как и памятуемые предметы, не связаны один с другим непосредственно понятным образом. Они могут быть вообще не связаны, поскольку мыслятся из чувственно определенной последовательности, из исполненности чувств. Будучи вовлеченными в необходимость помнить, мы можем себе позволить

---

<sup>6</sup> Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. М. 1993. С. 42.

забыть о связи вещей, память, утратив отчетливость связности, перестает быть пониманием, оказываясь *поминанием*, если воспользоваться термином П. Нора. Память перестала выполнять ту роль, к которой, казалось бы, предназначена: собирать разрозненное к единому настоящему. Напротив, чем больше помнят, тем быстрее нужно обращаться, чтобы каким-то дополнительным действием связать памятуемое. Самой памяти уже недостаточно, она должна сопровождаться «активным образом жизни», в котором нехватка памяти ощущается все отчетливее.

Казалось бы, есть верное решение, которое мы находим у Августина<sup>7</sup>: если ты нарушил меру, то есть забылся, оказался разнесенным по разным местам, необходимо попросту опомниться, вспомнить себя. Однако всякий, кто сегодня пытается вести себя внятными для себя самого образом, сталкивается с тем обстоятельством, что именно память бросает развернутый, многоступенчатый вызов стремлению быть осмысленно. Утрата центра, вокруг которого собирались бы события и их последующее осмысление, приводит к необходимости помнить все больше и больше. Как пишет П. Нора, «Невозможно предсказать, что надо будет вспомнить. Отсюда — запрет разрушать, превращение всего в архивы, недифференцированное расширение материального поля, гипертрофированное раздувание функции памяти, связанное именно с чувством ее утраты и соответствующее усиление всех институтов памяти»<sup>8</sup>.

Такая утрата, впрочем, не является уникальной чертой «нашего» или какого-либо вообще времени: само отношение памяти ко времени является проблематичным. Потому в любом времени и любой современности, сколь бы однородной она ни представлялась завидующим потомкам или исполненным надежды предшественникам, Гамлетовское восклицание «the time is out of joint»<sup>9</sup> будет справедливым. Напротив, рост машинной памяти заставляет нас продумывать формы памяти в их отношении к глобальному и универсальному. В силу привычки и потребности проективной дея-

---

<sup>7</sup> О собирающей силе памяти см.: *Августин Аврелий* Исповедь. М., 1991. С. 247.

<sup>8</sup> *Нора П.* Там же. С. 30.

<sup>9</sup> *Shakespeare W.* The Tragical History of Hamlet, Prince of Denmark // *Shakespeare W.* Two tragedies. М., «Высшая школа», 1985. С. 26.



тельности для нас оказывается привычной такая вещь, как информация. Информацией обмениваются, признают ее власть, даже пытаются причаститься к информационной аскезе. Информированность не добавляет автономии, напротив, свидетель, единственный носитель памяти, замещается информационными хранилищами, самостоятельно не существующими и обращенными к иной форме самосознания, нежели автономия. Локковское Identity, когда речь идет о тождестве личности, есть не что иное как память<sup>10</sup>. Память же, даруемая не живым свидетельством, а свидетельством-документом, уже не созывает, а агитирует, не помнит, а фиксирует и, утратив собственную автономию, выступает не от своего имени, а от имени властного требования истории. Эта память хранится не в «обширных ларях», упоминаемых ритором, то есть хорошо знакомым с искусными приспособлениями памяти Августинном, а в «широких штанинах» агитатора, сберегающих главный в жизни документ.

Другими словами, личность в привычном нам новоевропейском смысле производится не столько памятью, сколько историей, то есть как раз тем, что не имеет ни автономии, ни длительности: личность формируется прохождением времени и определяется как то, в отношении кого время, наполненное такими-то и такими-то событиями, прошло. Потому личность, извлеченная из объективных свидетельств о времени, является чем-то внешним по отношению к длительности, указанием на которую и является память. Расщепленность личности, констатируемая психиатрическими процедурами, есть свойство самих сформировавшихся в Новое время процедур, которые, поскольку стремятся к господству над временем-историей, опираются на такую соотнесенность self и времени, в

---

<sup>10</sup> Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 148–149. Рикёр показывает, что self Локка это, по сути, набор синонимов, каждый раз указывающих на различное. Но и память в Рикёровском анализе предстает как отнесенное к прошлому, тогда как мы пытаемся показать, что память имеет отношение не столько ко времени, сколько к средневековой *duratio*, длительности. Интуиции отличения времени от длительности и разворачиваются Бергсоном. Об отличии времени как последовательности моментов «теперь» от длительности как взаимопроникновенности длящихся моментов см: Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., «Прогресс-Традиция», 2007, С. 315.

которой свойства «самости», в том числе и телесные, могли бы предстать явным, измеримым образом.

Нижеследующий набор экскурсов представляет собой многократно осуществленную попытку думать о памяти не как о человеческом свойстве или способности. Памятью, с одной стороны, обладают не только люди, но и животные. С другой, носителями памяти являются вещественные предметы. Поскольку обладание всегда раздвоено на того, кто помнит и то, с помощью чего он помнит, постольку к термину «обладание» применительно к памяти следует относиться осторожно: не столько памятующие ею обладают, сколько вещи и законы, по которым памятные предметы организуют нашу память, и эта организация плохо поддается контролю. Память обширна, она — мы с этим не раз столкнемся — несоизмеримо обширней, чем наша способность к отчетливому постижению и проговариванию понятого.

«Коперниканский переворот» происходит не с Коперником, и даже не с Бруно, который утверждал, что понял, что именно открыл Коперник. В конце концов, Коперник открыл лишь сравнительно простой, но не лучший для того времени способ описания небесных событий. Переворот произошел не так давно, когда стало понятно (и эта понятность как раз не вызвала возражений), что спор о том, Земля в центре или Солнце, не имеет никакого смысла. Мы точно знаем сейчас, что не знаем, где именно центр. Если за центр принять центр галактики, то мы — где-то с краешку, в плоскости основного скопления светил. Но этот — всего лишь один из воображаемых центров. Это как привыкнуть считать себя жителем Нью-Йорка, а ближе к старости согласиться, что между Манхэттеном и Зачипиловкой разница лишь номинальная. Более или менее ясно, сколько и чего нужно забыть, чтобы место, на котором ты живешь, перестало быть домом, но что для этого нужно вспомнить?

Именно такой — подлинный — переворот в отношении памяти произошел очень давно, автором его мы справедливо числим Платона, который занятия философией сопоставлял непременно с припоминанием, но это припоминание таких событий, которые происходили не с тем, кто сейчас вот занимается философией. Во всяком случае, между двумя этими актерами нет узнаваемой близости, а причинный ряд их связи сокрыт. Потому мы будем правы,

если будем думать, вслед за Платоном, что вся сфера памяти неисследима и необозрима: память настолько же добра к нам, когда наделяет нас прошлым, настоящим и будущим, насколько ужасающая в своей бездонности.

Все, чего мы стремились достичь в этом исследовании, это, не впадая в мистические состояния, а это значит: придерживаясь текстов, которые уже говорят что-то значительное и самодовлеющее, раз от разу не отводить взгляда от пропасти памяти.

Продолжая метафору, отметим, что простое переворачивание действия владения не сулит отчетливости смысла: неверно говорить, что память владеет нами, ибо мы, во-первых, не очень хорошо знаем, что есть память, во-вторых, не знаем, есть ли память некий субъект, в ведение которого входит владение, в-третьих, у нас нет уверенности, что такое владение (или же третье, оставшееся в этой плоскости предположение, что «памяти все равно») было бы определенностью отношения, эта определенность меняется от автора к автору и от времени ко времени. Как-то мы с памятью уживаемся — этого вполне достаточно, чтобы знать о «наших» с ней отношениях. Но вот что она такое, как она давала себя знать, а что вы-знать пока не получалось — это по-настоящему любопытно.

## **Сближение памяти, искусного произведения и размещения**

К памяти принято зывать, а призывание памяти располагает некоторой обязательностью. «Мы несправедливо забыли о...», «мы должны помнить...», «нам нельзя забывать, что...», «вечная память...» — все эти призывы, отчасти уже неслышимые, и все же настойчиво и периодически возобновляемые, свидетельствуют, что перечисляемые в них элементы нуждаются во внимании. Память сегодня — это справедливо распределенное внимание, в чем бы внимание ни выражалось — в финансовых вливаниях, в почёте или в индексе цитирования<sup>11</sup>. Память во всех этих призывах имеет об-

---

<sup>11</sup> Поскольку экономика сегодня перестала быть наукой о ведении хозяйства, а стала искусством, изображающим структуры обмена, постольку память оказывается единственным способом экономического отличия своего от чужого.

раз служаки, которого надобно вернуть на пост, перевооружить, подготовить, и т. д. Очевидно, что призванность памяти здесь переходит границы художественной метафоры и оказывается политическим и экономическим инструментом. Но очевидно также, что такое описание памяти разрушает саму память, ведь призыв, указывающий на якобы готовую форму памяти, устремленный только к тому, чтобы сохранить готовое, не поясняя изготвленности, упускает из виду отмеченную существенную неопределенность властных отношений с памятью. Память, неважно, личную или совместную, невозможно индуцировать, задействовав ту или иную машину. Для всякой живой памяти важно истолкование элементов машины памяти. А истолкование — это обнаружение интимного, ближайшего, это показ того, чему на публике неуютно. Кроме того, личная вовлеченность в истолкование — это всегда удача, но не рутинное действие. Потому подлинный призыв помнить — это всегда риск, связанный с необратимыми изменениями, притом что характер изменений невозможно прогнозировать: нельзя прогнозировать понимание, как нельзя подумать, еще не подумав. Память-ответственность, отзывающаяся на призыв помнить, таким образом, это не столько предприятие, сколько авантюра, но и помнят благодаря притягательности риска.

Но не только в раскрытии ближайшего, того, что с трудом — из-за привычности — поддается описанию, состоит риск памяти. Рискованность мнемонического проекта состоит еще и в том, что обстоятельства, благодаря которым что-то может быть сохранено в памяти, могут не иметь ничего общего ни с характером памяти, ни с содержанием памятуемого. Так, я не помню, какие обстоятельства заставили меня запомнить мое имя, не помню я и того, как выучил перевод слов иностранного языка. Однако то, что мы помним о чем-то, носит обязывающий характер, память выстраивает наше присутствие: помнить о Бостонском чаепитии не то же самое, что чтить память битвы при Фермопилах, в первом случае мы помним о об экономической самостоятельности, тогда как во втором — о самом по себе мужестве, но в обоих случаях вовлечены в своевольную стихию памяти. Мы оказываемся в странной ситуации: еще ничего не поняв про то, почему помним, мы уже включены в некую длительность. Эта странность, повторимся, сродни авантюренности: если моя память востребована раньше, чем осознана, то я сам, вы-

ходит, не волен распоряжаться собственной памятью. Казалось бы, память должна выстраивать мою идентичность, однако, углубляясь в собственную память и заглядывая в ее бездонность, я лишаюсь всякой надежды на самость. Лелея автономию, помнящий будет обращаться к тому, что не есть он сам, да так, что еще и забудет само это обращение. Располагаясь среди разнообразия обстоятельств, благодаря которым память осуществляется, помнящий заведомо оказывается вне себя. Возможен ли выход из этой несамостоятельности? Или: нужно ли нам пытаться очередной раз обрести самостоятельность, на сей раз в области ускользающих от нас начал памяти, или же, напротив, чтобы иметь смелость помнить самостоятельно, *meminisse aude!*, нам необходимо принять этот риск, эту лишенность хорошо продуманной основы, чтобы получить хотя бы намек на то, что такое память? Очевидно, ответить на этот вопрос нельзя, не входя в разбор того, какова природа памяти и — какова природа разнообразия тех техник или, вернее, машин, благодаря которым память набирает крепость.

Есть, по крайней мере, две базовых метафоры постижения памяти, которым мы всегда причастны, ее описывая. Мы не можем не обратить на них внимание, поскольку они сами собой предполагаются в привычном, повседневном обозначении мнемонического. Две метафоры, которые, подобно бэконовским идолам, всегда предрекают наши способы высказывания о памятуемом и припомненном, таковы:

1. Память есть *проект* запоминания. Это можно понять так: есть память естественная, такая, которая «просто», и есть память искусная<sup>12</sup>. Собственно, поясняется такое различие обычно либо через оснащенность, либо через тренированность. При этом упускается из виду, что указание на неоснащенную память по крайней мере затруднительно. Невозможно ведь указать на естественное в памяти: с одной стороны, никакое приспособление не помнит —

<sup>12</sup> Наше «искусное» восходит к термину *artificial memory*, введенному Ф. Йейтс в ее работе «Искусство памяти». *Artificial* было тогда переведено именно как искусное, а не как искусственное по тому соображению, что искусственное по-русски означает некое скорее противоестественное, нечто, что в своей механистичности уступает природному. Однако и в искусном нам, после Канта, все еще слышится нечто отличное от природного. Искусное здесь означает только противоположность безыскусному, грубоватому, плохо проработанному.

оно, сколь бы сложно ни было устроено, только и умеет, что комбинировать по заранее выверенным правилам сопряжения. Комбинаторика отличается от искусства припоминания, поскольку, хотя напоминает *кому-то, что-то*, однако выяснение *кому и что*, остается за вспоминающим, но не за его оснащенностью. С другой — даже когда мы «просто» помним, это отнюдь не означает неподготовленности, простоты как независимости субъекта от обстоятельств припоминания. Есть масса вещей, которые я помню «просто». Однако эти «просто» сами являются результатом моих или чьих-либо еще неоднократно возобновлявшихся усилий. Следовательно, то, что я помню «естественным» для себя образом, есть не что иное как результат — вряд ли окончательный — напряженной и искусной работы. Сколько-нибудь подробный анализ не выявит естественного или несложненного ни в одном из актов памяти<sup>13</sup>. Таким образом, принимая описание памяти как проекта, мы все же должны отказать от памяти естественной в пользу искусной. Отказ от «естественного» дает не столько методологические преимущества, сколько упрощает метафорическую конструкцию. Поле, которое мы стремимся описать этой метафорой — это, прежде всего, поле истории мысли, истолкованной как история отыскания мудрости. Проективность памяти подчеркивает, что смысл отыскивается, что есть некий строй, или настрой, в котором работа припоминания способна наткнуться на что-то, что уже есть самостоятельным, независимым от работающего ума образом. Но есть и другая метафора, которая чаще используется при описании памяти:

2. Память есть *хранилище* (контейнер, склад, некое вместилище). Концепция памяти-контейнера присутствует и в понимании памяти как архива, и в понимании машинной памяти, когда мы память измеряем, — байтами ли, единицами хранения и учета — вообще некими атомами памяти. Таковыми могут выступать и предполагаемые впечатления (юмовские *impressions*), которые необходимо испытывать при обращении к какой-либо форме памяти, и элементы упорядочения (как в случае с машинной памятью)

<sup>13</sup> Именно анализ такой вот «простоты» памятиемого приводит Кейси к необходимости описывать память как «насыщенную (*thick*) автономию», в отличие от «ненасыщенной (*thin*) автономии» воображения. Ср.: Casey E. Remembering. A phenomenological study. Indiana Univ. Press, 2000. P. 262.

и действительное упорядочивание символического пространства, в случае с памятными знаками. Природа этих элементов, по-видимому, всегда еще должна дополнительно проявляться, поскольку описание памяти как контейнера зависит не столько от понимания действия, сколько от прояснения природы хранилища. Память в истории философии неоднократно описывалась как хранилище: здесь нужно вспомнить и платоновские «дощечки», и Августиновское определение памяти как «желудка души», и Гоббсово понимание памяти как хранилища сил. Однако вне указания единиц хранения метафора хранилища утрачивает всякую осмысленность, ведь память обращена всегда к настоящему, к тому, что делается настоящим, тогда как метафора хранилища всего-чего-угодно, либо же (что, в общем, то же самое), хранилище информации, упускает из виду те условия, при которых возможно «совпадение форматов». Память не хранит все что угодно (хотя мы часто замечаем, что в ней хранится все что угодно, но только не то, что нужно), она хранит только то, что так или иначе уже содержит ключ к пониманию воспоминаний.

Хорошим примером здесь может служить припоминание снов. Как именно мы их вспоминаем, может быть предметом особого разбора, хотя, по всей видимости, запоминание и вспоминание снов ничем не отличается от обычных мнемонических практик. Но вот когда мы вспоминаем, пусть и неожиданно, свой недавний сон, то поначалу ошарашены его обширностью и несхожестью с тем, что мы называем явью. Но, если только мы его хорошо припомним, через какое-то время становится ясно, что мы понимаем, о чем рассказывает нам сон: его знаки нам не только интересны или не очень, мы не только умеем отличить второстепенное в нем от важного, но видим, что рассказ сна внятен. Толкование сновидения может быть сложным и даже опираться на особые методики, но то, что мы способны иметь дело с пониманием сна, говорит прежде всего об одном: это наш сон. В том, что он мой, важно не обладание (скорее уж сон мною владеет, чем я им), но то, что он рассказывает мне о том, с чем я уже так или иначе имею дело, именно потому я и умею его понять. Это вот умение и является свидетельством того, что я уже с чем-то имею дело, а сообщение сна попросту повторяет известное, хотя без такого повторения известное было бы упущено. Повторение (удвоение, утроение и т. д.)

и есть существо памяти: ты помнишь — ты имеешь с чем-то дело — так не забудь же. Память, конечно же, настолько хранилище, насколько проект.

Таким образом, обе эти метафоры есть всего лишь метафоры<sup>14</sup>: описывая различные моменты изобретения памяти, сами они не несут концептуальной нагруженности, ничего не проясняют, они только описывают возможное понимание. Но возможность есть возможность совершённого. И развернуть действенность метафорического — значит проделать мнемологическое исследование. Речь не идет о некоей метафорике памяти, которую мы будем исследовать или совершенствовать: в своем исследовании мы намерены обращаться только с терминами, но сами эти термины, повторяясь, имеют смысл, если мы принимаем одну из двух (или обе разом) метафор памяти: метафору отпечатка, появление которой мы фиксируем в сочинениях Платона и метафору наброска, которая разворачивается в Аристотелевском сближении припоминания и силлогизма, то есть в образе памяти искусной, когда для того, чтобы что-то было запомнено, нам необходимо придумать, как мы будем запоминать и вспоминать. Мы называем их метафорами, поскольку они и вводятся как тропы: душа уподобляется у Платона волшебной дощечке, на которой оставлены какие-то следы, и Аристотель говорит о подобии силлогизма и припоминания. Судьбу именно этих двух метафор, контекст их употребления мы и намерены проследить в представленной работе.

С этими метафорами при описании памяти мы встречаемся, как замечает Кейси<sup>15</sup>, практически во всяком обращении к памяти, от Афин времен Перикла до наших дней. Правда, Кейси описывает это противостояние в терминах активности и пассивности, то есть в терминах Аристотелевой метафизики, благодаря которой, по словам самого Кейси, «пассивизм стал доминирующим и типично „официальным“ (то есть признанным и почитаемым) способом

<sup>14</sup> Это отмечает и авторитет для традиции искусного припоминания Цицерон: «Или, может быть, вообразить душу подобной воску, а память — следам вещей, отпечатавшимся на воске? Но какие отпечатки могут оставлять слова и даже предметы, а главное — как безмерна должна быть величина этого воска, чтобы запечатлеть столько всего?» (Тускуланские беседы, I, 25, 61.)

<sup>15</sup> Casey Edward S. Remembering. A phenomenological study. Indiana Univ. Press, 2000. P. 15.



рассмотрения памяти»<sup>16</sup>. Избегая однозначности аристотелевого толкования, мы должны избегать и традиционной «терминологии», основанной на новоевропейском перетолковании терминов *dynamis* и *evergeia*, поскольку оно навязывает готовый образ памяти, истолковывая ее в конечном итоге как способность, включенную в состав других способностей человеческого существа и занимающую подчиненное положение по отношению к мышлению-созерцанию. С описанием памяти как хранилища мы действительно сталкиваемся в большинстве трудов о памяти — от Аристотеля до Локка и когнитивной психологии, но и метафора проективности, наброска, самостоятельности памятного неоднократно была задействована: здесь нужно указать и на переработку, производимую памятью самостоятельно, принимаемую Фрейдом, и на память как основу автономии вообще (Бергсон), и на внеисторичность и равноначальность памяти и созерцания, демонстрируемых в исследованиях М. Ямпольского, и, конечно же, на особый статус памяти по отношению к истории и культуре, тщательно исследуемый П. Нора.

Собственно, зачем нужно говорить о двух метафорах, если одна из них, вроде бы, указывает на прошлое, а другая — на будущее? И здесь ответ лежит на поверхности: нам, ведя речь о памяти, хотелось бы отложить ответ на вопрос, обращена ли память к прошлому, тогда как созерцаем в настоящем. Медлить с ответом нас заставляет уже указанное обстоятельство: помня о чем-то, мы принадлежим какой-то длительности-обязательности и при этом знаем, что эта длительность не одна. Обращение к этой множественности описывается не столько в определенности «прежде и теперь», сколько в терминах близости и дали, смутного и определенного, в конечном итоге — в том, к чему мы можем обратиться как к близкому, хранимому где-то подле, к развертываемому благодаря наброску (проекту) и к далекому, тонущему в неразобранности. Обращаясь к метафорам как к началу разговора, мы, тем самым, хотели бы отступить и от противопоставления времени и вечности: если память не развертывается во времени, то и искусство памяти не столько будет выводить нас к «непрерывному настоящему», сколько к расположенности, которую мы застаем в памяти как

---

16 Там же.

уже готовую: память существует как автономия, но существует благодаря тому, что мы памятью не называем: место, образ, настрой. Нуждаясь в локальном, в эстетическом и этическом как в самопорождающем, техника памяти — это не столько инструмент, сколько машина.

## Машины памяти

Машиной может быть и механизм, и здание, и улица, и скрепка, ведь все они выполняют работу, связанную с перемещением или организацией мест. Поскольку память существенным образом обращена к тому, что есть близкое и отдаленное, постольку машинное составляет существенное определение памяти. Нельзя не согласиться с Ф. Гваттари в его, по сути аристотелевском, утверждении, что «организованность машины не имеет ничего общего с ее материальностью»<sup>17</sup>. Но в организованности машины важна жесткость материала, из которого машина составлена, поскольку инертность вещественного и есть то, что позволяет памяти возвращаться к «одному и тому же». Машины, поскольку вещественны, живут дольше, чем «внутренние» знаки. Последние, чтобы сохранять указательную силу, требуют контекста, усилия припоминания, которое всегда конечно и при столкновении с временем распадается на периоды, тогда как машина — это нечто грубое и инертное, что несомненно распадается и способно воспроизводить способы и смыслы к ней обращения. Материальность мнемонической машины, должны мы прибавить, входит в состав ее организации. Оказываясь в общественном месте, в городе, мы оказываемся в мире машин. Город, улица — это пространства, в котором собраны скорее машины, чем мыслящие и чувствующие существа, и согласованность машин дает место и тому, чтобы горожане имели повод находить общие занятия и общий язык. Чтобы вступать в коммуникацию с людьми, нужно сначала выучить язык машинный: он предшествует «естественному» языку человеческого общения, поскольку формирует устойчивую телесность. Простейшим

---

<sup>17</sup> Guattari, F. *Machinic Heterogenesis // Rethinking Technologies*. Univ. of Minnesota Press. 1994. Ed. by V. A. Conley. P. 16 ff.

примером может здесь служить эскалатор метрополитена: чтобы оказаться в городе, необходимо научиться им пользоваться; или игрушка — машина идентичности; в конце концов, машины чтения, письма и счета.

Машина — это то, на чем можно прокатиться (ведь и скрепка держит что-то вместо нас), то, что способно подвез(с)ти. Машины памяти возят ее, доставляют в нужное место, но они и подводят. Потому, в поисках нужды, того, что же нам на самом деле нужно, мы одну машину наслаиваем на другую, как если бы и вправду разными машинами можно было добраться в одну точку, как если бы карта памяти могла существовать отдельно от способов освоения мнемонической географии, мнемографии. Однако насколько самостоятелен предмет памяти? Казалось бы, одно и то же может быть вызвано в памяти разными способами: книга, сон, встреча — это же разные машины, но способны напоминать об одном и том же событии. Но так можно было бы думать, если бы память имела отношение к прошлому и только к прошлому, тогда как прошлое бессмысленно без настоящего, как и настоящее пусто без прошлого, да и загадывать будущее, пытаться судьбу нельзя без определенности настоящего и боли прошлого. Потому свершившаяся память — это всегда понимание того, что значит помнить. Как и машина памяти — свершившееся понимание памяти. Что понятного есть в обозначенных метафорах памяти — следе и проекте? В самих по себе — ничего. Они всего лишь метафоры, пустой каркас элементарных шагов воображения, стежок назад, стежок вперед, сами по себе они не значат ничего кроме простых телесных действий, и всегда как-то они должны быть услышаны действиями, совершаемыми помимо этих метафор, и все же с оглядкой на них.

Ещё один элемент роднит память и машину: память, насколько можно отличить хорошую память от плохой — это память навсегда. Непрерывность — вот что отличает память от других способов сознания: понимать, чувствовать или желать можно время от времени. Но вот помнить — это значит помнить в некоей непрерывности. Память может быть настолько решительной, чтобы не случаться от момента к моменту, она способна выдерживать требование «помнить вечно». Но и в машине есть нечеловеческая непрерывность. Машина сама является моделью непрерывности: будучи выключенной из соразмерной человеческому существу пластики,

она является напоминанием одновременно и об этом разрыве, производя символику конечности существа, и о включенности в недоступный порядок, в некое «потустороннее», которое, хотя и явлено в непосредственной близости, все же недоступно, поскольку не есть что-то, что растет или умирает, машина неестественна. Дело не столько в том, что машина — это согра, кости без плоти, сколько в том, что движение машинного, хотя и нуждается в дополнительной заботе, чтобы быть встроенной в наш, живой мир, все же самодостаточно. Машине можно подражать (как в брэйк-дэнсе или в строевой подготовке) или полагаться на нее (как зимой мы полагаемся на дома — машины из кирпичей, раствора, дерева и металла), выстроить с ней аналогию или посчитать, как считают полетные характеристики аппаратов, однако нельзя это движение машины продолжить, не преобразовав его во что-то совсем другое. Движения машины — это движения вынужденные, тогда как движения естественные не могут не обнаружить свою произвольность. Искусная память, поскольку обращена к сделанности, всегда имеет дело с преобразованием мест, с насилием над ними: в памятных местах следует размещать то, что им вовсе не свойственно, чем более броским будет размещенный образ, тем более беспощаден будет он к забвению — но и к «естественности» места. Но память в своей претензии на непрерывность и существует благодаря разрыву, благодаря выключенности из потока разнообразия. Разрыв сменяющихся друг друга последовательностей — это и есть память о том, что не сменяется ничем другим, что тождественно себе. Таким образом, в машине явлена не столько «геометричность», схематичность, сколько непохожесть, чуждость всему пластическому<sup>18</sup>, чуждость эта и составляет начало — так или иначе соотносимое со страхом — памяти. Как отношение помнящего и памяти не описывается целиком отношением субъекта и объекта, так и отноше-

---

<sup>18</sup> Ср. описание механического театра Герона Александрийского в кн.: *Погоняло А. Г. Философия заводной игрушки, или апология механицизма*. СПб, Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1998. С. 9: «Движение принужденное, механическое неизбежно подражало движению свободному и непринужденному, но схожесть только пуще подчеркивала несходство, творя миметическую ситуацию. В сущности механизм всегда обособлен от жизни, как бы он ни был включен в нее. Он всегда в «рамках», никакие сращения не преобразуют механическое в естественное».

ние человек-машина не описывает само машинное, ведь сочлененность деталей машины всегда не совпадает с посчитанностью, то есть с нашим пониманием этой сочлененности. Искусство составления машин и состоит в способах связи, отличных от заранее понятых. Да, машины зависимы от людей, без человеческого участия они ржавеют и распадаются. Мы даже вправе предположить некую аналогию: память, коль скоро хранит и возвращает, заботится о человеке, как человек заботится о машинах, восстанавливая машинную сочлененность. Понимание памяти как машины, хотя и неверно, все же действительно благодаря самой структуре заботы, которая никогда не бывает однонаправленной, ведь забота о памяти будет и заботой о себе.

Идея памяти как машины не совпадает с идеей музея (хотя музей сам чаще всего оказывается именно машиной): музейная вещь — это нечто отобранное и вынесенное за пределы повседневного мира, хранимое и разворачиваемое в своей представленности с одной стороны, по законам коллекционирования, с другой — по законам уже готового, и в этом смысле автоматического восприятия. Музей показывает то, что могло бы быть, но чего нет. Тогда как машине необходимо «тереться» о людей, об их неупорядоченные взгляды и касания, чтобы производить память, воспроизводя машинное<sup>19</sup>.

Машина — искусственная вещь — принадлежит, то есть зависима в своей исполненности от того существа, ближайшее определение которого есть понимание мира в его целостности. При этом машина не «объективирует» понимание мира, поскольку она сама есть чуждое, избыточное. Она есть фигура чужого, машина позволяет чуждому проявиться в практиках повседневности. Так, одна из древнейших (если не самая древняя) машина, дверь, выстраивает противостояния здесь и там, верха и низа, наконец, своего и чужого: раскрывает измерения человеческого, обнаруживает конечность присутствия, заставляет принимать решение. Машины, распадающиеся без человеческого присутствия, сами побуждают человеческое открываться вещам, формируют физиономии мест, превращают «вообще некие» места в места памяти.

---

<sup>19</sup> Ср. указанную статью Гваттари, p. 18: «Man-machine alterity is thus inextricably linked to a machine-machine alterity».

Именно с машиной памяти мы встретимся в первом произведении, к которому хотели бы обратиться в нашем анализе существа памяти — в трагедии Софокла «Царь Эдип».

## **Вспоминание как разрыв: трагическое измерение памяти**

Поскольку память имеет свою историю, мы начинаем наше рассмотрение с обращения к древнегреческой трагедии. В античности произошли события, определившие характер западной цивилизации. И эти события уникальны, в том смысле, что в других культурах они не дублировались, у них нет параллельного коррелята. Мы имеем ввиду два феномена греческой культуры: теоретическое знание и трагедию. Так, математика была и у египтян: они сооружали сложные инженерные объекты, обладали хитроумными приспособлениями и для счета, и для построек. Но египтяне не знали теоретической науки математики, науки о самом по себе числе. У греков же мы обнаруживаем стремление выяснить, что есть само число в качестве начала, такого, которое само из себя определяет всё, что подлежит счету. Так, по преданию, Фалес Милетский, которого принято называть первым философом, принес в дар богам быка (очень значительную жертву, например, по обычаю за выздоровевшего больного богу врачевания Асклепию Сократ просил принести в жертву петуха<sup>20</sup>) в благодарность за то, что сумел вписать с помощью циркуля и линейки, то есть простейших, предельно понятных в изготовлении и применении инструментов, прямоугольный треугольник в круг. Но жертва все же соразмерна обретению: если знаешь, как согласуются геометрические примитивы, лежащие в основании всех форм, то знаешь, то есть можешь последовательно размышлять о том, как вообще устроены все формы, как в космосе согласуются между собою присутствующие в нем вещи. Фалес взывает не здоровья и не величия постройки, но такого начала, во внимании к которому оказывается внятным и то, что делает тебя здоровым и то, что делает постройку величественной. Потому и жертва

---

<sup>20</sup> Федон, 118.

приносится не богу соразмерности Аполлону, а его отцу, владетельному Зевсу.

Знание о том, как вписывать треугольник в круг, не практично. Оно может, конечно, быть применено на практике, но само по себе оно не служебно, оно — скорее ради самих по себе треугольников и кругов, чем для чего-то еще, поскольку нечто открывается в них самих, непрактичных и неосязаемых примитивах. Теоретическое знание открыто всякому внимательному, то есть внимающему, уму. Оно открыто любому, кто согласен думать, наблюдать и соглашаться или не соглашаться с высказываемыми тезисами. Оно собственно и открыто только в размышлении, досконально выпрашивающем о том, что для самого размышления остается все еще невнятным.

И еще один пример того, что мы назвали «открытостью» в культуре греков. Всякий, кто читал Гомера<sup>21</sup>, помнит, что Гомера читать хоть и интересно, но прочесть практически невозможно из-за постоянных отступлений и, как кажется не вчитавшись, излишне долгих описаний. Действительно, если у Гомера появляется герой, то происходит подробное описание того, откуда он появился, из какой страны прибыл, как он выглядит, во что одет и какие приметы прошлого оформляют его нынешнее и здешнее присутствие: описание настолько тщательное, что не остается ничего потаенного, невнятного, такого, что делало бы непонятным знаки и наследующие им события. Если описывается бог, то описывается и то, как люди поняли, что, скажем, в битву вмешался тот или иной бог, по каким признакам они узнали, что это именно он, как они поняли, на чьей тот стороне и т. д. (Собственно, грек потому и чтит Гомера за «божественного поэта», что тот способен был на языке людей говорить о божественном, поэт располагает на грани смертного и бессмертного, умея понять, в силу самого этого расположения, знаки судьбы, знаки будущего и прошлого). И, по контрасту, припомним ветхозаветный текст, текст совсем другой культуры, о жертвоприношении Исаака: «после сих происшествий Бог испытал Авраама и сказал ему: „Авраам!“ — Он сказал: «Вот я»<sup>22</sup>. Где в

---

<sup>21</sup> В этом своем аналитическом отступлении я опираюсь на работу Эриха Ауэрбаха «Мимесис». М., СПб., 2000. В особ. см. гл. I, «Рубец на ноге Одиссея».

<sup>22</sup> Быт., 22, 1.

этот момент находился Бог? Как Авраам понял, что именно Бог к нему обращается, а не кто-то другой или нечто другое? Случился ли этот диалог в одном и том же месте на земле? А где находился сам Авраам? Что ему позволило услышать Бога? Находился он на открытом воздухе или в помещении? Об этом не сказано ни слова. И Бог, и Авраам и являются, и не являются: их, если мыслить по-гречески, нет, ибо оба они не явлены, не оформлены, не есть нечто яркое и неустрашимое, как такое, в котором пребывает, например, дерево или восход солнца. Ветхозаветный текст обращен к тем, кто уже знает, его нельзя прочесть непосвященному.

Трагедии, в свою очередь — это пересказанные мифы. Зритель заранее знал сюжет, знал, о каких характерах идет речь. Например, трагедия Софокла «Царь Эдип» — это только небольшой отрывок из разветвленного сюжета об Эдипе. Зритель лучше персонажа знает, каково его прошлое, что ждет его в будущем. Зритель находится в привилегированной по отношению к герою позиции, он сам подобен богу: ему ведомо прошлое, ему открыто будущее, но именно поэтому ему интересно настоящее: от него не ускользает всё то, что таинственно или незначительно для героя. Зритель настолько вовлечен в настоящее, в сейчас, насколько явлены те времена, которым недостает бытия (прошлого ведь уже нет, а будущего — еще нет, хотя и нельзя сказать, что их нет совсем). Интересно не то, что будет, а то, что длится, происходит. И — порой — открыто и то, почему происходит. Есть начало, возможно, не одно, которое не оставляет героя на протяжении всего трагического повествования, но от него самого скрытое. Герой действует сообразно собственному разуму, но то, *почему* он действует, превосходит его собственное разумение. Зритель, благодаря особому расположению по отношению видимому на сцене, попадает в уникальную ситуацию: чужая душа для него — не потемки, но обращенность, слышимая окликнутость. Зрителю внятны смысл *всех* действий, слов и поступков героя. Только зритель способен созерцать ту неравновесность, которая заставляет героя совершать действия.

Описание такой позиции, позиции предъявленной цельности, есть во всякой культуре и во всякой религии. К примеру, в христианстве, это — Страшный Суд. Он не потому страшный, что судья неподкупен, или наказание неотвратимо и несмягчаемо, он стра-



шен тем, что неизвестно, за что будут судить. Соберут *все* твои поступки и слова и найдут одну такую позицию, с которой все они будут видны так, что ты окажешься благодетелем или злодеем. Ты не знаешь, ни за что будут судить, ни как (догадываться, предполагать и знать — это различные акты ума, и их различие иницируется заботой о будущем). В мифе о страшном суде рассказывается прежде всего о том, что такая точка, позиция цельности, вообще есть. Она будет предъявлена, по смерти. В греческом театре утверждается нечто сходное: зритель видит, что есть такая позиция и знает, что она есть. Такую позицию, позицию цельности принято называть судьбой (τύχη), которой не избежать. Судьба — это не набор фактов биографии, это безудержное господство, которое дается только в описании, предъявлении и вне описания не существует. Так, предсказание вида «через десять (двадцать, восемьдесят) лет ты умрешь» не является предсказанием судьбы. Это не судьба, это статистика. А вот предсказание «ты убьешь своего отца» — это судьба, потому что сообщает что-то о носителе судьбы. Но дело все же не в риторической исполненности предсказания, дело в необходимости само предсказание принять как случившееся: исполнится предсказание не тогда, когда Эдип убьет старика на развилке дорог, а тогда, когда он признает, кто кого убил. Эдип не мог этого не принять, когда интрига разрешилась встречей двух свидетелей: он не мог не принадлежать той самой памяти, которая хранила ряд, разворачивавшийся в тайне от него самого. Итак, дело в самой необходимости помнить. Чтобы память могла дать нам клятву верности, мы сами вынуждены ей прежде довериться. Природа этой вынужденности — вот что прежде всего предстоит нам выяснить в обращении к теме древнегреческой трагедии.

С судьбой всегда непросто: во-первых, ее не так просто обрести, а, во-вторых, если уж ты и обречен, то редко когда речь однозначна. Оракулы (предсказания) не потому двойственны, что есть какие-то отдельные от нас боги, которые якобы что-то там себе знают, а нам сказать не хотят, потому что мы смертные и не нашего ума дело. Оракулы двойственны, потому что в понимание того, что происходит и что произойдет, вовлечен сам понимающий, и без этого вовлечения события не происходят, вне понимания любое происшествие невнятно, ибо невыразимо(,) скучно. При этом

судьба не обходится без выбора<sup>23</sup>. Даваемый оракул как вспоможение судьбе нужен не для того, чтобы знать собственную судьбу. Знать не сложно. Если уже веришь в математику, то брать дифференциалы — дело навыка. Сложно довериться собственному знанию. Решиться на знание и помогает оракул. Таким образом, судьба располагается не впереди, не в будущем, а в памятуемом прошлом: пока есть память о предреченном, знание собственной судьбы необратимо, избежать же судьбы значит развеять память о собственном знании. Поэтому Эхилловский Прометей говорит, что Память — виновница всего<sup>24</sup>, ведь само «всё» дано только подготовленному, возделанному восприятию, такому, которое способно помнить одно и другое, всякое другое только и случается в памяти о первом: пока открыто знание первого, возможно и второе. Обращаясь за предсказанием, мы заранее знаем, что будет предсказано, ведь истолковывать придется нам, тем, кому предъявлено знание. Усматривая возможность судьбы (а судьба и может быть помыслена только как возможное, ведь никаким событием мы не гарантированы ни в присутствии судьбы, ни в ее исполненности-завершенности), мы видим, что память не есть частная способность в ряду прочих, она есть сохранение первого, в котором может быть раскрыто разнообразное. И, возвращаясь к нашему различию двух форм высказывания, греческого и ветхозаветного, отметим: несмотря на явную противоположность, и тот и другой сообщают о структуре знания, о том, что знание невозможно вне удвоения, в котором положенное начало дает себя знать только через последовательное развертывание. Трагичность памяти — это знание о том, что память обладает непрекословной принуждающей силой. Эта сила проявляет себя как разрыв — и как разрыв ожиданий и чаяний, и как разрыв привычного отношения к вещам: в трагедии вещи перестают быть понятными и обнажают свою зависимость — но не от нашей заботы, а от того порядка,

<sup>23</sup> Ср. Платон. Государство X 617 e: «Пусть каждый... избрет себе образ жизни, которые впредь будет связан уже по необходимости. Что же касается добродетели, то она свободна, и каждый, дорожа или пренебрегая ею, будет иметь ее больше или меньше. Вина избирающего: бог — невиновен». Цит. в переводе В. В. Библихина по: Гадамер Г.-Г. История понятий как философия // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. С. 342. Прим. 5.

<sup>24</sup> Прометей прикованный, ст. 462.

который и дает себя знать через памятные события. Память, хранящая последовательность, возвращает нас к первому и сама сбывается только в нем.

## Обращение с памятью: открытие Симо니다

Греческий театр нами выбран для начала исследования памяти и истории искусной памяти именно потому, что он являет собой мнемоническое пространство: сидя в театре, зритель вспоминает о том, о чем обычно не помнит. Не то, чтобы он узнает в театре что-то новое, небывалое, нет, он вспоминает то, что и так уже знает, только вне этого пространства, этого места, не получается признаться себе в том. В театре мы не вспоминаем ничего эмпирического, никаких обстоятельств, даже душевные состояния при просмотре одной и той же постановки могут быть различны. Мы, благодаря особому устроенному зрелищу, то есть месту, вспоминаем судьбу того, кому дано помнить. Именно поэтому театр и обращен к нам: понимаем представленное на сцене, мы впервые и каждый раз заново постигаем возможность собственной судьбы. Таким образом, древнегреческий театр есть особое место памяти, в котором зрители, захваченные искусностью зрелища, вспоминают себя. Но театр — не единственное и не преимущественное место устройства памяти.

Изобретателем искусной памяти принято считать Симо니다 Кеосского. Вот как описывает происшествие, предвещающее это изобретение, Ф. Йейтс<sup>25</sup>:

На пиру, устроенном фессалийским аристократом по имени Скопас, поэт Симо니다 Кеосский исполнил лирическую поэму в честь хозяйина, включавшую также фрагмент, в котором восхвалялись также Кастор и Поллукс. Скопас, по скарденности своей, объявил поэту, что вы платит ему за панегирик только половину условленной суммы, а недостающее ему надлежит получить у тех божественных близнецов, которым он посвятил половину поэмы. Спустя некоторое время Симо니다 известили о том, что двое юношей, желающих его видеть, ожидают у дверей дома. Он оставил пирующих, но, выйдя за дверь, никого не обнаружил. Во время его недолгого отсутствия в пирушественном зале обва-

<sup>25</sup> Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб., «Университетская книга», 1997. С. 12–13.

лилась кровля, и Скопас со всеми своими гостями погиб под обломками. Невидимые посетители, Кастор и Поллукс, щедро заплатили за посвященную им часть панегирика, устроив так, что Симиониду удалось покинуть пир перед катастрофой.

На том бы эта поучительная история о недопустимости скупости и закончилась, если бы не страсть греков все выяснять и до всего допытываться. Необходимо похоронить усопших. Но тела обезображены, их не узнать, кого хоронить? Похоронить нужно не тело, не месиво, но родное тело, чтобы помнить, приходить к могиле, чтобы воспоминанием длить присутствие умершего среди живых<sup>26</sup>. Память и дает длиться происходящему: без памяти одно мгновение неотлично от другого, а, значит, канет и различие между временами: вставать и засыпать, любить и работать равно не в пору.

Симионид вспомнил, где каждый из пировавших располагался во время гибельного пира, и по *местам* восстановил *образы*. Так была сформирована первая в истории система памяти: есть общее *мнемоническое пространство*: дом, есть *места памяти*, они определенным образом организованы: во главе стола — хозяин, кто-то располагается слева от него, кто-то справа, в последовательности размещения гостей за столом есть своя логика, которую нетрудно восстановить. Есть, наконец, *образы памяти*, которые в данном случае Симиониду и требовалось припомнить: из хаоса крушения восстановить порядок образов.

Впоследствии подобная система запоминания (и вспоминания) приобретет название «комната Цицерона», но, по сути, любая система мнемотехники опирается на эту структуру: общее пространство (система), места, образы. Различаться будут только толкования того, что есть пространство, что есть место и что — образ. В качестве примера системы мнемонических мест можно привести и зодиакальный круг, и храм, и музей-мемориал, и устройство жесткого или компакт-диска. Собственно, истории различий пространств, того, как в памяти перетолковывается восприятие пространства и насколько, и благодаря чему, устойчивы сами эти тол-

<sup>26</sup> Истокование этой части легенды об изобретении искусной памяти как изобретение возможности брать деньги не только за сочинение панегирика, но и за припоминание см. в статье Елены Григорьевой «Медитации на могильях»: <http://www.topos.ru/article/1361>. Доступна на 06.06.2011.

кования. Другими словами, нас будет интересовать, как получается то, что мы привычным образом называем «история», как великое становится великим, а незаметное откладывается в темных пластах родственного.

Что же касается нашего вопроса о древнегреческом понятии судьбы, то его нам необходимо дополнить, мы должны теперь спрашивать не о том, как помним, а — что есть преимущественное место признания судьбы.

## Места памяти

С одной стороны, структура образования памятных мест прозрачна: места содержат *eikon*, образы, которые порождают в душе тех, кто в них уже что-то запоминал, память о содержимом, которое было «размещено» в них. Поскольку места упорядочены, мы имеем дело с простой машиной запоминания: обходя мысленно места, мы вспомним, что в них было помещено. С другой — в таком понимании (его придерживается, в частности, и Иейтс) место понимается как исключительно протяженная сущность, как некая единичность, множество их составляет однородный набор, уникальность которому придается одним только актом размещения в памяти. Попробуем остановить этот поток понимания, который приведет нас впоследствии, нам еще предстоит увидеть, каким именно образом, к техническому истолкованию памяти. Попытаемся всмотреться в место как во что-то уникальное само по себе.

Кроме того, говоря о памятных местах, мы не имеем ввиду некую «особую», локальную память, в отличие, скажем, от памяти моторной или сенсорной. Всякое исполненное воспоминание есть воспоминание локальное, и в этом смысле всякая память локальна: от «комнаты Цицерона» до знакоместа в таблице Windows 1251<sup>27</sup>. Собственно, память оказывается разделом риторики, которая у Аристотеля называется топикой, именно потому, что память не дана «естественным» образом, она всегда есть некая конфигурация, расположение мест. О местах памяти говорится по

---

<sup>27</sup> То есть кодировки, благодаря которой осуществляемое мною сейчас нажатие клавиш преобразуется в символы на экране.

аналогии с общими местами в риторике, «частями» в составленной речи т. д.

Прежде всего, что может быть памятным местом? Вообще говоря, что угодно: платок в кармане, телесная метка, строение или некий уголок в нем. Объединяет все эти возможности одно: по отношению к ним необходимо совершение какого-то особого движения, пусть это будет даже движение, незаметное для нас самих. Место памяти — это место встречи, и встречается не столько ум мнемонического деятеля, но и, прежде того, его тело встречается с местом (живое тело «ещё» не является местом памяти, оно — избранное место, привилегированное место чувственности). Эта встреча не фиксируется как само по себе движение или как изменение, происходящее в теле запоминающего. Здесь оставляет свой отпечаток некий перерыв движения, изменение органолептики. Когда я что-то помню, тело обретает определенность, различия в воспоминаниях требуют и различных тел. Но тело не может меняться автономно, поскольку определенность тела — это определенность взаимодействия: длительность воспоминания требует простираемого тела, меняется не только и не столько тело, сколько пространство (топос), в котором вновь обретенное тело способно себя показать.

Таким образом, не одно встречается с другим, но место дает себя знать (*phainomenon*) теми телами, которые «в» нем. Когда мы встречаемся с вещами в их обыденности, эта мимоходная эстетика излома пространства, действительно, вытесняется на периферию восприятия, ее могло бы и не быть, или она могла бы быть и такой, и иной. Однако в случае, когда место оказывается памятным, эта периферия оказывается востребованной, она совмещается с самим местом, собственно, место памяти отличается от всякого другого именно этим: здесь помню, здесь *есть* память. Движения, происходящие в некотором месте-пространстве (даже если мы никуда при этом не идем, а, скажем, вертим в руках), не имеют определенного субъекта, они обращены и окликают всякого, кто приходит в место. Эта окликнутость как *совместность* сообразно движущегося и задействуется в месте памяти: попадая в некоторое место, даже мысленно, мы не можем не меняться, и это-то изменение мы и называем воспоминанием. Из встречного движения памятного места движемся и мы, развертывая воспоминание в возобновлен-

ном простирании. Субъект воспоминания здесь невнятен: мы ли вспоминаем, место ли помнит, обычно такое действие и передается безличными формами: вспомнилось, «место напомнило» и т. д.

Прекрасный образец анализа этой трудноуловимой совместности мы находим в «Метафизическом дневнике» Г. Марселя. В записи от 22 февраля 1919 года он начинает долгое, прерывающееся и возобновляемое расследование вопроса об «идентификации духа». Речь идет о некоем «спиритическом опыте», явно ненаучном, тем не менее таком, которому Марсель доверяет, принимая к осмыслению. История же проста: некто, «ясновидец», способен, подержав в руках вещь покойного, сказать что-то, что было известно лишь умершему. История искусной памяти, написанная Йейтс, ни в одной главе не обходится без упоминания о магических силах запоминания, и нам, уж коли мы решились на понимание памяти, не обойтись без обращения к магии памяти, так что рассказы о чудодейственности не должны нас смущать, важно только не покидать структур понимания. То, что мы можем что-то вспомнить, само по себе является чудом, ведь, вообще говоря, у нас нет точных ориентиров того, вспомнили мы верно или нет. Уверенность, которая настаивает нас при воспоминании, отличается от той ясности, с которой мы постигаем верность силлогизма *barbara* или точность счета. Счет, как и вывод, мы можем перепроверить, тогда как точность воспоминания мы проверить, как правило, не в состоянии, ведь память — единственная, во всяком случае, заведомо предпочтительная свидетельница прошлого.

Сам Марсель не ставит целью омеханизировать мистическое действие, показать, как оно работает, то есть провести процедуру приведения понимания к такому воспроизведению, в котором понимание уже необязательно. Марселево описание скорее апофатично, но именно этим и привлекательно для нашего исследования. Выстраивая гипотезу относительно того, при каких условиях видит ясновидящий, он выдвигает тезис: «необходимо, чтобы существовала коммуникация с памятью *именно как памятью* (то есть с действием или с представлением, а не с системой знаков)»<sup>28</sup>. И дальше французский мыслитель указывает, что аналогия памяти

---

<sup>28</sup> Марсель Г. Метафизический дневник. С.-Пб., «Наука», 2005. С. 285 и далее. В приведенной цитате курсив автора.

и хранилища — всего лишь аналогия, или, как мы утверждали, метафора, память нельзя понимать как картотеку или хранилище: «вспоминать — значит на самом деле возрождать (в определенных модальностях), а не извлекать из картотеки». Ведь, когда «ясновидящий» рассказывает что-то обо мне, он не занимает внешнего по отношению ко мне положения, потому и его работу нельзя назвать чтением, расшифровкой или извлечением информации — для всех этих процедур не требуется никакого «измененного состояния сознания», с ними привычный нам режим субъект-объектных соотношений вполне справляется. Полугипотетическое (мы вынуждены доверять здесь некоему, к тому же плохо описанному, доверию Марселя, однако мы вполне можем ему доверять, потому что фигура ясновидящего — это всего лишь вынесенная за пределы привычного фигура описания, по сути же речь идет об очень близком и привычном действии — вспоминании) состояние неотличенности «ясновидящего» от того, кто был наделен памятью, призвано продемонстрировать вовсе не чудеса истолкования, а чудо памяти как действия: память действительна, и эта действительность отслеживается в вещах, принадлежавших умершему. Чуть позже мы увидим, как Аристотель выстраивает последовательность в этой действительности: от того, что уже помним, к тому, что вспоминается через опосредование. Однако порядок, описываемый Аристотелем, есть порядок исследования, а не порядок действия, ведь память сама по себе не есть упорядоченное последовательное движение, в ней нет «сначала» и «потом». Эту «одновременность» действия памяти и описывает Марсель, действия, распространяющегося сразу в «несколько сторон»: к вспоминаемому, поскольку оно вспоминается, к вспоминающему, поскольку он меняется, вспоминая и — к вещам, посредством которых вспоминание происходит. Собственно, вспоминание и есть достраивание действия до целого: сейчас вспоминаю прошлое и выстраиваю, делаю зримым и понятным будущее. Таким образом, речь здесь должна идти не об одновременности, а о заимствованном времени: вспоминая произошедшее с нами, мы заимствуем время понимания у самих себя, ясновидец же заимствует это время у другого, но и в том и в другом случае отдать долг значит привести к ясности, к явленности.

Поясняя эту совместность-заимку, Марсель описывает память в категориях живое-мертвое: живое можно сообщить как обраще-



ние, оклик (так мы знаем, когда на нас смотрят, даже если нет к тому никаких знаков), тогда как хранимое в картотеке, мертвое, можно передать в качестве знака или сигнала, которые могут быть и не прочитаны. Живая память хрупка, ведь даже память о себе, в противоположность тому, кем я был, есть «предмет веры или любви»<sup>29</sup>, но никак не твердого (*distinctiva*, в картезианском смысле всегда и везде воспроизводимой отличности) знания, но именно эта хрупкость и составляет ее, памяти, автономию, а, как мы сказали, благодаря автономии памяти и возникает история, всякая история, в том числе и личная, охраняющая сознание от необратимого погружения в безмерность беспамятства. Для нас здесь важно отметить, что различие живое/мертвое, проводимое Марселем, позволяет мыслить и место как живое, подвижное, вовлеченное в ту же длительность, что и памятливое тело. Свершившаяся совместность не прекращается, это событие длится. Длительность может быть обустроена дополнительными по отношению к самой встрече усилиями, такими как повторение, воображаемое возвращение на *то самое* место, или же место может быть предано стратегиям забвения. Но важно, что памятное место невозможно увидеть глазами или измерить, ведь место не есть в отделенности от осмысления памятного: дальнейший анализ Марселя приводит его к вопросам о том, как смотрит «медиум», что есть его смотрение, освобождение от собственного тела и т. д. Мы тоже не станем претендовать на немедленное расколдовывание медиумического опыта, и все же именно постижению тайн памяти посвящено все наше исследование, поскольку оно всегда — о среднем, о том, посредством чего помним. Чтобы уразуметь места памяти, важны скорее элементы анализа, а не собственно вывод. То, что Марсель называет живым местом, в традиции искусного припоминания, собственно, и называется местом памяти: дело ведь не в том, что есть некое место и оно наделено памятной силой, дело в том, что само место себя не умеет сохранить: и у мастера памяти, Пруста, и у его внимательного истолкователя, М. Мамардашвили, мы не раз встречаемся с наблюдением, что в дорогое тебе место невозможно вернуться, понимание возвращения как перемещения как раз и устраняет возможность события встречи, разрывает место на части: место ведь

---

<sup>29</sup> Там же. С. 288.

живое тогда, когда наполнено живым, а мы полагаем, что дело только в экстенсивности, пытаемся заполнить его случившейся пустотой, сфотографировать... Мамардашвили описывает мертвое место (то есть место как раз не памятное, такое, в котором вспомнить не получится) как место растроченной энергии:

...все то, из чего мы вынули энергию, приложив имя. (А имя — это элемент предметного мира). Возможную энергию того, что шло к нам, мы истратили или остановили, и она не дошла до нас — мы потратили ее, когда давали имя. Как выглядела моя бабушка, когда она завязывала шнурки ботинок? Это акт сознательного воспоминания. И поэтому, если бабушка явится, то она застанет меня не неделимым в моих способностях воспринять, а поделенным и, следовательно, неспособным воспринять<sup>30</sup>.

И далее:

Энергия, которая потрачена таким образом, и называется у Пруста непримененной энергией. То есть единственным видом применения энергии является применение ее на расковывание, на изменение самого себя<sup>31</sup>, как единственного носителя и исполнителя того, что предназначено. Ты должен на пустое место встать актом своего восприятия, своего состояния<sup>32</sup>.

Не обращая пока внимания на мотив растраты, отметим, что место памяти — это такое, которое нужно уметь находить как наполненное, вызывающее. Если мы будем полагаться на то, что места есть сами по себе, то тогда-то в местах ничего и не окажется. О местах памяти необходимо заботиться, то есть оживлять их, пробегая в своем воображении. Такое «оживление» есть навык, *techné*, искусство, но само искусство памяти, напомним, возможно только в памяти о первом, то есть в различающей памяти, а не в запоминании всего-чего-угодно, развертывание этого тезиса мы и обнаружим в мнемологии Платона.

Понимая память как место, через пребывание в месте, мы тем самым вовсе не утверждаем, что всякая память телесна или что память есть нечто исключительно «промежуточное» между умом как духовным началом и телом — материальным. Привычка отличения

<sup>30</sup> Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. М., «Ad Marginem», 1995. С. 118.

<sup>31</sup> Это «себя» следует прочитывать в нашем контексте как «место»

<sup>32</sup> Там же, с. 119.

духовного от телесного небезусловна, она имеет собственную историю, о которой мы еще будем говорить в связи с Платоном и Аристотелем, здесь же мы пытаемся описать условия прочтения древнегреческой трагедии как рассказа о памяти, благодаря которой и выстраивается феномен мира-космоса, извечно упорядочивающегося, в котором всякая вещь обретает собственную долю. Кроме того, места памяти и в традиции искусного припоминания и в привычных нам практиках доступа к уму имеют не столько протяженный характер, сколько символический, то, что у Метродора Скепсийского<sup>33</sup> получило название мест воображаемых, «фиктивных».

Данный предварительный и эскизный анализ мест памяти нам необходим, чтобы приблизиться к тому, о чем повествуется в греческой трагедии: о судьбе как доле и распорядке. Трагедия указывает на то, что вне трагического повествования незаметно и не может быть увидено: на порядок вещей самих по себе. Трагедия Софокла «Царь Эдип» — одно из первых в истории западного мышления повествований о памяти. Рассказ о Симониде сообщает нам о том, что память есть нанесение знаков, разметка места. Есть ли что-то общее между Симонидом и Эдипом? Симонид превращает хаос пыльных руин в порядок следования образам, тем самым восстанавливая эти образы. Сам акт нанесения знака не есть нечто внешнее по отношению к получаемому в разметке пространству, становясь местом, он предшествует пространству и организует его. Знак поэтому не является чем-то автономным, это скорее обращение, чем указание, он не может быть ни перенесен в другое место (поскольку такого места еще нет), ни заимствован (поскольку места космоса могут быть похожи, но не могут быть тождественны). История гибельного пира, поскольку мы принимаем ее за начало истории искусного памятования и, следовательно, самим порядком рассмотрения принуждены видеть в ней образец действенности памяти, есть рассказ о том, как событие (гибель и необходимость завершения смерти — погребения) становится действием. Поскольку Симонид восстанавливает порядок образов сидевших за столом, постольку возвращает событие к настоящему, позволяя ему быть завершённым. Но такое восприятие события гибели предполагает, что событие длится неким автономным образом:

---

<sup>33</sup> О Метродоре см.: *Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб., 1997. С. 57-59.

Симонид не длит его, он только позволяет длительности быть совершённой в действии. Отметим, что движение времени по отношению к событию может быть произвольным, оно зависит не столько от структуры происходящего, сколько от формы знака. Так, ниточка, повязанная на память, стремится настоящее к будущему, тогда как действие Симонида устремляет время вспять, к прошлому. В различной организации знаков время разнонаправлено, но всякое время размечено событием, то есть тем, что обращено, призывает, требует.

Такого рода обращенность и созерцается в театральном действе. Театр предполагает разнесенность наблюдателя и действия, героя и судьбы, субъекта памяти и памятного средства, однако эта разнесенность относится к тому, что Аристотель называет «устроением зрелища», но не к самому показыванию начатого и сбывающегося. Зрелище же разворачивается не для отстраненного наблюдения, но ради аффективной обращенности к началу события. При этом хорошо выстроенная трагедия, — то есть, по Аристотелю, такая, в которой патос, анагнозис и перипетия совпадают — это та, в которой аффективное показывается на своем пике: не только герой захвачен аффектом по отношению к миру, но раскрыта и встречная обращенность, которой невозможно избежать, даже выколыв себе глаза. Эдип выкалывает себе глаза заколкой Иокасты. Сам, избавляясь от боли смотрит на то, что прежде доставляло радость и довольство взору, а теперь невыносимо в своей резкости. Он надеется на перемену. Аристотель определяет перемену (перипетию) так: «Peripeteia, как сказано, есть перемена делаемого в свою противоположность, и при этом, как мы только что сказали, [перемена] вероятная или необходимая» (1452a 25). Например, пришедший убить, сам оказывается убит, или пришедший с надеждой обрадовать, приносит известие горестное. Эдип призывает перипетию к своим глазам:

Вот вам! Вот вам! Не видеть вам отныне  
 Тех ужасов, что вынес я,— и тех,  
 Что сам свершил. Отсель в крошечном мраке  
 Пусть видятся вам те, чей вид запрещен,  
 А тех, кто вам нужны,— не узнавайте! (1270) <sup>34</sup>

<sup>34</sup> Перевод Ф. Ф. Зелинского. Цит. по: Софокл. Драммы. М., 1990. С. 51.

Случилось ли то, к чему зывал Эдип, то есть ужасающее обращение зрения, неизвестно. Известно, однако, что Эдип лишает себя зрения золотой заколкой Иокасты. Заколка, фибула — это то, на чем держится одежда. Нет наших множества пуговицек, крючочков и выточек, есть одна деталь. Кто владеет ею — получает власть над образом. Женщина, закалывая на плече платье, наделяет видом всякого на нее смотрящего, тогда как заколка выполняет функцию зеркала, в которое она только что смотрела и заставляет смотреть на нее других так, как смотрела на себя она. Теперь же, в трагическом стоянии, то, что образом наделяло, лишает всякой возможности воспринимать («узнавать») образы. В действие перипетии попадает не только Эдип, но и вещи, его окружающие. Заколка — она прыгает ему в руку, он же просил о мече! Уникален в этом событии не Эдип, (и именно к его неуникальности апеллирует Фрейд, превращая событие встречи с судьбой в название некоего квази-универсального психического феномена), уникальна заколка. Не сам Эдип возвращается из несовершенности собственного правления в порядок космического — ему помогает уникальное. Собственно, Эдип так и не становится субъектом, тем, кто способен распоряжаться, городом ли, собой: узнав на миг, что же владело им в его поступках и привычных устремлениях, наделяя его именем (он-то, по царскому обыкновению, думал, что вещи совершаются его именем), он утрачивает способность распоряжаться чем бы то ни было, оказывается изгнанником, тем, кто лишен доступа к политическим, то есть затрагивающим кого бы то ни было, вещам. Но Эдип подобен Симониду в том, что оба обретают прочную память: память Эдипа выстроена его беспомощностью, которая и напоминает о вещах в их неприкрытом свете, память Симонида — порядком мест. Но что делает саму заколку уникальной? Как мы уже указывали, перипетия, поворот действия. Перемещая внимание с Эдипа на заколку, мы не полагаем, будто объекты важнее субъекта, дело в другом. Каждый раз, когда мы фиксируем нечто, что называем субъектом (мысли, трагического стояния...), мы понимаем, что описание самого субъекта дано через вещи и события. Описание вещей и событий потребует описания героя. Мы попадаем в круг, и этот круг движется не по собственному почину. Эдип осознает, почему у него в руках заколка, так же плохо, как и сама заколка. Но что-то одно произошло и с заколкой, и с Эдипом. Ари-

стотель утверждает: действие, сценическое действие. Чему подражает это действие? Если мы скажем судьбе, скажем слишком много, неясно. Но определенно нечто длится в вещах и героях, заставляя их сходиться к одной участи. Самым общим образом и назовем длящееся *длительностью*.

В нашем кратком экскурсе в мир героев Софокла мы наследуем анализу, проведенному А. В. Ахутиным<sup>35</sup>. Однако в случае с превращением заколки нас интересует то, к чему заколка обращает зрителя и читателя: памятная вещь, которую задействует Эдип-герой памяти, указывает не на обстоятельства полиса и не отношения между людьми, а на сам космический порядок. Принадлежность космосу нельзя ухватить вне законов политических, но полис здесь нужно понимать не как место, в котором разыгрывается трагедия узнавания и перипетии, а как место, само уже включенное в космический порядок соразмерности. В этой связи интересно отметить, что говорит о справедливости в гомеровском обществе А. Макинтайр: «...*dikaios* есть человек, который уважает и не нарушает порядок. И сразу трудность с переводом *dikaios* как „справедливый“ становится ясной. Потому что каждый в нашей собственной культуре может использовать слово «справедливый» без всякой ссылки на моральный порядок во вселенной или веры в него. Но даже в 5 веке природа соотношения *dikaiosunê* и некоторого космического порядка не ясна в той степени, в какой это было у Гомера. Здесь порядок, согласно которому правят цари хотя и несовершенен, является большей частью более общего порядка, согласно которому правят боги, и особенно Зевс, хотя, можно допустить, правят несовершенно»<sup>36</sup>. Если провести аналогию между памятью софоклового героя и справедливостью героев Гомера (Макинтайр неоднократно противопоставляет гомеровское общество Афинам, но здесь такая аналогия кажется нам оправданной), то она укажет на структуру памяти, которую мы отыщем и у Софокла, и у Платона: память есть наследование так-то сложившемуся космосу. Задача, стоящая перед платоновским Сократом, и перед софокловым

---

<sup>35</sup> Ахутин А. В. Открытие сознания (Древнегреческая трагедия и философия) // Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб., «Наука», 2005. С. 142-194.

<sup>36</sup> Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М., «Академический проект»; Екатеринбург, «Деловая книга», 2000. С. 183.

Эдипом, одна: отыскать тот порядок, в котором только и возможно наследование (поколений, видов, проступков...). И только у оппонента Платона, Аристотеля, мы сталкиваемся с противопоставлением памяти общему порядку, противопоставление, достигаемое благодаря индивидуации метафоры следа. Эйдос-след, запечатленный в чьей-то удачливой душе, не есть след чей-то: его обладатель если имеет какое-то отношение к удаче запечатления (которое происходит в наднебесной области, в урании, благодаря долгому смотрению), то очень косвенное и, вообще-то может только догадываться, как именно он снискал эту удачу. Тогда как Аристотель, мы это рассмотрим более подробно, помещает след в область общего чувства вот этого или того человека, обсуждая не указательную силу памяти, но порядок самой памяти в его отличии от порядка припоминания и порядка рассуждения. Как только метафору следа мы понимаем как нечто определенное, материально и формально, мы приобретаем способность рассматривать разные порядки памяти и даже отслеживать нарушение правильного порядка у «безумцев». Можно ли смешивать порядок рассуждения с порядком памяти — вот предмет последующей тяжбы о памяти.

## **Платон: память как отпечаток**

Мы уже видели, что сам порядок мест немислим вне живого к ним обращения. Таким образом, мы оказываемся в круге: тот, кто помнит, должен помнить благодаря чему-то, что имеет порядок само по себе. Но доступ к этому порядку нам открыт только в живом обращении нашего существа. Этот круг находит свою фиксацию в философии Платона и в том, какое определение память получает в его сочинениях: память как отпечаток.

В той образцовости, какую мы обнаруживаем в философии Платона, память оказывается центральной и самой трудной темой для обсуждения. Поэтому мы находимся в сложной ситуации: с одной стороны, о контаминации память/знание написано так много, что тщательное исследование такого сопоставления должно быть темой отдельной монографии. Достаточно подробно сказано о Платоновском анамнезисе и в тех исследованиях, не оглядываться на которые мы в нашем описании памяти не можем (П. Рикёр и

Ф. Йейтс). С другой стороны, наш сюжет вынуждает нас обратиться к философии Платона. Не претендуя на сколько-нибудь оригинальное прочтение его учения, мы укажем лишь на те топосы, в которых сам Платон обсуждает тему памяти и в которых позднейшие мыслители будут обнаруживать собственные интуиции.

Фигура философа, как она описывается Платоном — это фигура маргинальная, не занимающая внятного, твердого положения в полисе. Более того, подобная неустойчивость, сопровождаемая, однако, особой эротичностью, когда Сократ уподобляется сладкоголосому пану, является искомой: так философ описывается в «Пире», так же — в «Федоне» и «Федре». Даже философ «Государства», стоящий над стражами, правитель, получает свою исключительную позицию благодаря челночному движению из пещеры и вновь в нее. В мифе о Пещере, рассказываемом в диалоге «Государство», первое, что непонятно — возвращение. Зачем расковавшемуся возвращаться назад, претерпевать всю уже испытанную боль еще и еще раз, мучить зрение перепадами освещения, испытывать насмешки и пытаться что-то говорить тем, кому сказать ничего нельзя? Отчего нельзя жить под солнцем? Но тот, кто способен совершать эти болезненные перемещения, обретает возможность назваться правителем. Возвращение не описывается Платоном ни как падение, ни как жестокая необходимость. Это нечто, совершающееся вроде бы само собой. Каково преодолеваемое расстояние, какую оно имеет природу и почему этот челночный бег неостановим? Именно эта обращенность и есть собственно удел философа:

А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным. И так как он стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному, большинство, конечно, станет увещевать его, как помешанного, — ведь его истинность скрыта от большинства. (Федр, 249 с-d)

Итак, есть некая сила (дюнамис) памяти, она и составляет существо философского дела. Нефилософы отличаются от философов



тем, что не имеют сил припомнить. Последним же повезло: возникло довелось справиться с конями и он видел, как рассказывает Платон, бытие само по себе (ὄν ὄντως). Здесь же, в «Федре» Платон поясняет существо этой направленности, проводя различие между памятью риториков и памятью философов. Различие между разными видами памяти (собственно, даже не двумя видами, а подлинной и неподлинной памятью) в свою очередь опирается на различие между истиной и правдоподобием:

Мы, Тисий, задолго до твоего появления говорили, бывало, что большинству людей правдоподобным кажется то, что подобно истине. А вот сейчас мы разбирали разные случаи подобия и показали, что лучше всего умеет его находить всюду тот, кто знает истину. Так что, если ты утверждаешь что-нибудь новое относительно искусства красноречия, мы послушаем, если же нет, мы останемся при убеждении, к которому привело нас наше исследование: кто не учтет природные качества своих будущих слушателей, кто не сумеет различать существующее по видам и охватывать одной идеей все единичное, тот никогда не овладеет искусством красноречия настолько, насколько это возможно для человека. (273 d-e).

Сила памяти состоит в том, что она влекома истиной, тогда как слабая память — правдоподобием. Определяется же сила памяти в красноречии тем, насколько хорошо различает природу слушателей и эйдосы сущего. Сама память, таким образом, определяется в двух различиях: в различиях между вещами и в различении видов. Первое различие есть скорее разнесение, разведение (*differentia*), тогда как второе — собственно различие как узнавание, припоминание (анамнезис). Память предполагает тренировку, но поскольку пара различий неравновесна и разнесение подчинено различению и собственно начинается с него, то и тренировка оказывается особой.

Сократ в диалоге критикует письменность, и эта критика отмечается комментаторами как «типично греческое» небрежение письмом в сравнении с мудростью<sup>37</sup>. Но такое узнавание «типичного» проводит нас мимо мудрости, ведь в чем состоит немудрость письма, не выясняется. Что же мудрого в том, чтобы не чтить книг?

<sup>37</sup> См.: Curtius E. R. *European literature in the Latin Middle Ages*. London, 1953. P. 304.

Отчего писать книги — это забава, которая делается ради старческой и ученической немощи (276 d)?

Платон приводит три довода: (1) Книги говорят одно и то же и невозможно их переспросить. (2) Всякому говорят одно, вместо того чтобы знать, кому что и как сказать. (3) Неспособны себя защитить, если подвергаются нападкам, а нуждаются в помощи «своего отца» (275 e). Все они сводятся по сути к одному: книги представляют нечто однообразное, типическое, тогда как подлинное красноречие — это всегда различие, усмотрение подходящего и нанесение соответствующих следов, красноречие состоит в искусном разнообразии. Соответственно и тренировка, долгий путь, состоит не в записывании в книгах, но в том, чтобы с помощью диалектики записывать в «подходящих душах». Но диалектика — это и есть настоящее челночное перемещение, перемещение от вещей к их эйдосам. И снова к вещам. Мы вернулись к отмеченному затруднению: отчего важно знать вещи? Эта непонятность и выводит нас к самой трудной части Платоновского учения, учения о связи телесно воспринимаемых вещей и «только мыслимого».

Связь между вещами и эйдосами Платоном обозначается через различные термины: это и присутствие (*parousia*) и общность (*koinonia*) и обращение (*metehein*) и со-бытие (*meteimi*). Наиболее демонстративен, на наш взгляд, в обсуждении этого вопроса диалог Федон, к нему и обратимся.

Речь в диалоге идет о смерти и бессмертии. Платон — хороший писатель, а в самом начале «Федона» мы видим какую-то художественную неправду: друзья пришли к Сократу, которого казнят через несколько часов и, застав его в веселом настроении, не только попытались сбить его веселость и доброе расположение духа, но и потребовали предъявить основания для воодушевления Сократа. Тот указывает, что ведь и вся жизнь философа состоит в науке отличения души от тела, чего же печалиться, если это отделение, наконец, произойдет безвозвратно. И здесь Платон вносит первый странный штрих. Странный, если мы попытаемся мыслить отношение эйдосов и вещей как «образа и отпечатка» прямо, как если бы в его философии речь действительно шла о концепции «другого мира». На вопрос друзей, отчего не прекратить это мучительное и возобновляемое отделение и не отделить душу от тела окончательно, Сократ дает два ответа. Один — явный, когда он упоминает о «древ-

нем мудром учении», в котором говорится, что человек принадлежит владыкам и отнимать у себя жизнь — значит лишать владык их законного имущества, что неизбежно повлечет за собой кару. Это «экономический» ответ, говорящий: невыгодно. Но его экономичность и заставляет предполагать некую недоговоренность, ведь мы еще не выяснили, что и по какому счету меняем. Другой — менее яркий, хотя тоже метафорический. Сократ рассказывает о привидениях, откуда они берутся. Они — души тех, кто привык быть со своим телом и никак не могут понять, чем же заняться без него. Они слоняются по земле, пытаются попасть в свои тела, которые их уже не принимают. Этот ответ кажется более убедительным, но его убедительность строится на неуверенности: готов ли каждый из собеседников Сократа признать, что умеет совершенно отличать душу от тела? И возможно ли такое окончательное отличие иначе как через смерть? Развертывание диалога показывает, что всякий, кто присутствовал при «выздоровлении» Сократа, если бы и дал утвердительный ответ, имел множество поводов ошибиться. Приводимые в диалоге знаменитые аргументы о бессмертии души не убеждают в существовании еще одного мира, да и не призваны к этому. Мы не хотели бы здесь принимать участие в обширной дискуссии, «два мира или один», укажем лишь на очевидное обстоятельство: Платон оставляет своего внимательного читателя в состоянии нерешенности. Сам он неоднократно указывал на трудности, связанные с пониманием эйдосов как существующих особым от вещей образом. Здесь мы хотели бы лишь очертить те трудности в понимании памяти, перед которыми ставит нас Платон.

1. *Память есть нечто неопределённое в отношении того, что помнится.* Чтойность вещи, ее видность не созерцается нами ни как отделенность, ни как совпадающее с вещью. Вид оставляет свой след на вещи, по этому следу и отслеживается порядок, в котором вещь присутствует. Но понимание памяти как отпечатка, который подобен прообразу, печати, повторимся, небеспроблемно. И в «Тэетете», где вводится сама метафора восковой дощечки, и, особенно показательно, в «Пармениде» (132d-133a), Платон однозначно говорит:

Значит, вещи приобщаются к идеям не посредством подобия: надо искать какой-то другой способ их приобщения.

— Выходит, так.

— Ты видишь теперь, Сократ,— сказал Парменид,— какое большое затруднение возникает при допущении существования идей самих по себе.

Платон признает справедливой критику своей теории идей, но и тот, кто откажется допустить существование идей, уничтожит всякую возможность рассуждения. При этом неопределённость является не столько недостатком, сколько достоинством платоновской теории идей: если бы мы имели точное представление о том, что помним, когда вспоминаем прекрасное само по себе, тождественное и т. д., тогда мы бы смогли отделить вещи от идей, сказать, что это — одно, а это — другое. Но вещи не существуют отдельно от идей и не видны взору тогда, когда не видимы в свете эйдоса. Память действительно имеет дело с чем-то промежуточным, тем, что имеет долю, принимает участие (*μετέχω*), с тем, в чем, по выражению Платона, «глаз наполняется зрением и видит, становясь не просто зрением, но видящим глазом» (Тимей, 156е).

Вот как описывается это затруднение в книге К. А. Сергеева и Я. А. Слинина: «В итоге мы убедились в следующем: Платон отлично видит, что его концепция идей как „единого во многом“ приводит к следствиям, не согласующимся с законами формальной логики, однако не придает этому обстоятельству решающего значения. Из всех возможных интерпретаций идей он выбирает их истолкование в качестве образцов, подобиями которых являются вещи, не потому, что он влечет за собой меньше логических и гносеологических трудностей, чем другие. Такая позиция Платона отчасти объясняется диалектическим складом его мышления, отчасти же тем, что в своей основе его учение имеет религиозно-мистический характер. Ведь для всякой религиозной доктрины почти необходимым компонентом является то, что Бог и мир в своих глубинах непознаваемы для конечного и преходящего человеческого ума»<sup>38</sup>. Какая именно религия имеется ввиду — угадать трудно, но философия, действительно, никогда не располагалась в одиночестве. Будь то культ бессмертных, или же мистерии, или же религиозность христианско-иудейского толка — соблазн, в общем-то, обязателен, поскольку философия имеет преимущественный политический

<sup>38</sup> Сергеев К. А., Слинин Я. А. Природа и разум: античная парадигма. Л., 1991. С. 215.

характер. В пещеру необходимо возвращаться, не только потому, что созерцание эйдосов — это не столько логическое действие, сколько этическое и физиологическое, но еще и по той причине, что мышление не имеет индивидуальности. Совершаемое усилие индивидуально, так же как и превращение души, но мысль — это то, что понятно всем, с кем размышляешь. Дух захватывает всегда у кого-то, а мысль совместна, поскольку возвращает к общности и к общему. И с этим обстоятельством связана следующая трудность в понимании памяти, которую мы находим в философии Платона.

2. *Память есть нечто неопределенное в отношении индивидуального.* Действительно, ведь помним мы то, что произошло с нами, в нашей жизни. И узнавание эйдосов возможно только на основании чувственных впечатлений. Однако память парадоксальна: вспоминаем мы, полагаясь на чувства и без чувственных свидетельств вспомнить не могли бы, но вспоминаем то, что всегда уже знали:

Но отсюда следует, что, прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном самом себе — что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами: ведь мы понимаем, что все они желают быть такими же, как оно, но уступают ему. (Федон, 75b)

Разбирать этот парадокс, но в новоевропейском его изводе, мы будем в четвертой главе, здесь же только ограничимся указанием: это не просто «темное» место у Платона, здесь мы имеем дело с чудом памяти, мы способны вспоминать то, чего не запоминали<sup>39</sup>. Точнее, не можем указать на обстоятельства такого запоминания, неважно, по какой причине, то ли в силу того, что эти обстоятельства относятся к запомненному так же, как и обстоятельства вспоми-

<sup>39</sup> Попытка преодолеть этот парадокс предпринимается в книге Т. Эберта «Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона „Федон“». СПб., 2005. На с. 91 автор пытается показать, что понятие «тождественного самого по себе» может быть сконструировано, исходя из понятий «большее» и «меньшее» и логической конъюнкции. Более того, предпринимает попытку показать, что именно такое конструирование и происходит в «Федоне». Но каким образом конструируются понятия большего, меньшего, конъюнкции, остается за пределами рассмотрения. Кроме того, Платон в «Федоне» указывает: «Ведь не одно только равное распространяется на наше ждоказательство, но совершенно так же и на прекрасное само по себе, и справедливое, и священное». (75c-d).

нения, то есть контингентно (помним, говорит Платон, по сходству, по несходству или по связи. Эта контингентность хорошо известна нам, когда мы вспоминаем свои сны: порою не помним ничего; но порою, стоит увидеть какую-то вещь, вспоминаем приснившийся сон со сложным сюжетом и вспоминаем его весь целиком, при этом сама эта вещь непохожа ни на что из сна), то ли в силу невыразимости обстоятельств. Платон, поясняя обстоятельства первого припоминания, рассказывает мифы, самый увлекательный — миф о гонке на колесницах по наднебесной сфере (Федр 247). Контингентность, описанная в этом мифе, соединяет память и забвение: сложен и темен состав, по которому вспоминаем (поскольку между образом и оставляемым им отпечатком нет отношения подобия: *mimesis* есть нечто иное, чем то, что наблюдается в отношении *eikon* (образ) и *typos* (отпечаток)), но напряженностью и случаем в битве определяется и забвение. Можно было бы уповать на преодоление этой контингентности, на обнаружение закономерности в том, что касается памяти о настоящем, можно было бы понадеяться, что можно потренировать возникшего, усмирить непокорного черного коня, найти, в конце концов, порядок, но память обладает автономией по отношению к последовательному логическому рассуждению: раз за разом мы вновь оказываемся в пещере, и нужно все начинать с самого начала, при том что начало плохо помнится. И эта ее автономия дает себя знать скорее в готовности обращаться к бесосновности, чем на языке последовательного рассуждения<sup>40</sup>.

3. *Память есть свидетель истины, притом что статус свидетельства неоднозначен.* «Благодаря памяти возникает тоска» (Федр 250d). Стремление к восполненности и заставляет нас свидетельствовать о настоящем. Не смотря на то, что мы не всегда можем усмотреть непосредственное сходство между прообразом и

---

<sup>40</sup> Хайдеггер, критикуя «забывающее о бытии» Платоновское понимание идеи блага как того, что правит истиной, *a-letheia*, в то же время возвращается к этой бесосновности: «Сначала требуется отдать должное «позитивному» в «привативной» сущности *a-летейи*. Сначала надо испытать это позитивное как основную черту бытия. Прежде должна ворваться нужда, в которой не только всё время сущее, но однажды наконец Бытие станет достойным вопроса. Поскольку эта нужда предстает, постольку начальное существо истины покоится еще в своем потаенном начале». Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 361.

образом (то есть: кому-то красивая ваза напоминает о прекрасном самом по себе, другому же она напомнит лишь об эпизоде из «Золотого ключика»), все-таки сам анагнозис есть дело личного усилия. И это усилие есть не что иное, как свидетельство о том, что прообраз *есть*. Совершение правильного усилия есть *paideia*, образование. Получать образование, как указывает Платон в «Алкивиаде» — значит вглядываться в душу другого, угадывая в ней себя (позже Аристотель, обсуждая различные виды отношений между людьми, будет указывать, что наилучшее — это *philophilia*, дружеское любие, способность в другом усмотреть склонность к тому, что вызывает склонность и у тебя). Эту образованность, понятую как правильность (духовность) взгляда и присутствия, принято трактовать как «заботу о себе», *epimeleia heauto*<sup>41</sup>. Однако, если мы всерьез принимаем замечания Платона, касающиеся того, что мы назвали контингентностью припоминания, разговор о духовности, то есть о том, «что происходит с бытием субъекта (каким должно быть бытие субъекта, чтобы ему была доступна истина), а также вопрос об изменениях, случающихся в субъекте, которому доступна истина»<sup>42</sup>, оказывается несколько поспешным. С другой стороны, если мы и находим какое-либо учение в диалогах Платона, то это учение сводится к утверждению: «нужно заниматься философией», совершать возобновляемое челночное движение. София-мудрость есть такое умение занять позицию, которое позволяет лучше вглядываться в сущее, поскольку оно сущее. Но все, что мы знаем о составе этого умения — это что оно подлежит непрестанному возобновлению. Застыть на одной ноге и никуда сутки не ходить, вглядываться в прекрасных юношей, пить не пьянея или угрожающе рычать, прикрывая отступление своего отряда на войне — все эти свидетельства об умении сосредоточиться, которые Платон высказывает о Сократе, являются не признаками «правильного», но внешними знаками внимательности к первому.

Свидетельство о бытии прообраза не может быть подтверждено ни клятвой, ни умением, ни сосредоточенностью, но и не абсолют-

---

<sup>41</sup> Мы имеем ввиду, конечно же, прежде всего сочинения Мишеля Фуко и, в частности, недавно опубликованный замечательный перевод его «Герменевтики субъекта».

<sup>42</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., «Наука», 2007. С. 44.

ной независимостью — ибо быть самостоятельным значит жить в полисе. Само свидетельство есть ничем не обеспеченное непрерывное выяснение первого, поиск наилучших указаний, внятных твоим собеседникам.

Платоновская формула «знание есть припоминание» вовсе не утверждает, что припоминание есть то же самое, что знание. Если бы это было так, то такое отождествление было бы бесплодным. Память чем-то отличается от знания, причем так, что способна прояснить само знание или же, поскольку знание — это знание о сущем, само показывание сущего. Это отличие есть некий разворот того, что мы вообще способны знать о сущем. В том, как мы можем его знать, есть некая последовательность. Хайдеггер, разбирая платоновский миф о пещере, указывает, что для Платона преобразование души в пайдейе, через столкновение истины-алетейи, незабвенного, как перемены взгляда истины перетолковывается в правильность: «Так из превосходства *вида* и *видения* над *алетейей* возникает изменение существа истины»<sup>43</sup>. Но последовательность высказывания, которая предполагает в первую очередь логическую правильность, пояснить средствами самого знания весьма затруднительно, ведь знание и есть последовательность, и Платон часто рассказывает мифы, чтобы прояснить начала, которые вспоминаем по следам. Как нам понимать это платоновское припоминание, которое автономно по отношению к знанию? Действительно ли мы должны здесь думать о том, что было когда-то и теперь недостает, вызывая тоску? Что такое, вообще, припоминание? Это некое отдавание должного. К примеру, я помню, как расставлены книги у меня на полках. Я тем самым попросту ориентируюсь в собственной библиотеке. В этой ориентации есть не только прагматика, но и почтение, хранение. Я помню, то есть, призывая в памяти, оставляю на месте то, как им, книгам, случилось стоять, тем самым я сохраняю и порядок событий, которые привели к такому их расположению. Это нельзя назвать знанием в полном смысле слова, пожалуй, если спросить, каков именно порядок, внятно ответить я не смогу. Так Иокаста помнила о том, где ее заколка, когда та скрепляла ее одежду. Так помнят о близкой вещи, дорожа ею, так помнят о

---

<sup>43</sup> Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и Бытие: Статьи и выступления. М., «Республика», 1993. С. 357.



близком человеке, когда тот далеко. Помнить — значит сохранять неподалеку, так, что нет необходимости ошупывать в страхе, проверяя, на месте ли. Помнят то, чем дорожат, даже если неясно, отчего так. Память позволяет нам быть не только там, где есть ясность взгляда, но и там, где смешанность пребывания, неясность, нерешенность. В случае с платоновской диалектикой, правда, ситуация затрудняется (а память дает себя знать) тем, что нет возможности прямо взглянуть на то, о чем вспоминаем: «что» вещей не дано в прямом взгляде. Положение «знание есть припоминание» есть не столько указание на мифологически сбывающееся в качестве когда-то известного, сколько упрочение затруднения: то первое, о чем мы можем говорить как о диалектике бытия и небытия, дано в припоминании<sup>44</sup>.

Как бы там ни было, разговор о памяти ведется Платоном в терминах печати и отпечатка, память — это образ, *eikon*, который в отличие от образов софистической памяти указывает на бытие само по себе, сопричастующее в образе. Именно метафора образа-отпечатка определяет дальнейшую судьбу понимания того, что есть память, вплоть до XIX века, когда Бергсон, подвергнет разманиванию эту платоновскую метафору, предложив способ расположения памяти относительно начал души.

## Аристотель: память как часть души

У Аристотеля мы сталкиваемся уже с иной и, пожалуй, более привычной нам трактовкой памяти: память уже не есть узнавание

---

<sup>44</sup> Ср: «Самое большее, чего можно достичь, если следовать мысли Платона, так это признать принципиальную ограниченность выставленности «не» напоказ. Поскольку инаковость всегда выступает лишь во взаимопереплетенности с самостью, т.е. небытие чего бы то ни было всегда связано лишь с чем-либо каждый раз отдельно идентифицируемым, мы как мыслящие вовлечены в бесконечный дискурс. Не в том смысле, что это бесконечный регресс, в котором теряется процесс различения; скорее в том смысле, что поскольку каждому отдельно взятому различению внутренне присуща тождественность, в нем одновременно присутствует бесконечная неопределенность, которую пифагорейцы называли *apeiron*: все, что угодно напрашивается само собой». Гадамер Г.-Г. Пути Хайдеггера. Исследования позднего творчества. М., «ПроPILEи», 2007. С. 54.

вещи в полноте ее сущности, но «имеет дело с прошлым»<sup>45</sup>. Таким образом, память оказывается, во-первых, частью души, во-вторых, определенно связана с индивидуумом (памятью обладают и животные, но не в той мере, в какой человек) и, в-третьих, чем-то второстепенным по сравнению с мышлением, ведь память есть нечто индивидуальное, а об индивидуальном не может быть знания, но лишь то или иное мнение:

А для чувственно воспринимаемых единичных сущностей потому и нет ни определения, ни доказательства, что они наделены материей, природа которой такова, что она может и быть и не быть; поэтому и подвержены уничтожению все чувственно воспринимаемые единичные сущности. Если же доказательство имеет дело [лишь] с тем, что необходимо, а определение служит для познания, и так же как невозможно, чтобы необходимое знание (в отличие от мнения) было то знанием, то незнанием, точно так же невозможно это и в отношении доказательства и определения (ведь с тем, что может быть [и] иначе, имеет дело мнение), то ясно, что для чувственно воспринимаемых единичных сущностей не может быть ни определения, ни доказательства (Метафизика, VII 15, 1039b—1040a).

С чем связано такое изменение определения? По всей видимости, с тем, что Аристотель понимает под предметом воспоминаний (пока мы еще не придерживаемся аристотелевского различия памяти и припоминания). И потому нам необходимо вновь вернуться к сопоставлению платоновского и аристотелевского понимания памятуемых предметов. Согласно учению Платона, припоминаются идеи. Но идеи, эйдосы не есть мысли: мысль не имеет ничего общего с вещью, не обладает никаким подобием с ней. Идеи существуют отдельно и до вещей, в виде их вечных образцов, к которым вещи в полном смысле слова приобщаются и получают свое бытие. Созерцание (*theoria*), понимаемое как припоминание, есть пассивное действие: подобно тому, как демиург наблюдал эйдосы в качестве образцов для сотворения космоса, мы наблюдаем эйдосы, познавая вещи. И такое познание-вспоминание есть не столько наше действие, сколько деятельность самих эйдосов: не мы вспоминаем, но эйдосы проявляют себя в своей истине (*a-letheia*, то,

<sup>45</sup> Аристотель О памяти // Аристотель. Проптерик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб., 2004. С. 138.

что невозможно утаить, поскольку само себя показывает), заставляя нашу душу обращаться.

Такое соотношение вещей и идей ведет, как мы видели, к логическим трудностям. Аристотель же преодолевает эту трудность: хотя его понятие «формы» сходно с платоновским «эйдосом», все же он, по-видимому, понимает формы как мысли или по преимуществу как мысли. В сочинении «О душе» Аристотель пишет: «Знание и ощущение разделяются по предметам... Способность ощущения и познавательная способность души в возможности тождественны этим предметам, первая — тому, что ощущается, вторая — тому, что познается. Душа необходимо должна быть либо этими предметами, либо их формами; однако самими предметами она быть не может: ведь в душе находится не камень, а форма его. Таким образом, душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум — форма форм, ощущение же — форма ощущаемого» (III 8, 431b—432a). Форма вещи, то есть ее энтелехия, отделима в уме от ее материи и, соответственно, имеет ту же природу, что и душа. «Значит, если в мыслящей части души нет вещей, а есть только формы вещей, то она вмещает не что иное как мысли, ибо никак иначе формы как единичности существовать, по Аристотелю, не могут: ведь в вещах они существуют как общности и только в уме отдельно от вещей возникают как единичности»<sup>46</sup>. Сформировавшаяся в аристотелевско-схоластической традиции привычка мыслить идеи как результат отвлечения идей от вещей заставляет и нас истолковывать память как способность, присущую отдельному одушевленному индивиду. Поскольку Аристотель различает мышление активное и мышление претерпевающее, постольку о первом нет и не может быть памяти, ведь первое, бог, форма форм есть не что иное как совершенная деятельность и познаем мы ее только умом, но не претерпеванием, с которым оказывается связана уже память<sup>47</sup>.

Так как повсюду в природе имеется, с одной стороны, то, что есть материя для каждого рода (и в возможности оно содержит все существую-

<sup>46</sup> *Сергеев К. А., Слинин Я. А.* Природа и разум: античная парадигма. Л., 1991. С. 227.

<sup>47</sup> Эта тема также обсуждалась у Плотина, Плотин, Эннеады IV, 4, 25-32. О двух видах воображения и памяти у Плотина см. также Blumenthal H.J., Plotinus' Psychology. Hague, 1971, p. 94 – 95.

щее), с другой же — причина и действующее [начало] для созидания всего, как, например, искусство по отношению к материалу, подвергающемуся воздействию, то необходимо, чтобы и душе были присущи эти различия. И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи. В самом деле, знание в действии есть то же, что его предмет. Знание же в возможности у отдельного человека, но не знание вообще, по времени предшествует [знанию в действии]. Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, переходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить (О душе 430a 10–25)<sup>48</sup>.

Таким образом, память оказывается способностью и обсуждается в качестве таковой в небольшом сочинении<sup>49</sup>, которое, по замыслу, располагается в ряду других, посвященных другим способностям<sup>50</sup>. Память сопрягается с особым образом понятой чувственностью: с одной стороны, именно чувственное позволяет нам помнить, с другой — чувство, а значит, и память бессильны в том,

<sup>48</sup> См. также толкование этого отрывка в: *Алымова Е. В.* Комментарий к «О памяти» // Аристотель. Проптерик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб., 2004. С. 171–172.

<sup>49</sup> Удивительна судьба его на русском языке: не переводившаяся прежде, за семь лет (с 1997 по 2004) это сочинение вышло в трех разных и весьма несходных переводах. Далее это сочинение, если это не оговорено особо, цитируется в переводе Гаврюшкиной и Иванова: этот вариант труден и, пожалуй, недоступен для прочтения, но хорош для продумывания сказанного у Аристотеля, ибо наиболее аутентичен оригиналу.

<sup>50</sup> Все они традиционно относятся к корпусу «малых естественнонаучных сочинений», *Parva naturalia* и располагаются примерно в таком порядке: «О чувственном восприятии», «О памяти», «О сне и бодрствовании», «О сновидении», «О толковании сновидений», «О долгой и краткой жизни», «О молодости и старости, о жизни и смерти, о дыхании». Подробнее см.: *Алымова Е. В.* Предисловие переводчика // Аристотель. Проптерик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб., 2004. С. 16–17, а также: *Месяц С. В.* Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании» // *Космос и Душа*, М., Прогресс-Традиция, 2005. С. 391–402.

что касается чистой энергеи и потому мысли мы не помним, а помним лишь образы, связанные с мышлением. Контаминация мышления и образа — тема настолько обширная, что мы не возьмем ее обсуждать во всем объеме, отметим здесь только одно обстоятельство. Если для Платона память способна напоминать о неизменном, то это потому, что душа, знающая (вспоминающая) о каком-либо предмете, сама уподобляется этому предмету. Аристотель же допускает неявное присутствие помнящего. Неявное, поскольку о нем мы можем сказать не как об определенно сущем, но как о производящем действия. Таким образом, индивид оказывается неким центром действий, притом что сама эта «центральность» дополнительно никак не обсуждается, обсуждаются только способности. Мы вернемся к теме деятельного центра и сопряженности аффективного и мыслящего в разделе, посвященному Гоббсову понятию памяти.

Радикальность аристотелевской постановки вопроса о памяти заключается не только в критике платоновской теории припоминания, но и в том, что Аристотель разносит два предмета: память и припоминание. В некотором смысле между этими двумя нет ничего общего, кроме сходности слов, ведь «многие из других животных причастны памятованию, а воспоминанию — ни одно, скажем так, из известных животных, кроме человека» (О памяти, 453a 5–10). Именно припоминание (ἡ ἀνάμνησις), а не память (μνήμη) Аристотель рассматривает, критикуя Платона. На это различие уже неоднократно указывалось в комментаторской литературе<sup>51</sup>, нам остается лишь проследить, к чему оно приводит в понимании памятуемого и расставить точки, на которые мы будем ориентироваться в дальнейшем нашем анализе.

Память, как и припоминание, оказывается не только сопряжена со временем, но и «во времени», таким образом, из свидетельства о бессмертии души память становится свидетельством временности того действия, которое мы совершаем в любом состоянии (*pathos*), вспоминаем ли, фантазируем или считаем. Расхождение с

<sup>51</sup> См.: Рикер П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 36, Месля С. В. Ук. изд., с. 398. W.D. Ross в комментарии к *Parva naturalia* указывает, что «Хотя мы используем «помнить (to remember)» для *μνησθῆναι* и «припоминать (to recollect)» для *ἀναμνησθῆναι*, английские слова едва ли противостоят друг другу так отчетливо, как греческие» (перевод наш — Е. М.). С. 244.

Платоном, однако, устанавливается не в отношении бессмертия (Аристотель, хотя и туманно, все же говорит о бессмертной части души), но в том, что есть та самая истина, несокрытость, которая и дает быть проясненным всему. Память, по Аристотелю, есть простое вызывание в памяти, так мы помним свое имя или город, в котором родились, так на нас «находят» наши воспоминания. Но припоминание связано с усилием и с забвением: о памятуемом нельзя сказать, что оно забыто, но можно — о припоминаемом. Как для Платона забвение — космологическое событие, ведь души забывают прежнее, соединяясь с телом, приобретая состав и различные состояния, так и для Аристотеля; забвение есть то, в чем отличается память и припоминание: память не имеет дело с забытым, тогда как припоминание обращено именно к нему и добывает запомненное «из» него: память непосредственна, тогда как припоминание инструментально, ибо оно «...есть как бы некий силлогизм. Ведь вспоминаящий составляет силлогизм относительно того, что прежде видел или слышал, или как-нибудь претерпевал» (453a 10), силлогизм же есть отыскание среднего. Никакое забвение не окончательно, пока есть время подумать. Мышление же обращено к сущему и к его бытию. Потому припоминание имеет дело с истинным, но не в том, что дополняет размышление до совершенной полноты, узнаваемой как всегда уже бывшее, а, напротив, поскольку причастно мышлению как совершенной активности. Таким образом, память, если понимать припоминание как искусную память, а именно так, как мы видели, понимает ее и Платон и здесь — Аристотель, в самом начале своей истории имеет дело с отысканием научно размеренной медиальности, а не только в XVII веке, как полагает Иейтс<sup>52</sup>.

Припоминание, как его описывает Аристотель, как видим, является по существу технической процедурой, если под техникой мы понимаем возможность приведения сложной задачи к набору простых через ряд последовательных операций. Действительно, как Аристотель стремится в этом трактате упорядочить и улучшить известные приемы запоминания: предполагая, что образы в своем расположении «в душе» размещены в порядке, следующим за ассоциативным рядом, сам этот порядок Аристотель предлагает мыслить из среднего, дабы ассоциативный ряд оказался коротким и удобным к пробеганию в оба направления. Здесь мы сталки-

ваемся с пространственным представлением порядка памяти-контейнера.

Забвение следует отличать от невозможности запомнить, и здесь Аристотель целиком наследует Платону: запоминание описывается как отпечатывание, эта метафора, которой не находится замены ни здесь, ни у позднейших авторов, разворачивается и в образах печати-отпечатка, и в образе выскобленного (450b 5), когда, по замечанию переводчика, «видимо, имеется ввиду невозможность граффити при полностью осыпавшейся штукатурке»<sup>53</sup>.

Забвение, по сути, и есть то, что соединяет прошлое с настоящим, ибо позабыл теперь, но помнил или знал когда-то. Благодаря пониманию памяти через метафору отпечатка, память имеет отношение к прошедшему (*του γενομένου*), поскольку прошлое совершено, в отличие от настоящего, которое всегда все еще не закончено, и будущего, которое — предмет «ожиданий и гаданий». Дело не в том, что «так говорят»<sup>54</sup>, что помнят о прошедшем, а в том, что помнить, поскольку память есть обращение с отпечатками, можно о чем-то, что завершено, подобно тому, как о молодых, по замечанию Аристотеля в «Никомаховой этике», нельзя сказать, что они счастливы, ведь счастье их может и перемениться, но можно сказать об умерших, счастливы они или нет (EN 1100a 20—30). Таким образом, помним действительно о прошлом, но не о всяком, а лишь о том, что имело отношение к нам и оставило в нас отпечаток и о том, о чем мы сами осведомлены. Приведем указанное место из Никомаховой этики, поскольку оно, как нам представляется, непосредственным образом затрагивает обсуждаемое здесь:

Ведь принято считать, что для умершего существует некое зло и благо, коль скоро это так для живого, когда он ничего не чувствует; это, например, честь и бесчестье, а также благополучие и несчастья детей и вообще потомков. Но и это ставит трудный вопрос. Действительно, можно допустить, что у человека, прожившего в блаженстве до старости и соответственно скончавшегося, происходят многочисленные перемены, связанные с его потомками, причем одни из потомков добродетельные и добились достойной жизни, а у других все наоборот. Ясно также,

<sup>53</sup> Прим. 7, с. 166 ук. изд.

<sup>54</sup> Как если бы не могли помнить, не будь в языке прошедшего времени или будущего — ведь и тогда память не отличалась бы от ожидания.

что потомки могут быть в самых разных степенях родства с предками. Однако было бы, разумеется, нелепо, если бы умерший переживал перемены вместе с потомками и становился то счастливым, то снова несчастным, но нелепо также допустить, что [удел] потомков ни в чем и ни на каком отрезке времени не оказывает влияния на предков.

Аристотель здесь обсуждает состояние умершего, но не в том смысле, что умершие присутствуют «где-то», а в том, что мы причастны жизни умерших, поскольку отдаем себе отчет в том, какие наши движения и как определены предками. Ведь все, с чем мы имеем дело, так или иначе обращено к эстетическому (чувствуемому), следовательно, и то действие, которое оказывают на нас предки, не может не быть для них благом или злом. Сами предки, поскольку мы помним о них, есть чувствуемые нами, но поскольку мы *припоминаем* их присутствие, то есть дополнительным по отношению к памяти образом восстанавливаем их бытие, оказываются причастны мышлению в том, что и мы мыслим: не бессмертие (никогда внятно не обсуждаемое Аристотелем) указывает на явленное в непрестанно возобновляемом порядке космоса, но то среднее, что отыскивается нами в отношении того, к чему и предки отыскивали среднее. Потому важно для умерших, достойно или дурно живут их потомки, но, поскольку умершие это те, о ком следует, опять же, говорить как о совершённом — и только в этом смысле было, постольку мы о них не принимаем решения, которое могло бы изменить их счастливое или несчастное состояние на противоположное, но вспоминаем как о счастливых или несчастных в таком-то отношении.

Итак, не к прошлому, располагающемуся в некоем вообще времени, имеет отношение память, но к тому прошлому, о котором нам известно как о свершившемся (ведь об ином, то есть о таком, которое не свершилось, но требует продолжения и участия, мы не помним, но, скорее, заботимся, то есть принимаем решение), и свершившемся так, что и мы неким образом причастны этому свершению. Припоминание же, поскольку имеет дело с забытым, имеет дело еще и с решением.

Статус забытого Аристотелем не обсуждается, но о нем говорится как об ином, причем в строе того же платоновского тропа *eikon*.

Аристотель обнаруживает затруднение (450b 10–15): как образ напоминает о том, что не есть он сам? Решение известно и неоднократно комментировалось: то, что имеется в качестве отпечатка у



нас в душе, можно рассматривать как само по себе (и в таком случае Аристотель называет его фантазма, или *theogema*), но можно и как указывающее на иное (*eikon*, *mnetoneuma*): «Ибо, например, нарисованное на дощечке животное есть и животное и его образ» (450b 20). Во втором случае, когда образ выступает в качестве образа чего-то, мы и будем иметь дело с указанием, памяткой (*mnetoneuma*). Такое решение все же оставляет ряд вопросов: как указывает Рикёр<sup>55</sup>, понятие фантазмы указывает и на структуру образа и на понятие движения (*kinesis*), сохраняя, как пишет французский философ, «двойную интенциональность». Двойственность ее, по всей видимости, заключается в том, что смешиваются два порядка: порядок мыслимого (формального) и порядок движущегося (материального) и это затруднение Рикер никак не решает, указывая лишь, что «эта новая трудность мне представляется результатом соперничества между двумя моделями — отпечатком и изображением»<sup>56</sup>. Но это затруднение нам представляется скорее надуманным, вернее, само является результатом понимания Аристотеля из новоевропейской перспективы, тогда как необходимо понять саму эту перспективу в ее референции к античности. Описываемое Аристотелем в трактате о памяти не имеет статуса «только мыслимого», потому и нет у Аристотеля задачи отыскать автономию памяти по отношению к мышлению, подобно тому, как это делает Кэйси. Когда он говорит «фантазия», то имеет ввиду нечто вполне телесное: отпечатки, оставленные на органе общего чувства. Что есть этот орган, Аристотель говорит неясно, но указывает, что он располагается в области сердца (очень скоро эта область, в том числе и благодаря критике выкладок Аристотеля, перемещается выше, в мозг<sup>57</sup>). Общее чувство — это то, чем мы воспринимаем фигуру, число<sup>58</sup> и движение. Ведь все внешние чувства воспринимают их, но не исключительно, так что для указанных трех особого внешнего органа нет. Каковы фантазии и «похожи» ли они на то, что их оставило, мы не зна-

<sup>55</sup> Ук. соч. С. 39.

<sup>56</sup> Там же.

<sup>57</sup> Вернее, глубже: Аристотель говорит о движениях в области сердца, тогда как современные физиологи рассуждают о корке и подкорковых слоях. Ведь чем глубже, тем таинственнее.

<sup>58</sup> Так что и математика не является идеальной наукой — идеальной ни в смысле Платона, ни в новоевропейском.

ем: ибо нельзя разъять тело, не убив его, но у мертвого нет воспоминаний. И вот здесь мы встречаемся все же с затруднением: если неизвестен порядок согласования памяток и того, о чем они напоминают, можем ли мы вообще понимать память? Говорить здесь о контингентности уже невозможно, ибо память является вполне определенным предметом изучения, а не самопоказыванием первого. И Аристотель находит решение: порядок согласования образов постигается через чувство времени.

Чуть ниже (451a—451a 15) Аристотель обсуждает ошибочные воспоминания и сомнения, когда мы не знаем: вспомнили или придумали. Иногда мы собственное уразумение принимаем за запомненное — и в этом случае «само по себе (ὡς αὐτό) созерцаем как образ другого (ὡς ἄλλου)» (451a 10). Но и тогда, когда принимаем образ-τύπος, то есть памятку, за theorema, за нечто само по себе, видим привидения, «как это случилось с Антифероном Орейцем и с другими исступленными» (там же). Отличить привидение от не-привидения просто: достаточно пронаблюдать, из чего составлен сам образ<sup>59</sup>, но такое наблюдение и будет как раз восстановлением порядка согласно «прежде» и «потом», то есть порядку времени.

По сути, Аристотель обнаруживает свидетеля воспоминания. Казалось бы, таковой невозможен, ведь кроме меня никто не вспомнит того, что произошло со мною и мы видели, что коль скоро память имеет отношение не ко всякому прошлому, но к совершённому, память имеет отношение только лично ко мне. Но «я, только я» — это фантазм, подобно козлоолену: наблюдать у себя таковой можем, но либо не сможем восстановить порядок, в котором таковая фантазия случилась, либо, если порядок обнаружим, выясним и то, что козлоолень указывает на состав, а не на нечто

---

<sup>59</sup> Как говорил один мой знакомый психиатр, «если меня что-то цепляет в разговоре с пациентом, то нужно разобраться, за что именно цепляет». Но психиатр находится в позиции решённости, он уже знает, что то, что говорится, даже если и становится интересным и захватывающим, есть не что иное как проявление болезни, проявление, которое не только не стоит личных усилий слушателя, но и должно быть замещено и на карте психики говорящего. В памяти, имеющей дело с «привидениями», мы лишены такой решённости, потому что то, что видели, и восстанавливается только по ниточке интереса, вовлеченности, совершенности, частью которой являемся и мы сами, вспоминающие.

само себе. Но обсуждать фигуру этого свидетеля мы будем позже, когда будем разбирать конструкцию *res cogitans* Декарта.

И, пожалуй, здесь все же остается затруднение: что такое образ сам по себе, то есть сама по себе фантазия? Следует ли его понимать как знак без референта? Или как автореферентный знак? Как выглядела бы картина, на которой не изображено никакого животного, не изображено ничего из того, что поддается уподоблению? Такая картина изображала бы внечувственное, однако такое, о котором мы не имеем ни порядка созерцания, ни порядка осмысления. И все же оно будет иметь отношение к «теперь» и к длительности восприятия<sup>60</sup>. С прояснением того, что есть образ без референта, мы встретимся в сочинениях Августина Аврелия.

Это небольшое произведение Аристотеля очень важно для нашего исследования, для иницилирующей его интуиции. В нем показывается, в каком смысле мы говорим о памяти как метафоре. Память Аристотель, вслед за Платоном, описывает в терминах отпечатка и следа. По всей видимости, он говорит об отпечатках так, как если бы отпечаток был не метафорой, а термином: рассказывает о структуре отпечатков, о тех, у кого отпечатки хранятся лучше и хуже и т. д. С примерами, приводимыми Аристотелем, трудно спорить, да, молодые и старики помнят хуже, а «всебятившиеся», меланхолики, помнят лучше разбрасывающихся холериков. Но Аристотелево объяснение звучит загадочно. Что такое черная желчь? Точно ли она тяжелее? На эти вопросы мы, как и многие, кто последовал за Аристотелем в его метафорическом строе обращения к памяти, не знаем, как ответить. Это несколько странное обстоятельство, когда не знаем отчего, но называем именно так, мы и называем метафорой.

---

<sup>60</sup> О «теперь» и о времени у Аристотеля см.: *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., «Прогресс-Традиция», 2007. С. 31–41.

## ГЛАВА II. ЗАБВЕНИЕ КАК НАЧАЛО ПАМЯТИ В «ИСПОВЕДИ» АВГУСТИНА АВРЕЛИЯ

### Начало и опосредование

Подобно Демосфену, твердившему, что красноречие — это произнесение, произнесение в первую очередь, и в последнюю очередь тоже произнесение, мы, по опыту собственного обращения к памяти, знаем, что память — это внимание в первую очередь, поскольку будучи рассеянными, мы ничего не запоемним, и память — это внимание и в последнюю очередь, поскольку помянуть — это и значит уделять внимание. Развитие памяти всегда организовано как развитие внимания, будь то школьное обучение или же осознанное, «взрослое» стремление упрочить обращенность. Памятные алфавиты средневековья, места и образы, правила для них — это организация собранного состояния ума, которое получило также название медитации, *meditatio*. Медитация есть отыскание среднего, *media*. Основной трактат Декарта называется «*Meditationes de prima philosophia*», размышления о первой философии, переводят у нас. Размышление — не очень точно, поскольку в самом названии декартовского трактата уже содержится указание на проблему: первая философия — это размышление о первых началах, но о первом, о субстанции в собственном смысле слова невозможно рассуждать как обо всем прочем, поскольку первое не дано непосредственно. Отыскание посредника между тем, кто рассуждает и тем, к чему он ведет свое рассуждение, вместе с тем и полагаясь на него как на уже известное, и есть медитация. Она не приводит к началу, напротив, отдаляет его, опосредуя сообразно предме-

ту. Так, хороший ремесленник — это не тот, кто все делает разом, а тот, кто умеет соразмерить собственное внимание: он разобьет общую задачу на посильные, по сноровке, части и последовательно изготовит задуманное.

В случае с памятью сноровкой будет отыскание и устройство такого среднего, посредством которого нам удобнее запомнить, а затем вспомнить желаемое. Как и в случае с изделием ремесленным, чем лучше оно, среднее, изготовлено, тем удобнее к нему впоследствии обращаться, тем оно незаметнее в своем применении.

Искусная память тем и отличается от памяти естественной, что искусная — это такая, которая сумеет организовать собственное внимание, соразмерить свои силы и то, что требуется запомнить или вспомнить. Если бы мы говорили об античном мимесисе, мы бы сказали, что техник подражает природе в ее незаметности. Однако именно в этом пункте различение искусной и естественной памяти показывает свою условность. Вернее, мы сами поспешим в нашем исследовании памяти, если будем опираться на различие искусного и естественного, поскольку не существует памяти без посредника, даже если мы «просто» помним. Мы помним, например, номер своей квартиры просто. В общем, не нуждаемся при этом ни в каком посреднике. Если меня спросят о том, в какой квартире я живу, я отвечу, не затрачивая на припоминание никаких усилий, это знание всегда со мной, поскольку живу здесь уже давно. То же — с моим именем, с городом, в котором живу, с годом рождения. Каждый способен припомнить массу подобных примеров: то, что для одного припомнить естественно, незаметно, как он это сделал, для другого вызовет затруднение, третий и вовсе не вспомнит, поскольку не поймет, о чем речь. Вот это различие в простейшем и выдает в нем искусное происхождение: каким-то образом это *стало* для меня естественным — помнить о чем-то. Остается, правда, еще вопрос о том, все ли из того, что я помню, я стал помнить, или же есть вещи, о которых я помнил всегда? Всегда ли, к примеру, я знал о том, как закричать, или это знание — тоже результат некоего пережитого опыта? Сколь долго может длиться возможность повторения подобного, никак не организованного мною самим опытом? Составляет она сущность человеческого существа, или же человек способен выйти за круг этого неуловимого, почти чуждого основания собственной памяти и так организовать

свою деятельность, что события настоящего и будущего будут не размывать предшествующий опыт, повергая его в забвение, но — очищать этот опыт, предоставляя доступ к его причинам? Мы попытаемся задать этот вопрос более развернутым образом, то есть таким, который не отсылал бы нас к привычным схемам «платонизма» или «аристотелизма», присматриваясь к сочинению человека, для которого эти схемы были, по большому счету, не важны. Речь пойдет об «Исповеди» Августина Аврелия. Но начать нам нужно все же с аристотелевской метафоры понимания памяти, дабы подчеркнуть не столько преемственность идеи памяти, сколько то, каким образом Августин предлагает нам продумать самостоятельность памяти и ее деятельность.

Аристотель предлагает, вслед за мифопоэтическим описанием памяти у Платона, метафору отпечатка как того, что организует наши индивидуальные воспоминания: воздействуя на нас, вещи оставляют отпечаток в нашем общем чувстве. Обращаясь к этим отпечаткам, мы и вспоминаем, поскольку отпечаток напоминает нам о том, что его оставило. При этом сам отпечаток имеет двойную природу: мы можем рассматривать его сам по себе, как мы рассматриваем саму по себе картину (и в таком случае Аристотель называет его фантазма, или *theorema*), а можем — смотреть «сквозь» него, когда мы созерцаем изображенное на картине (*eikon*, *mnemoneuma*): «Ибо, например, нарисованное на дощечке животное есть и животное и его образ» («О памяти», 450b 20). Во втором случае, когда образ выступает в качестве образа чего-то, мы и будем иметь дело с указанием, памяткой (*mnemoneuma*).

Таким образом, отпечаток является и знаком, и следом, а порядок следов может не совпадать с порядком знаков. Путать эти порядки непозволительно и сам Аристотель описывает в «О памяти» тех, кто путает *phantasia* и *theorema*<sup>1</sup>. Такое понимание памяти является для нас привычным и общеупотребимым: мы особенно не задумываем-

<sup>1</sup> Поскольку в этой Аристотелевской работе не только указывается на возможность подобной путаницы, приводящей к наблюдению того, чего нет (как мы бы сегодня сказали, к галлюцинаторным явлениям), но и на ее причины, постольку работу Аристотеля «О памяти» можно рассматривать как сочинение терапевтическое. Впрочем, именно как терапевтическую, в широком смысле, следует понимать и десятую главу Августиновской «Исповеди», поскольку и в ней речь о памяти начинается с призыва здоровой радости (*sanum gaudeo*).

ся, когда говорим о следах памяти, о том, что нам что-то «глубоко врезалось» в память и т. д. И все же такая метафора есть именно метафора, так как содержит уподобление памяти мягкому телу, например, восковой дощечке. Кроме того, такая метафора ставит нас перед необходимостью отличать разумную часть души от той, в которой содержится и память: ведь память, делает вывод Аристотель, «относится к первому чувственному восприятию, с помощью которого мы воспринимаем время». В начале цикла *Parva Naturalia* Аристотель указывает, что память, как и способность к чувственному восприятию, гнев и влечение относятся как к душе, так и к телу<sup>2</sup>. В разных местах Аристотель разбирает также и вопрос о том, способны ли мы помнить об умопостигаемом, и отвечая на этот вопрос, он также прибегает к метафоре следа-отпечатка<sup>3</sup>. Более того, по всей видимости, благодаря самой этой метафоре и возможен дискурс начала как того, к чему мы способны возвращаться, что требует опосредования и что нас влечет в нашем самопонимании.

Наш интерес к тексту Августина вызван тем, что в нем имеет место описание памяти, которое не опирается на платоновскую метафору отпечатка. Не претендуя на новизну или полноту в интерпретации этого небольшого отрывка, мы хотели бы обратить лишь внимание на то, что десятая книга «Исповеди» содержит в себе некие аналитические перспективы, развертывать которые будет, вслед за Августином, мыслитель, которого не принято соотносить с августиновской традицией, французский философ XIX века Анри Бергсон. Таким образом, цель настоящей работы — не столько представить развернутое толкование концепции Августина и Бергсона, сколько попытаться очертить те особенности в описании памяти, которые позволяют этим двум мыслителям избежать того предпонимания памяти, которое невольно навязывается метафорой следа-отпечатка.

Августин, по замечанию Йейтс, был хорошо знаком с традицией искусного припоминания<sup>4</sup>, той самой традицией, против кото-

---

<sup>2</sup> О чувственном восприятии. С. 100.

<sup>3</sup> Подробнее о соотношении умопостигаемого и памяти в сочинениях Аристотеля см.: Мезю С. В. Тракат Аристотеля «О памяти и припоминании» // Вопросы философии. М., 2004. № 7. С. 158–160.

<sup>4</sup> Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб., 1997. С. 64.

рой выступает Платон в «Федре» и которую стремится улучшить Аристотель в «О памяти», указывая, что нахождение образов должно быть подчинено порядку, так же как нахождение среднего термина в полном силлогизме. Иейтс, разбирая текст десятой книги, указывает, что встречающиеся в нем технические метафоры: «лари» или «дворцы памяти» явно указывают на то, что Августин имеет дело не с традицией внутреннего усмотрения, как полагает П. Рикёр, а с традицией памяти как памяти внешней — той, что располагается на местах и образах, той, что упрочивает «внутреннее» посредством обращения к богатству «внешнего». Эта пара, внутреннее/внешнее, мало что проясняет в августиновской памяти. Подобно тому, как мастер памяти, обращаясь к внешней броскости, дает себе труд закрепить в памяти запомненное, так от преходящего Августин совершает непрерывный переход к устойчивому, образец этому переходу задается не платоновским созерцанием эйдосов, но риторической практикой запоминания с помощью образов:

Что же, любя Тебя, люблю я? Не телесную красоту, не временную прелесть, не сияние вот этого света, столь милого для глаз, не сладкие мелодии всяких песен, не благоухание цветов, мазей и курений, не манну и мед, не члены, приятные земным объятиям, — не это люблю я, любя Бога моего. И, однако, я люблю некий свет и некий голос, некий аромат и некую пищу и, некие объятия — когда люблю Бога моего; это свет, голос, аромат, пища, объятия внутреннего моего человека — там, где душе моей сияет свет, который не ограничен пространством, где звучит голос, который время не заставит умолкнуть, где разлит аромат, который не развеет ветром, где пища не теряет вкуса при сытости, где объятия не размыкаются от пресыщения. Вот что люблю я, любя Бога моего.

Если для Платона образцом припоминания является созерцание чисел и порядка небесных сфер, то для Августина таким образцом выступает практическая память оратора: хорошо тренированная память оратора становится памятью философа, опытного в наставлении душ к истине. *Образцом рассуждения действительно выступает риторический опыт*, но опыт особого рода, опыт, сохраненный в памяти о первом начале. Если в трактате Аристотеля мы читали, что «о первом мы не помним», то Августин, как мы увидим, будет настаивать на противоположном. И, — чтобы удержать то, что он любит, любя, — обращается не к рассмотрению порядка



природы или чисел, но — к некоему набору рядов, сначала это ряд обращений-вопросов (*interrogatio*), к земле, к морю, к ветру, небу, солнцу, луне и звездам — к тому, что красиво для всех, «у кого внешние чувства здоровы» (10). Эти образы не могут оставлять равнодушным, они действительно мнемоничны и в их памятности отыскивается само творение. Память Августина — это не память о «предсуществовании душ», но припоминание сотворенности, к которой автор и восходит, обращаясь от прекрасных вещей мира к внутреннему человеку и его «объятиям». Эта сотворенность не дана ясно, как любовь: *certa conscientia*, ясное осознание есть только в любви к Господу, но не в обращенности на творения. Чтобы добраться до этой ясности, необходимо пройти другой ряд — ряд того, что содержится в памяти, поскольку в памяти Бог. Но, прежде чем начать разбирать этот второй ряд, нужно, зная, что Августин — искусный ритор и, следовательно, осведомлен в деле искусного припоминания, еще раз задать вопрос, *что в деле припоминания является искусством?*

### Что значит хорошо помнить?

Собственно, что искусного в искусстве памяти? Если речь идет об искусстве изготовления табуретов, то искусно изготовленный табурет — это такой, на котором удобно сидеть, просто и со вкусом сделанный, прочный и ловкий. Искусно написанная картина — это такая, в которой соразмерено впечатление, которое оказывать будет на зрителя картина и то, что на картине изображено. Тот, кто умеет рисовать, знает, как организовать пространство картины, как подобрать цвета и формы, как перенести на плоскость объем и т. д. Есть картины хорошие и плохие, как есть и хорошие и плохие табуреты. Что же такое хорошая память? И, пожалуй, вопрос потруднее, *что такое память плохая?*

Вообще, память поддается количественному измерению. Есть тесты на запоминание, есть нормативы. Однако количественный ответ на вопрос, что такое хорошая память, неудовлетворителен, во-первых, тем, что количественное измерение памяти предполагает, будто содержание, помещаемое в память, должно оставаться *точно таким же*, каким оно было помещено. Очевидно, здесь име-

ется в виду некая механическая размерность, но не человеческая память, которая, дабы следовать клятве, данной в верности запомненному, часто должна изменять запомненное, преобразовывать его. Превратности действующей памяти каким-то образом оказываются все же совместимы с претензией памяти на истинность. Между тем, что мы запомнили, и тем, что мы вспоминаем, может пролегать разлом, и этот разлом, в случае, когда мы имеем ввиду именно добрую память, имеет вовсе не негативный, а существенный характер. Не сам даже разлом, одна только положительная его возможность указывают на определение памяти как свидетельницы исполненного мира: по сути, память — единственный свидетель случившегося. Именно она рассказывает, что случилось, часто вопреки тому, что мы хотели бы удержать в событии. Мы способны корректировать свои воспоминания, преобразовывать их, отказываться или улавливать их вновь и вновь, но не способны доверять чему-либо больше, чем собственной памяти. Но в таком случае память — это необходимое условие всякого события: чтобы нечто, имеющее начало в прошлом, свершилось в настоящем, необходимо помнить о том, что началось и начало это — в памяти, а не в том, что «вовне» её.

Во-вторых, неудовлетворительность количественного оценивания памяти явна в том, что чтобы помнить, нужно *что-то* помнить. Тогда как в экспериментальном исчислении памяти исчезает именно это «что»: оно не определяется самой памятью как действенным инструментом схватывания настоящего, но отдается в руки экспериментатора, который выбирает «произвольное» содержание того, что следует запомнить. В тестах предлагается запоминать не что-то, на что мы направлены в силу нашей, так-то случившейся расположенности, но общая, «объективная» расположенность, ориентированная на усредненную телесность.

В случае экспериментального обращения к памяти мы лишены той самой телесности, которая позволяет совершать преобразование настоящего в памятуемое и вне которой память, во всяком случае, память обстоятельная, детальная, невозможна.

Такая усредненность не есть нечто ущербное, напротив, усредненная телесность — наиболее значительное изобретение Нового времени, поскольку именно она исчисляется и позволяет успешно реализовывать претензию на универсальную исчисляемость. Но

здесь для нас важно отдать себе отчет в том, что тела разнообразны в своей изготовленности. Мы имеем ввиду ту изготовленность, которая достигается, с одной стороны, различными упражнениями и тренировками и, с другой — различными пространствами, которым телесность адресована и приписана. Это и не тела-объекты, но и не совсем то, что мы могли бы назвать «моим» телом, телом неотчуждаемым. Это такое тело, которым я оказываюсь наделен помимо воли, случайно и преходящим образом. В силу недолговечности эти тела не поддаются упорядоченному размышлению: это тела-эффекты.

Но помимо тел преходящих, есть и тела «близкие», надежные, такие, к которым мы возвращаться умеем. Культура собственного слова возвращается книгами, сочинениями и переприсваиваемыми «словечками». Но устойчивость практик, процедур и открытий, совершаемых собственной телесностью, хотя они и неотъемлемы от речевых и дискурсивных практик и проявляют себя в них, не совпадает с устойчивостью дискурса. Классический, новоевропейский рациональный дискурс высказывается от лица безымянной телесности, относительно которой предполагается, что все необходимые преобразования и преформации над ней уже произведены (к примеру, если некто читает или цитирует латинский текст, само собой разумеется, что слеза, без которой латынь не осилить, уже пролита). Физкультура же, призванная, буквально, возделывать рост, ориентирована всегда и большей частью на программы подготовки спортсменов: события телесности приведены в соответствие речевым событиям (структура отождествлений, конечно, зависит от вида спорта и школы, но рост, понимаемый как продвижение к результативности, невозможен без подтягивания тела к нормам дискурса). Такие программы проективны: тела проходят отбор и на них записываются знаки видов, видов спорта, но не только его. Эти письмена дискретны, они не способны, да и, по определению, не должны заполнять собою весь объем телесности. Искушенный в этих знаках способен, пожалуй, получать особого рода удовольствие, наблюдая за не слишком многолюдной улицей: вот уточковая походка футболиста, вот гордость мышечной болью бодибилдера, а там и гимнастическое удивление перед легкостью всего. Но наблюдением знаков возможность читать тексты спортивных тел, видимо, и ограничивается: спортивность не превращает

тело в корпус, не придает ему цельности, скорее, наоборот, лишает возможности обрести таковую. Вязь, записанная на фигуре и жестах, рвется как раз в тех местах, где этос вида спорта расходится с личным хабитусом. Дискурс, как понимаем мы теперь вслед за Фуко, не столько показывает, сколько скрывает. Но и хорошо сформированное тело, благодаря строгим описаниям телесных событий, которые с необходимостью должны наступить, чтобы тело было признано как принадлежащее такому-то виду (спорта или профессии), вытесняет на периферию телесного ту необходимую невнятицу, которая дополняет тело до его, тела, длительности. Тот, кто имеет военную выправку, способен с военной же сноровкой, скажем, распутать клубок ниток или собрать клубнику на огороде, но автономные процессы телесности при этом не подчиняются выправке: хорошо тренированный гимнаст моргает, вздрагивает от щекотки или совершает глотательное движение так же, как алкоголик, то есть, попросту, сам не знает как.

Тренированное тело принципиально неполно. Сексуальная революция не столько раскрепостила телесность, сколько окончательно её спрятала: тело не предъясняется в своей неумелости, разобранности, в том, в чем дана нам неразбериха опыта. Тело прячется в гимнастические залы точно так же, как душевнобольные вытесняются в лечебницы. Сам наш интерес к различного рода телесным практикам, экзотическим (йога, единоборства, массажи и диеты и, конечно, туризм) или историческим (реконструкции исторических сражений, ролевые игры, даже аскетические религиозные практики) дополняют нашу ненасытимость памятью, когда в музей мы помещаем всё, но на всякий случай, поскольку неизвестно, что помнить нужно и важно, а что — нет. Музеи все больше превращаются из хранилища исторических раритетов в машину производства проходящего и необязательного удовольствия, разнообразие ради него самого. Музеи больше не оспаривают право называться местом, где обитает мать всех муз, у памятников. В Петербурге открыты памятники: чижик-пыжик на Фонтанке, зайчику на Заячьем острове, носу майора Ковалева, доброй собаке Гаврюше, коту в университетском дворе и там же — по соседству с филологическим факультетом — единорогу. Фиксируются не события, фиксируются случайные контаминации (заражения, в латинском смысле, инъекции чужеродности), которые мы попросту помним.

И это тоже — «просто» память, которая не столько вызывает к нашему собиранию вблизи памятного, сколько разрешает разнородность, побуждает к путешествиям по пластам культуры, начало которых скрыто за окказиональностью памятного знака, а цель неопределенна.

Память же — это формирование автономной телесности, погруженной в собственную длительность, и эту телесность невозможно растаскать на «упражнения». Именно эта способность к погруженности, неготовность расстаться с начатым и называется Аристотелем меланхолическим характером, который способствует припоминанию:

Некоторых тяготит, когда они не могут вспомнить, даже если они усердно размышляют, и даже если они уже более не пытаются вспоминать, то тогда тяготит ничуть не меньше, а более всего, если они впадают в состояние меланхолии, ибо таких образы приводят в движение особенно сильно<sup>5</sup>.

Меланхолия и позже, в эпоху Возрождения будет связываться с особой способностью к припоминанию, хотя Аристотелевское объяснение причин произвольной склонности меланхоликов вспоминать принять трудно: Стагирит объясняет эту особенность скопившейся вокруг сердца влагой или черной желчью, но уже современники Аристотеля, а тем более пытливые исследователи телесности Возрождения склонны были отводить место общему чувству не в сердце, а в голове, следовательно, символика черной желчи получила более обширное толкование. Но именно в оглядке на настойчивость, которая родни вдохновению, меланхолии уделяли столько внимания и в Возрождение и в Новое время.

Именно об этой непрерывной телесности будем мы читать у Бергсона, хотя телесность, толкуемая Бергсоном, уже лишена объема, задаваемого Ренессансной символикой: дело в том, что Бергсон рассуждает после Декарата, совершившего странный поворот в философии. Если до Картезия дело философии состояло в том, чтобы отделить тело от души, что бы ни понимали под последней, то после Декарта проблема выглядела уже прямо противоположным образом: поскольку мы точно знаем, что такое тело,

<sup>5</sup> Аристотель О памяти // Аристотель. Проптерик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб., 2004. С. 150.

постольку важно уметь соотнести тело и душу. Символика, описывающая разностороннюю и наполненную таинствами телесность, оказывается излишней по отношению к аскетичной символике измерения, которое и задает существо протяженного. Собственно, именно этим и объясняется странность, отмечаемая Фуко в связи с философией Картезия: о себе больше не нужно заботиться, ибо в картезианской философии есть заслонка от магии, то есть от непосредственного воздействия телесного порядка вещей на порядок вещей мыслящих. Да, со времен Декарта предложено немало решений: от предустановленной гармонии Лейбница до «третьих вещей» Мамардашвили, но нам, в нашем описании памяти, такое разнообразие даже мешает. Ведь если мы видим, что тестируемая память принципиально неполна, то от этого нам вовсе не становится яснее ответ на поставленный в самом начале параграфа вопрос, чем же хорошая память отличается от плохой?

Если бы мы взяли сейчас отвечать на этот вопрос сейчас, то вышло бы, что хорошая память — это память действенная, и результатом ее является не успешное прохождение теста, но жизнь, насыщенная цельными, «внимательными», умелыми, неразбегающимися телами. Традиционно к таковым принято причислять тела войны, любви и власти, но, по-видимому, цельное тело прорастает в любом хорошо исполненном действии, будь то наблюдение заката, письмо или очистка картофеля. Назовем такие действия, которые требуют «хищного глазомера простого столяра», действиями прямыми, которые Декарт позже будет называть «чистым перцепированием», которое, собственно, и позволяет отличать новое от уже бывшего. В нашем различии полного и разрозненного тела мы, действительно, опираемся на эту подсказку Декарта: чтобы было что запоминать, необходимо полное начинание, совершенное действие. Действие, совершённое целиком самостоятельно, принято называть мастерским. Именно к такому действию и устремлено всякое искусство, включая и искусство памяти. Хотя в каждом действии есть опосредование, и эти — не исключение, в них есть прямота, к ним ничего не примешивается из того, что не принадлежит самому действию. Они дают себя знать в исключительной и редкой цельности обстоятельств и происходящего. Прямое действие происходит не где-то вообще, а только здесь: само не являясь про-

странственным центром, от которого мы могли бы начинать отсчет верха-низа, левого-правого и близкого-далекого, оно способно расставлять, назначать точки собственного прохождения, в этом смысле, выходить за очевидность протяженного, обращаясь к многообразному.

Простейшим примером такого совершенного тела является измерение: мы сообразуем мерило с предметом согласно некоему принятому порядку действия, воспроизводимому и устойчивому. Тело, позволяющее производить измерения, хотя и является телом «универсальным», все же требует навыков и описаний, потому сама протяженность опирается на некий опыт. Его универсальность состоит только в (конечно же, кажущейся) общедоступности, но вовсе не в том, что к нему сводимы все остальные телесные жесты: такая сводимость была бы всего лишь абстракцией, не подкрепленной никаким опытом. Итак, память — это устойчивая предьявленность непротяженного тела, плоти, как выражается Гуссерль, *Leiblichkeit*.

Сказали бы мы, если бы не столкнулись с той загадкой, которую загадывает нам Августин, а именно: как мы можем вспоминать то, что забыли? Ведь если помним, то к чему вспоминать, а если не помним, то что вспоминаем? Забвение, так увиденное, есть не противоположность памяти, но ее ближайшее начало. И одной только сопряженности телесного и памятуемого недостаточно, чтобы говорить о памяти. Нам придется заговорить о забвении, чтобы понять начало памяти. *Ars memorativa*, искусство памяти ничем не отличается от *ars oblivionis*, искусства забвения. Но, чтобы это как-то растолковать, нам необходимо проследовать за тем перечнем помещенного в память, который разворачивает Августин.

## Реестр памятуемого

Десятая книга «Исповеди» Августина, пожалуй, наиболее вдохновенное сочинение в истории западной литературы о памяти. Августин здесь начинает с обращения к здоровой радости (*sapum gaudeo*). Можно предполагать, что есть здоровая радость, опираясь на другие сочинения Августина, или же на те, которые он явным

или скрытым образом цитирует,<sup>6</sup> но, поскольку мы решили сосредоточиться на десятой книге как на едином рассуждении, укажем, что здравая радость, как она поясняется Аврелием в самом конце книги — это воспоминание о счастливой жизни, поскольку мы понимаем, что такое счастливая жизнь. Такое понимание и дано и не дано: один идет на войну, другой не идет, но оба хотят одного и того же, счастья. Понимать в данном случае вовсе не означает, как у Декарта, осознавать, с кем происходит происходящее, поскольку субъект заботы, призывания (со-agitatio) — вовсе не сам Августин, но всякий, кому полезна Исповедь. И здесь мы снова обращаемся к замечанию Иейтс, в котором она говорит об Августине как о мастере риторической памяти: референтом здесь выступает то, что мы называли цельным телом, а именно, умелое тело, осуществляющее прямые действия, которые «не теряют своего вкуса». Другими словами, здравая радость не дана в сфере трансцендентального, она дана в полном, исцеленном (sanum) теле. Которому, правда, можно противопоставить тело плотское, необязательное, когда можно так, а можно иначе, и неважно, как именно<sup>7</sup>.

При этом «польза исповеди» (6)<sup>8</sup> — в разборе настоящего посредством обращения к памяти (Августин нигде не говорит о памяти как об обращении к безвозвратно прошедшему), причем такое обращение к памяти производится на виду у «верующих сынов человеческих», неважно, какому времени они принадлежат — прошлому, настоящему или будущему, умерли они, живут ныне или еще не родились — внимательное рассмотрение памяти может послужить и первым, и вторым, и третьим, то есть само устройство памяти, поскольку оно принадлежит человеческой природе<sup>9</sup>, неиз-

<sup>6</sup> Комментаторы, в частности, отмечают сходство с Рим. 12, 10–12: caritatem fraternitatis invicem diligentes... (11) spiritu ferventes, domino servientes, (12) spe gaudentes, tribulatione patientes, orationi instantes.

<sup>7</sup> В Минске я услышал словечко «абьяковость». Не знаю, насколько точно оно прозвучит в моем исполнении, но плотское разрозненное (зараженного, контактированного) тела — это абьяковое.

<sup>8</sup> Мы пользуемся переводом М. Е. Сергеевко: *Августин А. Исповедь*. М., 1991. В круглых скобках приводятся указания по общепринятой пагинации.

<sup>9</sup> Природе, укрепленной вероучением, должны мы оговориться, следуя Августинскому тексту, но, памятуя о тщетности различения памяти искусной от па-



менно, потому и всякое искреннее обращение к памяти будет производить значимое изменение в самом припоминающем.

Что такое искреннее воспоминание? Исповедь имеет сложную и многозначную историю<sup>10</sup>. Искренность дает себя знать не тогда, когда я говорю только правду и ничего кроме правды о прошлом, но когда я рассказываю о том, что меня затрагивает в настоящем, «не в повести о том, каким я был, а каков я сейчас» (6), и рассказ ведется правдиво и обстоятельно. Собственно, сама искренность порождается исповедью, институт признания — это прежде всего институт перформативного поступка, такого, с началом которого впервые появится содержание исповеди. Исповедь, перемена ума (метанойя), очищение — не в прошлом, а в настоящем. В исповеди, таким образом, воспроизводится структура греческой трагедии: судьба свершается не с тем, кто поступает, а с тем, кто помнит, кто внимателен к себе. Исповедь — это преобразующее исповедующего размышление<sup>11</sup>.

Искренность и память об идеях, предметах и поступках сопрягается как с созерцанием и размышлением, так и — по большей части — с этическими правилами. Лишь небольшая часть десятой книги посвящена собственно разбору памятуемого, как только Августин освободил память для того, что было целью всего мнемонического предприятия, для позабытого, о котором «помню, что позабыл его», речь заходит об удержании в памяти. И такое удержание осуществляется не столько работой созерцания, сколько порядком поступков, приводящих (или не приводящих) к оставлению в памяти важнейшего. Фуко сопрягает такую память с этиче-

---

мнати естественной, эта наша оговорка указывает лишь, что память — это интерпретация, вслушивание, внимание.

<sup>10</sup> См.: Фуко М. О начале герменевтики себя // Логос #2 (65) 2008. С. 65–95.

<sup>11</sup> Формула «философия — служанка теологии» столь же непонятна, сколь и расхожа. Но уж коль скоро «Исповедь» мы беремся читать как философское сочинение, написанное опытным ритором, укажем, что в данном случае сопоставление исповедального и философского в труде Августина будем понимать так, как предлагает Пьер Адо: «Феномен духовных упражнений... вырисовывается уже в сократическо-платоновском диалоге и продолжается до конца античности. Дело в том, что он связан с самой сущностью античной философии. Именно саму философию древние представляли в качестве духовного упражнения». См. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М., СПб., 2005. С. 65–66.

скими практиками эпикурейцев и стоиков<sup>12</sup>. Причем исповедь Августина скорее схожа с практикой первых, нежели вторых. Если для последователей Стои важно было представлять себе, что случится самое худшее, упражняясь в способности ориентироваться в сложных или невыносимых обстоятельствах, убеждая себя в том, что невыносимого как раз и нет ничего, то для наследников Эпикура важно помнить о том хорошем, что приключилось в прошлом, дабы лучше чувствовать себя в настоящем. Августин не столько припоминает ужасное, сколько призывает радость, а даже если и созерцает ужасающее — то чтобы радоваться его бездонности, а не бежать его. И все же, эта радость невозможна без непрерывного обдумывания и размышления, Августин подчеркивает связь памяти и умного собирания (18):

Сколько хранит моя память уже известного и, как я сказал, лежащего под рукой, о чем говорится: «мы это изучили и знаем». Если я перестану в течение малого промежутка времени перебирать в памяти эти сведения, они вновь уйдут вглубь и словно соскользнут в укромные тайники. Их придется опять как нечто новое извлекать мысленно оттуда — нигде в другом месте их нет, — чтобы с ними познакомиться, вновь свести вместе, т. е. собрать как что-то рассыпавшееся. Отсюда и слово *cogitare*. *Sogo* и *cogito* находятся между собой в таком же соотношении, как *agito*, *facio* и *factito*. Ум овладел таким глаголом, как собственно ему принадлежащим, потому что не где-то, а именно в уме происходит процесс собирания, т. е. сведения вместе, а это и называется в собственном смысле «обдумываньем».

В «Исповеди» епископ Гиппонский предстает как платоник, для которого размышление и воспоминание суть одно, в этом отождествлении и происходит разговор внутреннего и внешнего: внутреннего человека и того, что «обступает двери плоти моей» (9). Выказывая свою красоту<sup>13</sup>, небо, земля и море отсылают к собственному началу,

<sup>12</sup> Фуко М. О начале герменевтики себя // Логос #2 (65) 2008. С. 65–95.

<sup>13</sup> *Interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum, species eorum*. В переводе М. Е. Сергеевко: «мое созерцание было моим вопросом; их ответом — их красота». «Красота» в данном случае — подсказка переводчика. В оригинале *species*, виды. Вещи видны, они привлекательны, сияют нам. В их сиянии мы и видим что-то, если настойчивы (*intentio*). Проблема того, что есть эти самые виды, известна нам по школьной дискуссии «первичных и вторичных качеств», развернутой в Новом времени.

творцу, но такое отсылание возможно лишь тогда, когда и интенция-взаимоопрашивание, и вид-ответ могут быть переспрошены (10): животные видят красоту, но не знают ее начала, не способны размышлять о том, почему красота есть. Память внутреннего человека — это собирающее созывание, выпрашивание (*interrogatio*), *memoria* понимается Августином как *cogitatio*, в смысле *co-agitatio*, агитация, взывающее не к красоте самой по себе, но к началу этой красоты, постигаемой в прямом действии (в памяти, в мышлении, в призывании). Таким образом, память уже не может оставаться тем, что принадлежит той же части души, что и воображение, поскольку воображение имеет дело с *phantasmata*, с тем, что хранит одни только отпечатки. Ведь помимо отпечатков в памяти мы открываем множество другого. Что же хранится в памяти, в ее «обширных ларях»? Августин составляет точный реестр хранимого. Всего семь пунктов:

### 1. Образы чувственных вещей (13).

В памяти хранятся слепки, отпечатки воспринятого чувствами. Именно в связи с обширностью хранимого Августин впервые заговаривает о «силе памяти» (15): «Велика она, сила памяти, Господи, слишком велика!». Сила памяти-ума превосходит сам ум, поскольку ум не в силах понять того, что есть в нем самом. Ум (*cogito*) шире себя самого, и обнаруживаем мы эту его ограниченность благодаря всматриванию в «лари памяти». Августин еще раз вернется к обсуждению ужаса, который внушает нам же самим наша память, и мы последуем за ним.

### 2. Предметы (*subjectes*) знания (16).

«Жи, ши пиши через „и“ — я помню не образ этого предмета, но сам предмет. И опять же, не через что-то внешнее, не исключительно благодаря научению вошли в души эти предметы, но душа всегда знала саму законосообразность речи — здесь Августин следует все той же платонической схеме знания-припоминания. Однако Августин здесь не является в полном смысле платоником, поскольку память, насколько мы видим, есть нечто необозримое, превосходящее разумение: что-то, что спрятано было «в отдаленных пещерах памяти», вышло на свет благодаря научению, но неизвестно, что осталось сокрытым. Ум удерживает понятое своим обычным усилием (*familiari intentioni*), но удерживает только из-

влеченное, тогда как память обширнее. Собственно, забытое — это невспомненное. То, что еще не вспомнено или вообще не будет вспомнено. Память обширна забвением, им же и прирастает.

3. Бесчисленные соотношения и законы, касающиеся чисел и пространственных величин (19).

Собственно, выделение чисел в особый класс памятуемых предметов — не совсем очевидный ход классификации. Математика — одна из наук, и законы числа — ее предмет, третий пункт поэтому должен, вроде бы, быть иным. Однако Августин различает знание о предметах дискурсивных и знание о предметах математических, которые, хотя и сопровождаются чувственными образами (мы рисуем круги и треугольники, рассуждая о них), все же не совпадают с изображениями, поскольку математика имеет дело с идеальными фигурами, тогда как нарисовать, изобразить идеальный круг или идеальную прямую мы не можем. Считаем только мы сами, никто за нас посчитать не может: счетные палочки, которые раскладывают перед первоклашками, никаких чисел ведь не представляют, указать на число, которое содержится в кучке палочек, невозможно никаким внешним образом:

Я узнал с помощью всех телесных чувств числа, которые мы называем, считая предметы; но числа, которыми исчисляем, это совсем другое; они не суть образы первых и потому существуют действительно. Пусть посмеется над моими словами тот, кто этого не видит, а я пожалею его за этот смех.

Одно дело — числа, воспринимаемые чувствами. Те, что, по словам Аристотеля, воспринимаются общим чувством. Действительно, мы ведь способны на ощупь отличить два от трех, как и на слух, на вкус... Но есть и те, «которыми исчисляем». Они вовсе не являются отпечатками первых, метафора отпечатка непригодна и для понимания того, что есть число: никакая аппроксимация не способна свести числа к образам чувственно воспринятого.

Это различие двух родов чисел, вводимое Августином, по всей видимости, противоречит Аристотелеву описанию памяти как отпечатку, «ведь считаем не отображениями». Существуют ли, и в каком смысле, сами числа, мы здесь не возьмемся обсуждать: статус числа как сущности неоднозначен. Поскольку нас интересует ана-

литика памяти, а не аналитика предметов, выяснение статуса числа ничего не прибавило бы к нашему описанию памяти. Но есть другая трудность: Августин говорит о памяти, тогда как у Аристотеля речь идет и о памяти, и о воспоминании. Быть может, если мы путаем эти две способности души, то будет сбивчив и наш анализ. Дэвид Блох в своем труде<sup>14</sup>, посвященном рецепции Аристотелевской работы о памяти в западной науке, предлагает различать память как пассивное состояние и воспоминание как активное, как действие<sup>15</sup>. Блох рассматривает пример с припоминанием текущей даты<sup>16</sup>, но то же самое различие может быть показано и по отношению к числам: если меня спросят, сколько будет  $17+134$ , то я должен буду посчитать, сколько же в сумме, но если, после того, как я посчитал, меня спросят еще раз, я уже не буду считать, но отвечу незамедлительно, ибо помню. Следуя такой логике, первый раз я обращался к припоминанию, второй — к памяти. Но такое различие только видимое и предполагает, что память — это нечто непосредственное, тогда как воспоминание есть некое само по себе опосредованное, средство, а не предмет. Если я помню, что семью семь — сорок девять, то, пожалуй, я не считаю в тот момент, когда помню, тогда как для получения суммы посредством счета требуются дополнительные операции. Однако мы уже показывали, что непосредственность обнаруживается в памяти излишне поспешно, память никогда не является чем-то целиком зависимым, она всегда, по выражению Кейси, составляет плотную автономию по отношению к «нашему» сознанию. Другими словами, различие памяти и воспоминания, которое ставится в зависимость от активности или пассивности, промахивается мимо самого феномена памятного, поскольку, чтобы вспомнить, обращаясь исключительно к памяти, «непосредственно», все же требуется такого рода активность, которую скорее следует назвать обстоятельностью: одни «сразу» вспоминают дату рождения В. И. Ленина, другим придется подумать. Активное-

---

<sup>14</sup> Bloch, David Aristotle on Memory and Recollection. Leiden, Boston, 2007. P. 75–76 ff.

<sup>15</sup> Английский (и латинский) язык предполагает два разных корня для обозначения памяти и воспоминания, тогда как русский (и греческий) обращаются с одним и тем же.

<sup>16</sup> Там же, p. 76.

пассивное само предполагает метафору перстня-отпечатка, тогда как именно справедливость этой метафоры в отношении памяти нами и ставится под вопрос. Полагаясь только на этот отрывок из 10-й книги, мы не найдем внятного ответа, здесь мы только должны увидеть «подвешенность» противопоставления активности и пассивности в отношении к памятуемому.

Да и само это противопоставление противоречит замыслу августиновского перечня: назвать то, что открываем в памяти, дабы вспомнить первое. Сам этот перечень не есть перечисление уже «помещенного», но перечисление всего того, с чем пришлось столкнуться и что хранится, возобновляясь и в таком возобновлении высвечивая обстоятельства припоминания, собственно, исповедь как воспроизводимую попытку предельной открытости и в созерцании и в обстоятельствах повседневной жизни. Если бы Августин рассуждал по-аристотелевски, тогда весь проект был бы с самого начала обречен на неудачу, ибо «о первом нет памяти». По всей видимости, Августин вовсе не имеет дела с тем, что памятью называет Аристотель, обращаясь только к припоминанию. Ведь если прошлое, как его понимает Августин, это «настоящее прошлого», то и сама формула Аристотеля «память — о прошлом», равно как и зависимость памяти от внешних чувств или активной части души оказывается под вопросом. Память противопоставляется не уму, а забвению, причем это противопоставление имеет не столько подчиненный характер (ведь и забытое находим в памяти), сколько характер соперничества: помню, что помнил — и тогда могу вспомнить, но если уж позабыл и что помнил когда-то, то тогда уж не вспомнить. Забыть о чем-то — не значить вовсе утратить, ведь без забвения нет и вспоминания. Забытое хранит, укрывая. Потому вспоминание есть не столько извлечение из забытого, сколько указание на то, что укрыто забвением. Всякое воспоминание и есть уразумение сущего, не восстановление утраченного или прошедшего, но такое обращение, которое указывает на сущее само по себе. Потому и вопрос о том, активна или пассивна память, сторонний: важно, что помним, с чем память может столкнуться в своей самостоятельности, и о числах, отличных от чувственно воспринимаемых, Августин сообщает, что они «суть весьма» (*valde sunt*). Если мы и имеем преимущественный доступ к сущему самому по себе, то этот преимущественный способ обращения называ-

ется памятью. Потому неверно было бы называть память одной из способностей души, наряду с интеллектом или волей. Память, внимательная к собственным началам и отличающая, что значит помнить, а что — «проводить границу», как говорит Августин, между верным и неверным, и есть душа: «ведь память и есть душа» (*cum animus sit etiam ipsa memoria*) (21), поскольку проводим это различие, когда помним, а когда не сможем вспомнить, тогда уже никакое различие невозможно.

Эта автономия памяти проявляется с большей отчетливостью в следующем пункте:

#### 4. Память об аффектах (волнениях души) (21).

«Память — желудок души». Мы вспоминаем о своих чувствах (*perturbationes animi*), но уже не чувствуем того, что чувствовали: вспоминая радость, можем печалиться и наоборот. Как пища, попадая в желудок, теряет вкус, так чувства, попадая в память, утрачивают свою остроту. Августин говорит о четырех, традиционно выделяемых, прежде всего в стоицизме, аффектах: страсть, радость, страх и печаль. То, что хранится в памяти — не совсем подобно переживаемому («не в том ли несходство, что нет полного сходства?») (22), как числа, которыми считаем, не подобны полностью тем, которые извлекаем из чувственных вещей. Выходит, посредством тела мы не можем познакомиться ни с одним из этих аффектов. Аффекты конструируются в некоем особом опыте, с телом связанным, но превосходящем телесное. И к этой конструкции мы и возвращаемся в памяти, поскольку иначе не могли бы вспомнить ни печаль, ни радость, ведь, вспоминая, хоть и не чувствуем, все же понимаем, о чем. Предмет — это сорасположенность воспринимающего и воспринимаемого, вспоминая прошлое из настоящего, мы находимся в иной сорасположенности. Остается только переспросить себя, читающих Августина, а благодаря чему происходит это установление дистанции по отношению к прошлым чувствам? Что делает их менее острыми? Почему время лечит? Если мы ответим как Гоббс, что отдаленность во времени сглаживает впечатление, то, собственно, упустим из виду уже сказанное об автономии памяти, ведь в таком случае не столько память будет преобразовывать чувство, сколько чувст-

венные впечатления будут истираться. Но, по всей видимости, Августин имеет ввиду нечто другое, когда говорит:

Кто бы по доброй воле стал говорить об этих чувствах, если бы всякий раз при упоминании печали или страха нам приходилось грустить или бояться? И, однако, мы не могли бы говорить о них, не найди мы в памяти своей не только их названий, соответствующих образам, запечатленным телесными чувствами, но и знакомства с этими самыми чувствами, которое мы не могли получить ни через одни телесные двери. Душа, по опыту знакомая со своими страстями, передала это знание памяти, или сама память удержала его без всякой передачи. (22)

Память, поскольку ей помимо телесных врат (*carnis assерimus*) известны страсти, способна к этим страстям обращаться и — обращаться сами страсти. Память, о которой повествует Августин, это не столько память от чего-то, сколько память-для. Нет причины спрашивать, почему помню, поскольку память и есть причина, но, поскольку помню, постольку помню в отношении чего-то, перед лицом чего стараюсь оказаться. Речь Августина, обращенная к Богу — это речь, следующая за образцами античной риторики и опирающаяся на традиционные риторические фигуры, вроде четырех страстей. Потому исповедь как такое выговаривание, которое устремлено к «здоровой радости», само есть преобразование страстей, когда не страсти владеют, но тот, кто способен приводить свою душу в соответствие риторически сообщаемым образцам, знакомится с аскетической практикой, которая, отвращая от нестройной плоти, способна преобразовывать аффекты. Как указывает М. Фуко, «...Этой вехой будет признание, исповедь. Иными словами, она потребует от субъекта объективации самого себя в истинной речи. Итак, мне кажется, что в христианской аскезе совершается некое движение к самоотречению, и решающим его этапом должна быть объективация себя в истинной речи»<sup>17</sup>. Такое самоотречение, если только мы его наблюдаем в «Исповеди» Августина, есть узнавание автономии памяти, которая, показывая свою обширность, не столько интериоризует субъекта, сколько заставляет его отказаться от привычных способов обращения с собственной аффективностью: как в числах мы узнаем их «весьма суть», так и в аффектах различаем величие памяти. И это превосходящее субъекта

<sup>17</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., «Наука», 2007. С. 360.



величие предьявлено в том, что превосходит саму память: в забвении.

### 5. В памяти хранится забвение

...о забывчивости, следовательно, помнит память: наличие ее необходимо, чтобы не забывать, и в то же время при наличии ее мы забываем (24)

С пятого пункта текст утрачивает наметившуюся было постепенность и стройность. В русском переводе речь идет о «забывчивости». Но забывчивость — это некий сложный аффект, который может быть сформирован различными обстоятельствами, когда мы становимся забывчивыми, этот аффект может перерасти в черту характера или в оценку телесности. Но телесность памяти, как мы видим, неоднозначна. Тогда как у Августина речь идет именно о забвении (*obliuio*<sup>18</sup>) как самой по себе действенной силе. Можно было бы говорить просто о забытом: забытое так же хранится в памяти, как и вспомненное, забытое — еще не вспомненное. Но в том-то и дело, что Августин толкует скорее о таком забытом, которое вовсе не может быть вспомнено, по крайней мере, конечным умом. Забвение в таком случае — это «я сам...», ставший для себя землей, требующей тяжкого труда и обильного пота». Как мы помним о забвении? Если помним о нем самом, то почему оказывается, что мы помним о том, что помнить как раз и не позволяет? Если мы помним только посредством образа забвения, то как мы за образом распознаем само забвение? Когда Рикер, анализируя десятую книгу Августина, выделяет у Августина два типа забвения: одно, когда забыл, но помню, что помнил, и второе — когда забыл, и забыл, что помнил, он говорит справедливо. Неясным остается, к какому типу относится сама память, ведь в ней хранится забвение, причем забвение о самом важном, о таком, которое и не вспомнить нельзя и вспомнить никак. Она, память, о забвении и забыла, и помнит о нем же, ведь она память. И хотя самое важное, то, ради чего память, хранится в забвении, все же аналитика забвения не проясняет памяти.

---

<sup>18</sup> Латинский оригинал с параллельным русским доступен в сети Интернет, URL: <http://sokolwlad.narod.ru/latinum/texsts/august10.html>. См. также латинский текст с комментариями О'Доннелла (James J. O'Donnell): <http://www.stoa.org/hippo/frames10.html>.

И вновь Августин заговаривает об ужасе, который внушает память.

Велика сила памяти; не знаю, Господи, что-то внушающее ужас есть в многообразии ее бесчисленных глубин. И это моя душа, это я сам (26).

Что ужасает в памяти? То, что я не могу охватить всего, что помню, что сколько бы я ни вспоминал, впереди еще останется беспредельность. Память хранит больше, чем я могу вспомнить. Память, иначе, хранит то, чего не вспомнить — память хранит забвение. Должен ли нарастать с годами страх перед памятью? Ведь напоминаем мы, вроде бы, все больше? Нет, конечно, не должен. Беспредельность, прорва — сама природа памяти. Память обширнее самой себя, потому и забвение, понятое как эта необозримая обширность, как «слишком великая сила», не является чем-то чужеродным по отношению к памяти, но входит с необходимостью в ее состав. Более того, именно поскольку «всего не упомнишь», память и имеет право высказывать претензию на истину: всякое воспоминание, поскольку оно, как и высказывание, является принципиально незавершенным, незавершаемым, есть лишь указание, в котором заложена надежда на то, что другой, то есть мы сами в будущем, узнает в мнемонической подсказке, на что указываем сейчас. На эту последовательность вспоминания, тщательно развиваемую в риторической практике, и указывает Августин:

Туда передано и там спрятано всё, что забвением еще не поглощено и не погребено. Находясь там, я требую показать мне то, что я хочу; одно появляется тотчас же, другое приходится искать дольше, словно откапывая из каких-то тайников; что-то вырывается целой толпой, и вместо того, что ты ищешь и просишь, выскакивает вперед, словно говоря: «может, это нас?» Я мысленно гоню их прочь, и наконец, то, что мне нужно, проясняется и выходит из своих скрытых убежищ. (12)<sup>19</sup>

Память, которой принадлежит забвение — не животная память. Означается ли принадлежность, в случае, когда мы говорим,

<sup>19</sup> Это отождествление незавершенности и дискурсивности, направленных к одному, очень по-августиновски сказано Лаканом: «Я всегда говорю истинную правду. Не всю, потому что сказать всю правду — дело безнадежное. Высказать истину целиком просто невозможно, невозможно в чисто материальном смысле — для этого не хватает слов. Больше того, самим этим «невозможно» и обусловлена как раз зависимость истины от Реального». Лакан Ж. Телевидение. М., 2000. С. 6.

что память принадлежит нам и память принадлежит животным, одно и то же? Мы говорим: животные также обладают памятью, но это «также» более таинственно, чем сама память, ведь они не могут, по крайней мере, мы этого за ними не замечаем, поиграть с собственными воспоминаниями, усомниться в них, отстраниться, предать, принять. Как мы теперь, после заглядывания в ужасающую «силу памяти», видим, действия, производимые нами «над» памятью, вовсе не являются чем-то внешним по отношению к ней, вне этих действий память не осуществляется, не сбывается.

Пытаясь отстраниться от метафоры памяти как отпечатка, мы все же причастны ей, когда говорим, что есть что-то «в» памяти, что память «хранит» и т. д. Но если мы действительно ищем *в* памяти, то ведь память при этом не мыслим как нечто объемлющее. Это *в* — оно вовсе не пространственно, как и обширность, наблюдаемая нами в августиновском описании памяти, не простирается<sup>20</sup>. Состав памяти Августином задается не столько как порядок мест и образов, сколько как различие забытого и памятуемого, причем забытое только по видимости составляет «часть» памяти, по сути забытое есть начало не только воспоминания, но памяти как таковой. Августин застывает перед этим парадоксом, не зная решения:

Да, Господи, я работаю над этим и работаю над самим собой: я стал сам для себя землей, требующей тяжелого труда и обильного пота. Мы исследуем сейчас не небесные пространства, измеряем не расстояния между звездами, спрашиваем не о том, почему земля находится в равновесии: вот я, помнящий себя, я, душа. Неудивительно, если то, что вне меня, находится от меня далеко, но что же ближе ко мне, чем я сам? И вот я не могу понять силы моей памяти, а ведь без нее я не мог бы назвать самого себя. Что же мне сказать, если я уверен, что помню свою забывчивость? Скажу, что в памяти моей нет того, о чем я помню? Скажу, что забывчивость находится в памяти моей, чтобы я не забывал? Оба предположения совершенно нелепы. А третье? Могу ли я сказать, что при воспоминании моем о забывчивости, не она сама, а только образ ее удержан моей памятью? Могу ли я это сказать, если всякий раз, когда образ чего-то запечатлевается в памяти, необходимо, чтобы это «что-

<sup>20</sup> Достаточно здесь указать действительно пространственное использование метафоры, примененное Х. Кортасаром к процедуре поиска, чтобы понять эту поспешность неизбежного словоупотребления: «Маленький хроноп искал ключ от двери на тумбочке, тумбочку — в спальне, спальню — в доме, дом — на улице. Тут-то хроноп и зашел в тупик: какая улица, если нет ключа от двери на улице!»

то» существовало раньше, чем запечатлется его образ. Так, я помню Карфаген, все места, где я бывал; лица людей, которых видел; то, о чем сообщали мне другие чувства, свое телесное здоровье или боль. Когда все это было налицо, память схватила их образы, которые я могу разглядывать — они всегда тут — и перебирать в уме, вспоминая отсутствующее. Если память удерживает не самое забывчивость, а только образ ее, то, чтобы ухватить этот образ, требуется наличие самой забывчивости. А если она наличествует, то как записала она в памяти свой образ? Ведь даже то, что там уже начертано, уничтожается присутствием забывчивости. И все-таки каким-то образом — хотя это непонятно и необъяснимо — я твердо знаю, что я помню о своей забывчивости, которая погрывает то, что мы помним (26).

Августин отвергает возможность помнить о забвении в образах, ведь неясно, как мог бы выглядеть сам этот образ. Парадокс же этот решается вполне по-аристотелевски. Аристотель ведь сталкивается с похожей проблемой: как помним об отсутствующем? Но для Стагирита образ схож с тем, что его оставило, это сходство и есть напоминание, напоминание задается референцией. Августин вносит референцию удвоением памяти: если помню, что помнил, но теперь не помню, то вот он, образ забвения. Если же не помню, что помнил — вот тогда забыл безвозвратно: «мы не могли бы искать утерянного, если бы совершенно о нем забыли» (28). Другими словами, если утрачена референция, то утрачена и сама память, ведь память нельзя рассматривать саму по себе, вне того, о чем помним. И здесь собственно начало парадокса Августина: ведь, стремясь к Богу, помним о счастливой жизни, но вспомнить, какова она, не можем. Без этого стремления помнить не о чем, но не было того момента, когда забыли. Либо нам действительно необходимо признать некое предсуществование души (а Августин его, по всей видимости, все же отвергает), либо принять, что память (душа) обширнее самой себя и с чем именно мы имеем дело, когда вспоминаем, мы заведомо не знаем, забыли. Начало памяти — это не просто обширность памяти, но та, которая помнит, что *забыла*.

Этот парадокс, как мы видели, касается не только того, что находится под знаком забвения, то есть Бога и счастливой жизни. Он касается и чисел, и предметов, и даже образов, ведь и их помним самой силой памяти, но не образами. И этот парадокс говорит о памяти и то, что неверно было бы проверять, ее, память, отождествлени-

ем, ибо в самом начале памяти нет тождественности. Если аристотелево описание памяти предполагает все же некоего, вполне представимого свидетеля, который бы сопоставил образ вещи и саму вещь и сравнил бы их, (при этом возможность идентификации свидетельствовала бы о верности памяти) то память, описываемая Августином, это память, свидетель которой неантропосоразмерен, ибо единственное начало памяти — это Тот, что превышает и ее саму, Бог. Посему «пренебрегу памятью, чтобы найти Тебя» (26)<sup>21</sup>!

Память, которая забыла, но помнит, что забыла — это память, развертывающаяся в собственную конечность. И память бездонна, и конечность ее такова, что сама перед собой теряется, это растерянная, разверстая конечность. Так в XI-ой книге «Исповеди» мы можем наблюдать, как время не ограничивается чем-то, что вне его, ибо ограничиться оно могло бы только вечностью, но вечность ни с чем не граничит<sup>22</sup>.

Настоящее прошлого, о котором говорится в XI книге, то *было*, за которым память, не есть прошлое, принадлежащее порядку, отличному от строя памяти, но — телесная ограниченность воспоминающего, запечатленная самой памятью. Если мы здесь еще раз вспомним о том, как Августин опрашивал небо и звезды, то увидим, что память на расспросы Августина отвечает тем же, что и они: не я Бог. Опрашивая память, мы опрашиваем уже не кого-то, но свою определенность, то есть телесный строй. И ответом будут *species* памяти: позабытое, что помнит о себе, тем и указывая на собственное начало. Конечность воспоминающего показывается не

---

21 Подобно восклицает и русский августианец Гиренок: «Итак, ум тоскует по безумию потому, что это его родина» (*Гиренок Ф. Удовольствие мыслить иначе. М., «Академический проект», 2008. С. 17.*).

22 Замечательный анализ спора между Августином и неоплатониками о времени и вечности см.: *Нестерова О. Е. Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности // Августин: pro et contra. СПб., Издательство РХГИ, 2002.* Приведем здесь цитату из этой статьи: «Августин принимает тезис Плотина: вечность не полагает предела времени. Но отсюда не следует вывод о беспредельности времени: Августин использует логическую возможность, не предусмотренную Плотинином: время само полагает себе границы. Принимаемая за аксиому идею ограниченности времени, он утверждает, что оно не нуждается в ограничении извне и, следовательно, количественно не обусловлено вечностью. (Ук. соч, ук. изд., с. 721.)

в его смертности, ведь не смерть есть начало памяти, по крайней мере, мы не можем это утверждать однозначно: наш анализ, последующий за текстом Августина, не простирается настолько далеко, чтобы отличить или отождествить смерть и забвение, воспоминание и рождение-оживление. Мы можем наблюдать здесь некую аналогию, но проблема предсуществования явно не обсуждается в десятой книге «Исповеди», а она достаточно обширна, чтобы мы позволили себе в нашем мнемологическом предприятии не покидать очерченных ею мест<sup>23</sup>. Страх же перед смертью будет обсуждаться как ближайшая причина памяти мыслителем другого времени, Гоббсом, и мы увидим, в каком смысле. Конечность вспоминающего предьявлена в том величии и бесконечности (*amplum et infinitum*) памяти, которая сохраняется аскетическим движением вычерчивания внутреннего человека и этим вычерчиванием помнит о забытом.

Собственно, на этом перечень того, что хранит память, можно было бы остановить. Потому что то, что дальше обнаруживает в ней Августин, принадлежит памяти в этом, дополняющем ее до не понимающего себя конечного существа, то есть забвению, забвению «третьего типа», которое память.

#### б. В памяти живо воспоминание о счастливой жизни

Как же искать мне счастливую жизнь? Ее нет у меня, пока я не могу сказать: «довольно (*sat*)! вот она». А тогда следует рассказать, как я искал: по воспоминанию ли,— как человек, который ее забыл, но о том, что забыл, хорошо помнит — по стремлению ли узнать ее, неведомую: то ли я о ней никогда и не знал, то ли так о ней забыл, что и не помню, что забыл. Но разве не все хотят счастливой жизни? Никого ведь нет, кто бы не хотел ее! Где же о ней узнали, чтобы так ее хотеть? (29)

Память о счастливой, блаженной (*beata*) жизни есть память о том, что превосходит саму память: в забвении, в самой обширно-

<sup>23</sup> Кроме того, Августин менял свои взгляды на учение о предсуществовании. Если в ранних работах мы находим его высказывания о том, что память о сверхчувственном нам дана в позабытом опыте, то в «О граде Божием» и других поздних трудах это мнение отвергается — Августин здесь уже говорит о вечном свете, но не о збвении однажды виденного. Подробнее см.: *Teste R. Augustine's philosophy of memory // The Cambridge companion to Augustine*. Cambridge University Press, 2001. Pp. 148–158.

сти памяти живет это воспоминание, поскольку ни на что из того, что помним и к чему стремимся, счастливая жизнь не похожа. Причем эта обширность всеобща: «решительно все мы хотим быть счастливы» (31). Здесь — самая трудная часть десятой книги. Потому что нельзя сказать, что счастливая жизнь — это определенное. Она есть та самая здравая радость (*gaudium*), с призыва к которой начиналась книга, радость, никогда целиком не данная, и все же запечатленная в памяти как исполненность. Но нельзя искать исполненности, если ты уже не знаешь, что это такое. Мы уже отмечали родственность этой полноты риторической удаче. Заговорить о счастливой жизни — это заговорить о собственной конечности, предъявленной в непрекращаемой работе предельной открытости. По сути, это высказывание бесконечности, но кто может сказать, что его опыт встречи с бесконечным верен, «какой бы радостью я ни радовался» (32)? Это опыт прямого действия, от которого невозможно не прятаться, потому что опыт этот часто труден и почти всегда разрушителен для отлаженной жизни («не потому ли, что истину так любят, что, любя что-то другое, люди хотят, чтобы то, что они любят, оказалось истинной?»), но от него и не спрятаться, потому что если не предъявлено первого, то нет и последующего: *ambulent, ambulent, ne tenebrae comprehendant*<sup>24</sup>. Память о счастливой жизни предельно неопределенна, как указывает Августин, один идет на войну, другой бежит ее, но оба хотят счастья. И эта память не о душе, но о том, что открывается за пределом памяти, в искусном за нею наблюдении: «искусные руки узнают у души о красивом, а его источник та Красота, которая превыше души и о которой душа моя вздыхает днем и ночью» (53).

И снова мы обнаруживаем невозможность различения между памятью «естественной» и памятью искусной, ибо как у Платона подлинная память — это память философа, так и у Августина память о настоящем — это вероучение, *doctrina*, которая способна «прорвать глухоту» того, кто желает, чтобы истиной оказалось только любимое. И вне этой вспышки память — всего лишь память плоская, знающая о собственной беспредельности и не помнящая собственного забвения.

---

<sup>24</sup> Пусть они ходят, пусть ходят, «чтобы тьма не охватила их» (33).

## 7. Бог, которого «помню с того дня, как узнал» (35)

Это последний пункт в нашем перечне, который мы выстраиваем вслед за Августиновским повествованием о памяти, но не последний, по всей видимости, парадокс памяти. Ясно, что Бог есть начало истины всякой и всякой радости. И всё же помню я о Боге, которого узнал, но не о том, о ком всегда знал как о счастье. Различие между Богом, которого помню и Богом, о котором помним, помня о счастливой жизни — различие, казалось бы, только профессиональное. Ведь то, что Августин называет основанием счастья и истиной, для иного Аллах, а для кого и Брахман. Но епископ иппонский ни с кем не спорит в десятой книге и даже Бога не зовёт по имени. Бог — это Бог открытый, но не Бог конфессии. Здесь важно другое: не столько я открыл, пусть и в результате долгого наблюдения, сколько Ты «порвал мою глухоту».

Здесь есть соблазн развести, уже привычно, после работы, проделанной французскими мыслителями, два вида деятельности: знание о памяти (ведь мы уже знаем, что душа и память — это одно и то же) и заботу о себе. Тем более что и сам Августин говорит: одно дело быстро встать, другое — удержаться на ногах. Но вернее мы скажем, если различие факультетов души (память, интеллект и воля), как и различие способов обращения с ними — вот что скорее принадлежит конфессии, чем собственно дескриптивной работе, которой держится Августин. Тот «я», о котором следовало бы заботиться, не есть что-то устойчивое, такое, что мы способны найти каждый раз, как выполним какую-либо из процедур истины, будь то восхождение к первым причинам, процедура *cogito* или восстановление *identity*:

Ты повелел воздерживаться от незаконного сожития; брак Ты допустил, но посоветовал состояние лучшее. И Ты дал мне избрать это состояние раньше, чем я стал свершать Твои таинства. И, однако, доселе живут в памяти моей (о которой я много говорил) образы, прочно врезанные в нее привычкой. Они кидаются на меня, когда я бодрствую, но тогда они, правда, бессильны, во сне же доходит не только до наслаждения, но до согласия на него. И в этих обманчивых образах столько власти над моей душой и моим телом, что призраки убеждают спящего в том, в чем бодрствующего не могут живые. Разве тогда я перестаю быть собой, Господи Боже мой? И, однако, какая разница между мной, когда я погружился в сон, и мною же, когда я стяхнул его с себя! Где в это время



был разум, с помощью которого бодрствующий противостоит таким нашептываниям и пребывает непоколебим перед реальным соблазном? Закрывается ли он вместе с глазами? Засыпает вместе с телесными чувствами? (41)

«Обращение», как оно описано епископом из Иппона, вовсе не есть что-то раз и навсегда сделанное. Это Декарт позднее будет рассуждать о том, что «ум легче постичь, чем тело», поскольку ум-то есть хорошо совершённая процедура, и достаточно последовательности, чтобы познавать различное в одном и том же — в протяжённости, которая дается уму и без постижения ума немислима и уж тем более не воспринимается чувствами. Августин как раз и обращен к чувствам — к радости, к счастью, к тому, с чем в риторической традиции сопрягается память. Потому и «обращение» — это то, что совершается раз за разом, в постоянном усилии припоминания того, что, хотя и было началом биографическим, раскрывается как начало самой души и того, что «выше души». Важно видеть, в каком месте «Исповеди» располагается рассуждение о памяти: сначала пересчет совершенного, потом — рассуждение о памяти, и, как только мы поняли, что есть память и почему забвение можно называть началом памяти — обращение, не к чему-то, а к себе, к тому, что помнишь ты и за тебя помнить никто не сможет: на эту память не распространяется действие сил вменения или навязывания, либо помнишь, либо нет. И вот когда обращение произошло — тогда мир выстраивается, тогда становится понятно и что есть время, и как понимать творение, и каково устройство мира. Рассуждение о памяти приуготовливает понимание всего как одного. Но неверно было бы рассуждать так, как если бы Августин сначала опомнился, переменился, совершил акт метанойи, а затем стал понимать. Память о первом сама памятью не обладает: невозможно помнить воспоминание: можно помнить обстоятельства, время, год, отмечать памятную дату, но вспоминать следует всякий раз заново. Память, как она описана Августином, имеет характер не календарного времени, но времени еще не начавшегося, и не могущего начаться без воспоминания. Когда воспоминание состоялось — тогда есть и замысел творения, и его «неизъяснимость».

Если мы прочитываем текст Августина исключительно как христианскую проповедь, то проходим мимо того важного, что совершается в мышлении Августина: опосредование начала. Августин,

описывая «правильность» чувств, слуха, зрения, осязания и т. д., отнюдь не демонстрирует собственной уверенности. Напротив, опыт обращения к причине памяти, поскольку предшествует всякой интерпретации (принадлежит памяти забывшей), не дает никакой уверенности, и Августин часто выказывает сомнение в собственном понимании чувств. Эта принципиальная двойственность, незавершенность, не есть порок, но — само состояние конечного и бесконечного, памяти и демонстрации ее начала. Мы, вслед за Августином, задаемся вопросом о памяти, уже принадлежа некоей вовлеченности, от которой невозможно отмахнуться, и указанием на которую, по сути, и является весь текст десятой книги. Медитация о первом ничего не производит, никакой настроенности само по себе не создает — оно только разворачивает начавшееся, не отвечая на вопросы, но и не давая им исчезнуть:

Во всем, однако, что я перебираю, спрашивая Тебя, не нахожу я верного пристанища для души моей; оно только в Тебе, где собирается воедино пребывающее в рассеянии, и ничто во мне не отходит от Тебя. И порою Ты допускаешь в глубине моей редкое чувство неизведанной сладости; если бы пережить его во всей полноте, то не знаю, что будет — этой жизнью это не будет. И я падаю обратно сюда под горьким бременем; меня засасывает обычное и держит меня: я сильно плачу, но и держит оно меня сильно. Вот чего стоит груз привычки! Быть здесь я в силах, но не хочу; там хочу, но не в силах: жалок обоюдно. (65)

Как может помочь опыт христианского описания памяти умение ориентироваться в наших, уже, как правило, культурных, то есть псевдо-христианских интуициях? Да ведь десятая книга — это опыт отличения того, «что такое хорошо», от того, «что такое плохо». Описание опыта непосредственного действия, выводящего *memoria* за пределы оцепенения, наваянного бездонностью памяти, к первому откровению собирающего размышления и к собранной в нем телесности.

Десятая книга «Исповеди» начинается с требования радости и стремление радоваться не оставляет автора и читателя на протяжении всей книги. Но это — только требование, только стремление, это тот задел, благодаря которому читатель и автор вообще могут освоиться с текстом. Что действительно здесь описывается, так это тело, тело цельное. Оно названо внутренним человеком, у которого есть объятия, есть краски и звуки. Аскетические практики, упомя-

нутые в тексте, помимо того, что они призваны обучать радоваться, сами действительны благодаря тому простору, которым мы располагаем прежде всего в отношении собственного тела. Тело способно превращаться, преобразовываться. Цельных тел множество: тело войны, любви, труда... и вот — радости. Этим мы вовсе не хотим сказать, что радоваться может только то тело, что описано у Августина, и неверно так прочитывать его текст. Внутренний человек, доступ к которому открывается уже не в эллинской легкости телесных превращений, не в восторге — буквально — обращений, кувырков, — но в каждодневном труде отыскания золотого следа, выводящего к «неизведанной сладости». След этот хранится в забытом, в том забытом, о котором можно сказать: забыл, но помню, что забыл. И здесь Августин следует за традицией. Но есть у Августина и новое понимание памяти: память не только обращена к тому, что оставило в ней след, она сама, дабы свершиться, призвана сформировать помнящее тело, очистить ту самую дощечку, на которой проступят следы забвения. Здесь метафора следа, тупоса, обнаруживает свой предел, ведь если мы будем следовать ей, то впадем в апорию: либо сначала мы изготавливаем тело, на котором будет оставлен след (но это невозможно, поскольку *этот* след предшествует чему бы то ни было), либо отыскивать след мы будем на отсутствующем теле, что нелепо. Именно у Августина мы находим новую метафору памяти: памяти-проекта. Чтобы проступило забытое, необходимо создать то, благодаря чему увидим. Такое тело-посредник будет отыскиваться и Джулио Камилло, его Театром, и Джордано Бруно, его вращающимися колесами памяти, и Питером Рамусом, его схемами. Путь к первому единству во всех системах ренессансной памяти лежит через обретение нового (надежного, вечного, магического, герметического — этот ряд обширен и принципиально незавершен) — но уже не набора мест, предписанного классическими образцами искусной памяти, а такого тела, начало которому отыскивалось бы в ближайшем, а предел не был ничем положен. Не топос принимается как тупос, но весь мир становится связным текстом, книгой мира. Тот, кто отыскивает в памяти первое, уже не читатель букв, но метранпаж — тот, кто не может сам написать ни одной буквы, но приводит их к порядку, в котором чтение производится «естественным» образом. Ренессансная дихотомия памяти естественной и памяти искусной неизбежно

должна завершаться отысканием высшей естественности, тем мнемоническим телом, действие которого больше не нуждается в дополнительном усилии.

Мы не будем подробно останавливаться на Ренессансных проектах искусной памяти — они описаны достаточно подробно и полно<sup>25</sup>, чтобы мы, следуя за этим описанием, перешли к миру рационального сущего, в котором правит новая тайна, тайна различия творца и тела-среды, *infinutum* и *interminatum*.

Здесь же мы должны лишь подвести итоги нашего прочтения — вовсе не претендующего на полноту — десятой книги «Исповеди».

Во-первых, реестр памятуемого находит свое завершение в забвении.

Во-вторых, само забвение также неоднородно: есть забвение такое, когда забыли, но помним, что забыли, а есть темное забвение, когда забыли и уже не вспомнить, что помнили. Это не два вида некоего «общего» забвения, но гетерогенные регионы души.

В-третьих, в забытом (первого рода) обнаруживаем по крайней мере две вещи: счастливую жизнь и «Бога, которого не помню». Это забытое, если только мы не путаем его с темным забвением, и правит отысканием всего перечня, направляя поиск радости и выстраивая тело.

Общим же итогом следует положить тезис, который мог бы быть очевиден и без проделанного анализа, но без него не имел бы отношения к множественному числу: начало памяти есть забвение, одно из забвений. Далее, говоря об истории памяти, будем иметь ввиду эту коррелятивность различия в способах помнить о первом и способах хранить о нем же забвение.

---

<sup>25</sup> Прежде всего, разумеется, в работах Ф. Йейтс, к которым мы здесь и должны отсылать.

...потому что изморили добродетельного человека до того, что теперь нет на нем и тени добродетели, а остались только ребра и кожа вместо тела; потому что лицемерно призывают добродетельного человека; потому что не уважают добродетельного человека. Нет, пора наконец припрячь и подлеца. Итак, припряжем подлеца!

*Н. В. Гоголь, «Мертвые души»*

### ГЛАВА III. МЕСТО ПАМЯТИ В СТРУКТУРЕ РАЦИОНАЛЬНОЙ МЕТАФИЗИКИ

#### **Мышление, память и страх в метафизике Томаса Гоббса**

Мышление, отыскивающее собственные основания и реализующее претензию на самостоятельность — так принято понимать феномен новоевропейской философии. Последовательное рассмотрение того, какое место занимает память в структуре новоевропейской мысли, поможет нам не только внимательнее присмотреться к устройству этой претензии, но и выстроить некоторую дистанцию к позиции, которая в собственной обращенности к прошлому отыскивает настоящее. Сама эта позиция — исторического мышления — и есть позиция новоевропейская по преимуществу. С какой именно фигуры в истории философии начинается отсчет Нового времени — с Декарта ли, демонстрирующего самодостоверность методически ориентированной мысли, или с Бэкона, в гражданской и естественной истории открывающего пользу как величие великого установления (*instauratio*) наук; или же Новое время в собственном смысле начинается с учения Маркса о движущих силах истории — этот вопрос мы отложим до выяснения того, в чем именно состоит новоевропейская претензия на отношение памяти к истории. Наш анализ мы начнем с обращения к британскому мыслителю Томасу Гоббсу, поскольку именно в его сочинениях мы обнаруживаем непосредственное обращение к платоновской формуле «знание есть припоминание». Поскольку и знание, и припоминание понимаются Гоббсом уже не из платонической перспективы, постольку следо-

вание за правилами, определяющими начало Гоббсовой философии, может раскрыть перед нами, и то, что Гоббс наследует в традиции и то, насколько оригинальным является его метафизический проект.

Читая Гоббса, мы сталкиваемся со следующей проблемой: с одной стороны, все, что существует — существует только в настоящем. С другой — всякое познание есть познание причин и действий, разнесенных во времени, и познающий с необходимостью оказывается в прошлом. Посредством какого рода описания памяти это растяжение времени становится интеллигибельным? Какова роль памяти в структуре философского отыскания вещей самих по себе, то есть тел, как их называет Гоббс,— эти вопросы и будут предметом нашего ближайшего разбора.

Для Декарта и его старшего современника, Гоббса, благоразумие (*prudentia*) является такой этической структурой, с которой субъект не может не считаться, поскольку эта добродетель все еще обладает силой обязательности. Но считать, то есть ставить себя в рациональное соответствие с ней, самозаконное в своем самоосмыслении существо не в состоянии: благоразумие является не столько первофеноменом разума, сколько процедурой общего требования, например, в том, что может, а что не может вызывать наше доверие (*prudentiae est nunquam illis planfidere qui nos vel semel deciperunt*<sup>1</sup>). Сама же по себе *prudentia*, как основание действия, не является предметом изучения, поскольку мы не в состоянии увидеть целиком причинные ряды всего, что нас затрагивает в этой обращенности к благоразумному (вернее, как указывает Декарт, способов прослеживания мы знаем слишком много и один противоречит другому). Потому *prudentia* исчезает из метафизических трактатов и как предмет этического разума: новоевропейская этика устремлена не к благоразумию, но к *sensus communis*, общему чувству, в опоре на которое мыслящее существо, обреченное на принятие решения, способно осознавать себя автономным. И именно самостоятельность (*sponte*) решения и ответственности (*respondeo*) за него становятся предметами экскурсов рациональности.

---

<sup>1</sup> Цит. по: Декарт Рене. Размышления о первоначальной философии. Билингово. СПб., 1995. С. 28.

Благоразумие, понятое рационально, оказывается ущербным, ведь его предписания, обрстая в традиции подробностями, становятся все менее понятны уму, нацеленному на самозаконие, автономию. Поэтому действенность благоразумия можно и нужно прояснить и упрочить. Так, Декарт вовсе отказывается от каких бы то ни было руководств по праведной жизни, полагая, что достижение благодати не зависит ни от образованности, ни от интеллектуального усилия. Место благоразумия в жизни самого Декарта занимает следование тому, что понимаешь хорошо и примирение с тем, что общепринято, хотя и плохо понятно: разыскание истины, убежден Декарт, должно происходить посредством одного только естественного света (*lumen naturale*), разумение же блага дано не столько в этике, сколько в первой философии.

В метафизике Декарта присутствует заслонка от магического (в самом широком смысле) действия, поскольку тело не может воздействовать на душу: протяженное не имеет общих определений с мыслящим. Учение Гоббса подобной перегородки не предполагает и не приемлет: познающий отгорожен от реальности, но такая отгороженность понимается номиналистически: поскольку имена даются произвольно, постольку то, чему они даются, есть эффект называния, но не «взаимодействия» имени и подобной ему вещи, а субъект есть не что иное как направленный на самосохранение порядок телесности. Автономией, причем не абсолютной, а «смертной» обладает по преимуществу государство. Следовательно, чтобы понять существо автономии, необходимо пройти по пути, противонаправленному рассуждению в «Левиафане» и в «Основах философии», и проследить не то, как из отдельных тел складывается тело государственное, но — каким образом понятие политического тела проясняет понятие тела самого по себе *как* источника всякого человеческого разумения и основания его автономности и благодати.

Понятие тела, с которым мы встречаемся в трудах Гоббса, кажется нам знакомым и более развернутым в работах Декарта. И все же, коль скоро картезианское *res extensa* есть оригинальная конструкция, не спешим ли мы с пониманием того, что есть тело для рациональной метафизики XVII века, объявляя картезианское понимание телесности новоевропейским? Ведь когда Декарт утверждает, что тело протяженное есть субстанция, он со-

вершает не только рискованное действие, но и решается на новую оптику.

Риск состоит в том, что автономия вещи протяженной тонка, она, мыслимая и усматриваемая «одним только разумом», легко ускользает от реального различия, которое производимо только с субстанциями. Ведь если тело есть конечная субстанция и путь к ее усмотрению непременно лежит через уяснение сущности ума, то не является ли субстанция протяженная уже некой производной, то есть, вовсе не субстанцией? Эта проблема много обсуждалась, и способ обнаружения вещи протяженной был подвергнут внятной и последовательной критике ближайшим из последователей Декарта, Лейбницем. Век вещи протяженной в веке семнадцатом был недолгим. А вот в последующих прочтениях *res extensa* стала более популярной моделью, чем любое другое понимание тела, предложенное новоевропейской метафизикой, поскольку риск ускользания внятности вещи протяженной из поля испытующего зрения оправдывается невиданной универсальностью новой оптики.

Новая оптика заключена в том, что Декарт предлагает смотреть так, как если бы душа и вправду могла рассматривать телесные вещи, не имея телесных глаз. Декарт предлагает смотреть на вещи, которых никто никогда не видел: на протяженное тело нельзя указать пальцем, к нему нельзя прикоснуться, об него нельзя ни стукнуться, ни обжечься, его можно только соразмерять, причем начало измерения — не в протяженной вещи, а в мыслящей.

Протяженная вещь — это вещь, внятная геометру, причем геометру аналитическому, а не существу, вовлеченному в порядок вещей, сходный с порядком душевных движений. Геометр — это тот, кто, разглядывая, занимается допустимыми операциями преобразования. В геометрии мы исследуем не сущее, но метод. Как указывает В. Н. Катарсонов, «Декарт делает решительный шаг: он объединяет геометрию и арифметику в общую науку, на основании операционального сходства их предметов. Эта более общая наука, занимающаяся уже не числом, и не протяженностью, а *свойствами операций* над ними, и называется алгеброй. Алгебра в этом смысле выступает как абстрактная алгебра, как наука, систематически изучающая не некие реальности, а отдельные выделенные свойства этих реальностей, безотносительно к целостности последних. Этот особый угол зрения отнюдь не естественен сам по себе, и для ан-



тичных математиков был бы в высшей степени надуманным и бесполезным»<sup>2</sup>. Таким образом, искомый метод есть способ преобразования свойств предметов, даже если сами предметы не даны. Как в математике введение «идеального объекта» проясняет принятость операции (так, универсальность операции вычитания утверждается введением отрицательных чисел), так в первой философии ее предмет задается последовательностью процедур приведения к ясности и отчетливости.

Мерло-Понти, интерпретируя картезиеву оптику, отмечает обязательность приведения зрения к ошупыванию<sup>3</sup>: действительно, в предлагаемой Декартом оптике недопустимо дальное действие, видеть в собственном смысле слова — значит понимать, посредством каких шагов мысли обнаруживаются смыслы, открытые в образе, не столько даже ошупывать, сколько разминать, пробовать на крепость, отличать хорошо прилепленное (атрибутированное) от того, что совсем не держится. Подобие образа и вещи никаким образом не дано и не может быть установлено, потому всякий образ есть эффект мышления, но не чувственного восприятия. Важно не столько увидеть, сколько понять, как ты увидел увиденное. Именно умение<sup>4</sup> сделать есть признак понятности, потому вещи понятны не в их представленности, а в их пластичности, текучести (liquid)<sup>5</sup>, последовательном преобразовании форм.

На первый взгляд, оптика Гоббса иная: «ибо *здесь* и *там* только тогда обозначают что-нибудь, если одновременно пальцем или как-нибудь иначе более точно указывается место»<sup>6</sup>. И все же, гоббсово различие между метками (marks) и знаками (signs) указыва-

<sup>2</sup> Ср. Катасонов В. Н. Метафизическая математика XVII в. М., «Наука», 1993. С. 15.

<sup>3</sup> Буквально: «Картезианской моделью видения было ошупывание». Мерло-Понти М. Око и дух. М., «Искусство», 1992. С. 25.

<sup>4</sup> Умение в смысле понимания: он «понимает в мотоциклах» значит знает толк, разбирается, умеет завести, когда не заводится.

<sup>5</sup> Когда Декарт употребляет устойчивую юридическую формулу non liquet, которой традиционно судья утверждал, что решение не может быть принято, поскольку дело не ясно, в декартовском тексте эта формула означает: вещь не может быть рассмотрена до ее элементов, ее нельзя размять и преобразовать.

<sup>6</sup> Гоббс Т. Основ философии часть первая. О теле // Гоббс Т. Соч. в 2-х тт. Т. I. М., 1989. С. 150.

ет на то же основание восприятия, что и у Декарта: метки — это знаки для «внутреннего употребления», такие, о которых мы не можем как следует сообщить другим<sup>7</sup>. Так, указывая на влюбленных, говорят, что между ними — понимание. Но это понимание не может быть эксплицировано, они сами не знают, как понимают, их общие метки не требуют перевода в знаки-имена. Их знание, хотя и является могуществом, все же уступает такому, знаки которого понятны многим. Гоббс, как бы посмеиваясь над своим старшим товарищем, лордом Бэконом, указывает, что знание — великая сила. Поскольку для того, чтобы знание было распознано как знак, распознающий должен обладать похожим набором знаний, а это редкость. Следовательно, понимание, чтобы претендовать на правильность счета (а правильность счета составляет, по Гоббсу, сущностное определение философии, наличие которой в обществе свидетельствует о цивилизованном, превосходном над диким, состоянии общества), должно быть предъявлено в таком виде, чтобы всякий, кто способен выполнять простейшие действия тела и ума, мог понять и утверждаемый порядок. Знание есть умение, причем умение общее, разделяемое с другими, а не уникальное. Потому первофеноменом знания является тело, и не физическое, а политическое, ибо оно заключает в себе наибольшее могущество.

Левиафан, как его понимает Гоббс, — это, прежде всего, хорошо сделанная конструкция, а задача, которую автор книги ставит перед собой и читателем, заключается в том, чтобы еще раз пройти путь этой сделанности и пройти его настолько подробно, чтобы уметь сохранить саму конструкцию. Здесь мы наблюдаем уже отличие от картезианской доктрины: тело, как его понимает Гоббс — это тело, наделенное силами, и поскольку мыслящие субъекты являются лишь преемниками этих сил, постольку тела даны не в разумении, а в опыте. Касание, как восприятие видов (*species*) и их сохранение в душе, о чисто умозрительной природе которой, с точки зрения Гоббса, нет оснований говорить — это характеристика

<sup>7</sup> Свое определение меток Гоббс как будто списывает с руководства по укреплению образной памяти: «Метками (*notae*) мы будем называть чувственно воспринимаемые вещи, произвольно выбранные нами, с тем, чтобы при помощи их чувственного восприятия пробудить в нашем уме мысли, сходные с теми, ради которых мы применили эти знаки». Гоббс. Т. Основы философии. О теле // Гоббс Т. Соч. в 2-х т. Т. I. М., 1989. С. 82.

скорее гоббсово́й опти́ки, чем картезианской. Тело и только оно есть источник сил, к которым разум обращен в размышлении и припоминании. Причем и то и другое проясняется по мере размышления не столько над сущностью ума, сколько над сущностью общего — политически утвержденного — порядка взаимодействия. Если для Декарта полным указанием на тело является его соразмерение с другими телами, *partes extra partes*, то указание на тело, как оно мыслится в философии Гоббса, есть принятие действенного, то есть эффективного политического решения. Поскольку разумное существо изначально не мыслится Гоббсом как автономное, постольку его метафизика есть политика.

*Энтелехия размышления: договоренность*

Ключевым же для политики Гоббс называет общественный договор. Приглядимся повнимательнее к тому, кто его заключает. Общественный договор заключается людьми, пребывающими в естественном состоянии. Эти люди обладают рядом качеств, не вполне обычных и скорее парадоксальных:

*Люди в естественном состоянии сверхъестественно дальновидны.* Они находятся в состоянии войны всех против всех, или же наблюдают непосредственную возможность такого состояния, но при этом природная их способность «обладать правом на всё» дает сбой, ведь каждый из участников общественного договора должен уже уразуметь, что в этой войне нет и не может быть победителя. Такое заключение противоречит опыту, ведь если каждый из них до сих пор жив, и обладает правом на всё, но при этом не заключал никаких договоров, то это положение может продлиться ещё неопределенно долгое время. Дать себя вовлечь в авантюру, заключить общественный договор — значит предположить, что опыт, с которым они имели дело до сих пор, порочен, а небывалое (некий всеобщий договор) будет неиссякаемо действенно. Другими словами, счёту и воображению они доверяют больше, чем естественному опыту.

*Они всемогущи, но знают о собственной конечности.* Право на все, понятое как естественная возможность, есть всемогущество. Ведь тот, у кого есть право на все, обладает всем, только не все, по неясным причинам, с этим согласны. Опыт могущества обширнее свидетельств о неудачах, да и память в этом — порождающем авто-

номию смысле — избирательна. Но даже если всемогущество не дано в непосредственном опыте, то этот недостаток следует отнести на счет плохой стратегии или тактики самостоятельного действия, ведь признание собственной конечности не есть эмпирически подтверждаемый вывод: пока есть действие, нет неудачи, когда есть неудачи, действие уже, очевидно, неполное. Но чтобы заключить всеобщий договор, необходимо признать собственную конечность, и не одному, а всем, признать, что всякое действие содержит в себе и собственное завершение (не обязательно удачное) и нечто привходящее. Гоббс, принимая концепцию «права на всё», отказывается от средневекового идеала чистого действия, *actus purus*: действие конечного существа не бывает чистым, то есть целиком самостоятельным, поскольку действующий осведомлен о неединственности себя как субъекта. Полное действие, или действие совершенное, прямое, оказывается всего лишь выдумкой, чем-то, что не может не закончиться провалом. Еще один парадокс: образец совершенного действия недоступен людям естественного состояния, хотя они и располагают неограниченной свободой.

*Они опасливы, но доверительны.* Люди в естественном состоянии, если только они и вправду решили заключить общественный договор, одновременно и боятся других, и доверяют: они побаиваются друг друга, ведь опыт ошибок должен приучить их к боязни. И все же они доверяют друг другу, коль скоро несоблюдение договора кем-то одним чревато возможностью потерять всё другими. Договор заключается из-за опасения, но по доверию.

Итак, с какой бы стороны мы ни брались описывать естественное состояние войны всех против всех, мы приходим к противоречивым и взаимоисключающим определениям. Собственно, для чего Гоббс задумал столь сложную и, как видим, мало правдоподобную конструкцию, как естественное состояние? Только ради одной цели: показать, что государство есть тело, однородное телу человеческому. Однородное значит: имеющее ту же природу, что и индивидуум. Человека в естественном состоянии потому трудно представить (да и неважно, в конце концов, по мнению Гоббса, существовало ли в истории естественное состояние войны всех против всех), что, представляя дело так, будто «сначала» было естественное состояние, а «затем» был заключен общественный договор, мы совершаем нерациональное действие: путаем порядок причин,

целевую причину принимаем за причину движущую. Читатель «Левиафана» должен уразуметь: всеобщая гибель людям естественного состояния грозит не потому, что все они воюют друг с другом, а потому, что среди них нет того, кто мог бы одержать победу. К какому бы действию ты не был способен, оно все равно ущербно, ибо там, где один берет силой, другой обойдет его хитростью или общительностью: люди естественного состояния — это субъекты гетерогенных сил, единого основания для которого не найти. Естественное состояние — это такое, в котором недостает упорядоченности взаимодействий, реальности различия сил, а именно — ультимативной реальности общественного договора, который и создает превосходящую всё силу, этого «смертного бога», государства. Но тогда из какой именно силы соткано государство, если эта сила — не отсутствующее в естественном состоянии совершенство? Мы не совершим большого открытия, если вслед за самим Гоббсом и за многими его исследователями<sup>8</sup> станем утверждать: это *страх*. Суверен Гоббса силен настолько, насколько порожден страхом и заставляет помнить о нем: ему противны равносильные, но еще более ему отвратительны беспшибательные, лишенные страха оказываются теперь не просто недобродетельными, но сумасшедшими. Средневековое понятие благоразумия, призванное напоминать о вечной жизни — либо блаженной, либо мучительной, становится опасением, мудростью предусмотрительности, напоминающей и предохраняющей от утрат и боли.

Страх реален, в отличие от воображаемых причин, его вызвавших: страх принадлежит настоящему, тогда как причины либо в будущем, если они неизвестны, либо в прошлом, если мы полагаем, что знаем, чего боимся. Знаменитая максима Гоббса «всегда было время подумать» означает отнюдь не веру в невыразимое подобие прошлого и будущего<sup>9</sup>, как полагал Юм. Скорее, это указание на то,

<sup>8</sup> Ср. Рассел Б. История западной философии. М., «Академический проект», 2009. С. 655: «Договор должен даровать власть одному человеку или собранию лиц, так как иначе он не сможет принуждать к повиновению. «Завет без содействия меча суть лишь слова». (Президент Вильсон, к несчастью, это забыл.)». Цит. по: <http://www.philosophy.ru/library/russell/01/04.html#8>. См. также: Martinich A. A Hobbes Dictionary. Blackwell Publishing Ltd. 1995. P. 119, Fear.

<sup>9</sup> Гоббс указывает, что «из опыта нельзя вывести никакого заключения, которое имело бы характер всеобщности». Гоббс Т. Человеческая природа. Т. I. С. 523.

что настоящее всегда организовано как узнавание: «а так как всякий опыт, как мы говорили, есть лишь воспоминание, то и всякое знание есть воспоминание»<sup>10</sup>. Нет «подобия» прошлого и настоящего, поскольку в настоящем мы имеем дело не с подобием, а с тождеством, различия же постигаются факультативно: узнавание отсылает нас к известному, тогда как дистинкции предоставляются многосторонним сравнением настоящего с прошлым, обеспечиваемое досугом и воспитанной памятью.

Таким образом, кто ничего не помнит, тот не воспринимает различий. Знание возможно потому, что всегда уже есть опыт реального, то есть опыт правильного счета причин и действий, в конечном итоге, тел и их движений. Первоопыт счета предъявлен в геометрии, которая составляет начало физики: «Так как всякое чувственное проявление вещей характеризуется определенным качеством и величиной, а последние в свою очередь имеют своим основанием сочетание движений, то прежде всего должны быть исследованы пути движения как такового (что составляет предмет геометрии), затем пути видимых и сложных движений и, наконец, пути движений внутренних и невидимых (которые исследует физика)»<sup>11</sup>. Отметим, что Гоббс понимает геометрию как то, что исследует движения: это не столько геометрия Евклида (в которой исследуется как раз неподвижное), сколько — Декарта, то есть геометрия преобразований величин, но, в отличие от картезианской умозрительной окказиональности, преобразований полезных, способствующих самосохранению.

Гоббс отмечает, что к пониманию основ политического устройства можно прийти двумя путями: аналитическим и синтетическим. Первый будет идти от непосредственного наблюдения за собственным чувством к необходимости признать общую власть над разными эмоциями, второй будет двигаться от оснований всякой философии, то есть от геометрии и физики<sup>12</sup>. Анализ будет двигаться от понимания неправильного как противоречащего закону, отсюда — к законодателю; синтез — от движений и тел к тому, кто

---

<sup>10</sup> Гоббс Т. Человеческая природа // Гоббс Т. Соч. в 2-х т. Т. I. М., 1989. С. 531.

<sup>11</sup> Гоббс. Т. Основы философии. О теле // Гоббс Т. Соч. в 2-х т. Т. I. М., 1989. С. 124.

<sup>12</sup> Там же, с. 125.

должен этими движениями повелевать. Но оба сходятся в постижении сложной природы государства, держащего граждан в повиновении под страхом кары<sup>13</sup>.

Здесь нам хотелось бы прояснить интенции нашего исследования: дело не в том, что наша цивилизация основана на страхе (хотя так можно думать хотя бы уже потому, что большинство умных книг, написанных в период от Гоббса до Арндт, посвящены вовсе не о любви, но страху), и не в том, что страх характеризует сами основания нашего мышления. Скорее, мышлению Нового времени легче себя продемонстрировать в обращении со страхом, нежели с иным аффектом: страх не съедает душу, он не заменяет собой силу, он лишь прореживает естественное право на всемогущество, демонстрируя сложность сил, ведь невозможно думать о простом, как утверждает Гоббс. Чем была бы боль в качестве мнемонического средства, если бы не было страха? Именно страх есть машина памяти, в устройстве которой и призывает нас разобраться Гоббс. Более того, страх не есть нечто, что не было создано, он не есть ни что-то хтоническое, ни что-то присущее «вечной» природе человека. Страх производится, это рациональное чувство, возникшее из счета и недоверия. Свою задачу мы видим в том, чтобы описать разнообразие машин памяти, столь же древних, как Новое время, и столь же действенных, как скрепка или дверь.

Итак, страх реален, поскольку именно он является предметом регуляции и в философии морали, и в политике (и регулированию подлежит именно страх, а не какой-либо иной аффект). Реален, то есть имеет отношение к вещам, *res*, к тому, что составляет их причину. Указать на вещь — значит указать на ее ближайшую причину. Но именно это указание в той рациональности, какую выстраивает Гоббс, и связано со страхом. Страх, с одной стороны, есть всего лишь эффект, производимый движением крови и животных духов. С другой, он и есть след силы, воздействия одного тела на другое, ведь представление о том, что является источником этого аффекта, есть предположение о действии какого-либо движения. Страх, та-

<sup>13</sup> Корей Робин называет Гоббса пророком страха, у которого нам все еще есть чему поучиться: «the great visionary who defined the problem of fear most acutely, and from whom we still have much to learn». В кн.: *Robin, Corey. Fear. The History of a Political Idea*. Oxford University Press, 2004. P. 29. Вся первая глава, одноименная с книгой, посвящена Гоббсу.

ким образом, есть форма *предвидения* действий. Таких, которые отличаются от «желательных», то есть от хорошо нам известных. Страх располагается в настоящем, поскольку связывает память и ожидание, прошлое и будущее. Если бы Гоббс, вслед за Августином, рассуждал о внутреннем человеке, то говорил бы не об объятиях и аромате, но о травмах и осторожности.

Факт есть хорошо понятое действие. Но не всякое действие фактично. И если Гоббс не стремится продлить жизнь идеала «чистого действия» (а мы видим, что это так), то всякое действие содержит в себе и несамостоятельность. Поскольку же образцом действия является заключение общественного договора, постольку действие есть признание равносильности, то есть несамостоятельности и стремление этой несамостоятельности избежать. Желанная автономия оказывается не столько сущностью, сколько проективным количеством множественности: государство автономно по отношению к своим гражданам настолько, насколько велика разница в их могуществе. Граждане же «равны по природе», поскольку разница в их могуществе несущественна. Страх как усмотрение равносильности оказывается свойством, соизмеримым с любым действием. То, что Платон называл *ousia*, сущность, буквально, богатство, которым некто способен располагать, в метафизике Гоббса оказывается могуществом, посредством которого некто способен оказать произвольное воздействие на что бы то ни было. Всякое действие равно противодействию: это вовсе не физический закон, а изначально закон аффективный. Страх, как след равносильного взаимодействия, способен к самовозрастанию, а именно, страх есть по преимуществу боязнь страха, поскольку сам страх не имеет внешней причины, он есть лишь след сил, но такой след, без которого не может обойтись никакое предпринимаемое действие и никакой счёт.

Таким образом, представление вне аффективной составляющей есть чистый нон-сенс, состояние индифференции, в котором ничего не происходит, то есть, состояние «естественное», в котором ведь и война не доведена до конца. Мышление Гоббс определяет как счёт<sup>14</sup>, то есть как нечто, казалось бы, свободное от всякого рода страстей и склонностей. Однако для счёта принципиально, что считаем, ведь счёт есть развертывание уже всегда известного чёта и нечёта, но если нечего бояться, то и считать нечего. Вернемся



еще раз к Гоббсову описанию войны всех против всех: почему она гибельна для всех сторон, сколь бы многочисленны они ни были? Потому, говорит Гоббс, что люди от природы равны. Там, где соблюдается равенство сил, невозможно высказывание о причинно-следственном отношении: ничто ни из чего не следует, поскольку нет действия, действие — это утверждение неравенства, любое действие есть насилие и всякая ответственность есть признание различия сил: «страсти и душевные движения людей должны быть удерживаемы в известных границах какой-нибудь властью, ибо иначе люди вечно пребывали бы в состоянии войны друг с другом. В этом всякий может убедиться, исходя из собственного опыта и следуя своей душе»<sup>15</sup>.

«Левиафан» Гоббса, как отмечал профессор Сергеев, действительно подобен шекспировскому «Гамлету» в том, что в обоих произведениях описывается война всех против всех. Но не потому, что оба автора описывают тождественный исход действия, всеобщую гибель, а потому, что оба показывают, что в состоянии всеобщей войны ничего не происходит: Гамлет — вот кто подлинный субъект «естественного состояния»: он медлит, ничего не начинает, но многое затевает, поскольку никакая причина не имеет места. Гамлет не может решиться даже на смерть, ибо предполагает, что и после смерти возможны сны о том же, о чем не получается подумать наяву. Гибельна не война сама по себе, гибельна индифференция причин. «Знание есть только путь к силе»<sup>16</sup>, говорит Гоббс, ведь знание — это архив действия, но не оно само.

Установление государства, таким образом, есть память о возмевшей действие причине (какова бы, добавим, эта причина ни была). Память, как путь к силе, конститутивна по отношению ко всякому различию, и здесь Гоббс дает новую жизнь старой метафоре отпечатка: память отныне не просто место, сохраняющее отпечатки, она есть хранилище особого рода. Не хранилище чего угод-

---

<sup>14</sup> Там же. С. 76: «Прибавая или отнимая, то есть производя вычисление, мы обозначаем это глаголом мыслить, что означает также вычислять, или умозаключать (λογίζομαι)».

<sup>15</sup> Гоббс Т. Основы философии. О теле // Гоббс Т. Соч. в 2-х т. Т. I. М., 1989. С. 125.

<sup>16</sup> Там же. С. 77.

но, как мы порою думаем, обводя нечутким взглядом собственные запасники, и не иерархизированное хранилище, как у Августина. Она есть хранилище сил и именно динамический смысл этой метафоры памяти оказывается устойчивым для всей новоевропейской мысли. Все остальное, хотя и может быть обнаружено, но пока не отведено ему надлежащего места в порядке взаимодействий, является лишь шумом, забавным и тревожным фоном слепой равновесности.

Гоббс отводит памяти особое место, называя ее шестым чувством. Шестое (общее) чувство, как его описывает Аристотель, есть такое, каковым воспринимается фигура, число и движение. Гоббс, для которого тело есть первофеномен счета, описывает память как возможность повторения: «когда у нас *снова* возникает представление о вещи, мы знаем, что это происходит снова, т. е. что мы уже имели раньше это представление. Но знать это — значит представить себе вещь, имевшуюся в прошлом, что не может быть сделано при помощи чувств, так как последние дают нам лишь восприятия наличных вещей. Эту способность можно потому считать шестым, внутренним (а не внешним, как остальные) чувством, и ее обыкновенно называют памятью»<sup>17</sup>. Память есть единственная возможность сказать «было», свидетельство повторения. И эта ее возможность — свидетельствовать о бытии одного как повторенного — не зависит от качества или крепости памяти: неважно, сильна наша память или слаба, принимая видимое за повторяющееся, возмож-

---

<sup>17</sup> Гоббс Т. Человеческая природа // Гоббс Т. Соч. в 2-х т. Т. I. М., 1989. С. 518–519. То, что Гоббс называет памятью, в «Критике чистого разума» называется временем, ведь, как мы видим, именно «внутренность» чувства порождает и прошлое и будущее. Само членение чувств на внутренние и внешние, как видим, опирается на фундаментальную метафору отпечатка. Но для того, чтобы такая генерация стала возможной, необходимы еще несколько опосредований: во-первых, Гоббс внутреннее чувство все же мыслит через по аналогии с внешним, попросту не обнаруживая в пяти чувствах ничего, что могло бы свидетельствовать о прошлом, тогда как у Канта внутренне имеет преимущество перед внешним. И это преимущество (во-вторых) еще должно быть понято как единственное свидетельство и как свидетельство необходимое. Кроме того, пространство Гоббс также отождествляет с памятью: «...за исключением имени, нет ничего общего и универсального, а следовательно, и это пространство вообще есть лишь находящийся в нашем сознании образ какого-нибудь тела определенной величины и формы, то есть память». О теле. Ук. изд. С. 149.

ность памяти свидетельствовать остается неизменной<sup>18</sup>. Это своеобразный запрет на автономию памяти: будучи хранилищем сил, сама она сил не производит. Прошлое не есть воздействие чего-то внешнего, но и не внешнее по отношению ко внешнему, оно не есть нечто самостоятельное. Устроено оно по тем же законам, что и внешнее, любое движение души следует описывать как движение крови и животных духов, которые фиксируются в произвольно устанавливаемых метках и знаках, а не по «естественным» законам прохождения времени. Время в метафизике Гоббса произвольно настолько, насколько произвольны чувственные метки, указывающие на счет причин и действий: прошлым должно уметь распоряжаться так же, как и будущим.

Если мышление для английского метафизика есть способность сочетать и вычитать идеи, то есть чистая форма высказывания, то материя высказываний доставляется памятью, как лишенное самостоятельности, выдерживает даже редукцию мира: если мы предположим, пишет Гоббс, что мир вокруг некоего человека исчезнет, то он не утратит возможности думать, правда, думать он при этом будет только о том, что помнит. Автономия же мыслящего состоит только в обращении со знаками.

Память мы понимаем как развязывание узлов забывания: за «было» есть «снова», повторное распознавание есть выход из неразличности забытого, именно памятьливое различение и составляет автономию счёта, вообще позволяет считать так, а не иначе. В то же время, такое понимание памяти не лишено парадоксальности, отмечаемой уже Августином: вспоминая забытое, мы знаем, что именно мы вспоминаем и знаем, когда необходимо остановить воспоминание. Возобновляя усилие припоминания, мы без колебаний узнаем тот момент, когда деятельность воспоминания

---

<sup>18</sup> Позже Кант возможность повторения будет называть временем и приписывать ему статус априорной формы чувства. Гоббс не склонен сводить чувства к их свидетельствам, ведь чувства, по Гоббсу, не есть свидетельства чего-то, что «вовне» чувств. Его анализ памяти-времени как особого чувства, имеющего дело как раз с тем, с чем, по Аристотелевскому определению, все прочие чувства имеют дело «привходящим образом», противоречит кантовскому критическому проекту, однако разбор этого спора английского мыслителя с немецким, сам по себе, думается, могущий оказаться чрезвычайно плодотворным, выходит за рамки избранной темы.

прекращается, уступая место узнаванию-признанию: вот. Память, выходит, «сама знает», когда вспомнилось вспомненное, и не столько мы вспоминаем, сколько память помнит. Память является, как мы уже сказали, хранилищем сил и Гоббс однозначно трактует ее посредством метафоры отпечатка: память хранит «впечатления», которые «стираются». О слабости и силе памяти-отпечатка он пишет следующим образом: «Видеть какой-нибудь предмет на большом расстоянии и вспомнить о нем после большого промежутка времени — значит иметь о нем *одинаковые представления*, ибо в обоих этих представлениях смутно различаются части, причем *слабость* одного из них обуславливается тем, что воспринимаемый предмет действует на наши органы чувств с далекого расстояния, а *слабость* другого — постепенным ослаблением под влиянием времени»<sup>19</sup>. То соображение, что отдаленное во времени воспоминание не обязательно смутно, подсказывает, что Гоббс выражением «одинаковые представления» характеризует не содержание самих представлений, но лишь то начало, которое мы должны, по его мнению, мыслить началом памяти и восприятия.

Отметим также, что метафора отпечатка, традиционно полагаемая в основу описания памяти, размагничивается лишь в работах Лейбница, который осмысляет, правда, не саму метафору, но динамический принцип истолкования памяти. Этой рефлексии впоследствии и будет наследовать Бергсон. В работах же Гоббса, Локка, Юма динамическое истолкование метафоры памяти принимается как само собой разумеющееся. И динамика, в которой метафорическое уже почти исчезает, уступая место представлению о механическом воздействии, формирует то, что впоследствии будет называться новоевропейским субъектом: субъективность, понимаемая как самотождественность, есть не что иное как принятый порядок запечатлений, в работах Локка *identity* и есть память, а для Юма отправной точкой его скептического рассуждения оказывается различие между сильными и слабыми воздействиями — впечатлениями и идеями, всякое разнообразие хранилища или же порядок соответствия способов запоминания способам бытия памятных предметов должен быть редуцирован к простейшему пла-

---

<sup>19</sup> Гоббс Т., ук. соч., ук. изд., с. 519, курсив наш.

стическому взаимодействию, этой редукцией и достигается единое основание для уразумения многого как одного.

Итак, память, насколько мы проследили ее понимание Гоббсом, можно охарактеризовать тремя способами. Память, во-первых, есть единственное начало нашего признания «уже было». Именно в силу этого уникального свойства она есть, во-вторых, хранилище сил, универсальный аккумулятор, универсальность которого задана не устройством хранилища, но пониманием универсума как конфигурации сил. И, в-третьих, память по необходимости конечна, иначе воспоминание, однажды начавшись, не имело бы возможности закончиться: навязчивые воспоминания — это нарушение памяти, а не её нормативное действие. Нормативность памяти, порядок истирания отпечатков формирует автономию сознания.

Но остался еще неразобранным вопрос: какова устроенность самого воспоминания, что есть тот «барьер», который заставляет нас понимать: «я вспомнил» и как эта определенность соотносится с уникальной возможностью памяти выступать свидетельством «было» и с самим эффектом свидетельства? Гоббс дает на этот вопрос собственный ответ.

### *Страх как достаточная причина воспоминания*

Вопрос о том, как мы узнаём, что воспоминание совершилось, в контексте философии Гоббса требует возвращения к проделанному анализу телесности. Тело есть неравенство сил, воздействие, насилие, то, что способно оставить отпечаток. Поскольку насилие случается и фиксируется, возможна ответственность, ведь ответственность означает предвидение возможного зла и допущение/недопущение такового. Политическое тело, то есть тело в его рафинированном виде, есть тело, целиком подчиненное страху: общественный договор, заключаемый гражданами, не освобождает их от необходимости опасаться. Как пишет Гоббс в своей знаменитой сноске,

Мне возражают: утверждение о том, что все люди способны объединяться в гражданское общество из страха, неверно уже потому, что если бы они испытывали взаимный страх, то не смогли бы даже выносить вида друг друга. Как я полагаю, они понимают под страхом только ужас. Я же понимаю под этим термином любое предвидение будущего зла. Я

включаю в понятие страха не только стремление бежать (от опасности), но и недоверие, подозрение, осторожность, предусмотрительность, позволяющую избежать опасности. Те, кто идут спать, запирают двери, путешественники берут с собой оружие, ибо боятся разбойников<sup>20</sup>.

Если изначальное напряжение — ужас перед уничтожением — создается равенством могуществ, то заключение общественного договора есть создание непреодолимой силы, которая сама по себе не гарантирует мира, подобно тому, как само по себе знание не есть сила. Рождение Левиафана лишь регулирует страх, позволяя его дозировать: равенство сил заменяется равными порциями страха, побуждая к размышлению и ответственности. Страх сам по себе не есть сила, страх есть память о насилии. Страх потому и является первым из аффектов, что он конституирует самостоятельного индивида, а не *zoon politikon*<sup>21</sup>. Тогда как ужас «возникает не в одном человеке, а в толпе или во множестве людей» (если это ужас массовый, то каждый думает, что причина страха известна соседу<sup>22</sup>), ведь ужас — это чистый вымысел, это способность представить себе собственное уничтожение, тогда как страх всегда обращен к реальности — это узнавание себя в другом, но и нежелание признать себя за иного, сравняться с ним.

Установление государства есть акт, регулирующий страх, но не отменяющий и не замечающий его. Вот почему нельзя согласиться с Фуко<sup>23</sup> в том, что Гоббс своим «Левиафаном» хотел что-

<sup>20</sup> Гоббс Т. Основ философии. Часть третья. О гражданине // Гоббс Т. Соч. в 2-х т. Т. I. М., 1989. С. 287.

<sup>21</sup> О том, в чем Гоббс здесь расходится с Аристотелем, и какую роль в этом обращении традиции играет поименованная природа, подробнее см. *Pettit Ph. Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*. Princeton University Press, 2008. P. 99 ff.

<sup>22</sup> См.: Гоббс Т. Левиафан. М., «Мысль», 2001. С. 40: «Страх без представления о том, почему или отчего, называется *паническим ужасом*, так как, согласно легенде, виновником его является Пан. В действительности же дело обстоит так, что первый, в ком возник этот страх, имеет представление о величине, остальные же бегут, увлекаемые примером, причем каждый предполагает, что его сотоварищ знает почему».

<sup>23</sup> Фуко М. «Нужно защищать общество». М., 2005. С. 125. Аргумент Фуко примерно следующий: живая политическая жизнь противопоставлена дискусу в том, что дискурс, как нечто уже упорядоченное, вытесняет неразбериху, необходимую

то исключить, некий тип политического дискурса: установление государства — событие, произошедшее в *незапамятные* времена, об этом событии нам не необходимо помнить, ведь память действительна и тогда, когда мы позабыли, почему помним. Например, я не помню, как и при каких обстоятельствах я запомнил, что английское слово *table* переводится как «стол», однако то, что я помню перевод, для меня значимо. Так же и с памятью о первоначальном договоре: не столь важно, в результате каких именно происшествий был заключен договор. Важно, что мы помним о неравенстве сил и она, эта память, и позволяет нам действовать. А уж как мы описываем саму эту неравносность — как господство или как суверенитет — это дополнительный по отношению к обсуждаемым в книгах Гоббса вопрос. Понятие общественного договора следует понимать двояко: это заключение неких соглашений, но вместе с тем и прояснение того, о чем думаем совместным образом.

Заключение первоначального договора — это событие, которое для рационально настроенного гражданина имеет такое же значение, что и следование благоразумию: и в том и в другом случае мы следуем некоему заведенному порядку, даже если не понимаем, каковы начала этого порядка. Гоббс лишь показывает, что если мы хотим быть рациональными, то теология должна быть заменена политикой: нам следует размышлять не о Боге, а о Левиафане, ведь последний является композитом, тогда как Бог прост, а о том, что не имеет частей, по собственному суждению Гоббса<sup>24</sup>, размышлять невозможно.

---

для способности разговаривать. Но сам дискурс Гоббса не отличается особой упорядоченностью. В работах Гоббса (Декарта, Локка, Лейбница...) можно отыскать множество несообразностей, но не будем далеко ходить: страх смешивается с ужасом. Мы видим, что страх, как его Гоббс предлагает понимать в этом месте — это страх перед ущербом, тогда как смерти можно только ужасаться, ведь страшиться — то как раз нечего, любое предвидение здесь бессмысленно. В то же время Гоббс говорит о самосохранении как о стремлении избежать смерти.

<sup>24</sup> О теле, ук. изд., с. 79: «Там, где нет ни возникновения, ни свойств, философии нечего делать. Поэтому философия исключает теологию, т. е. учение о природе и атрибутах вечного, несотворенного и непостижимого Бога, в котором нельзя себе представить никакого соединения и разделения, никакого возникновения». Е. В. Борисов выразился лапидарнее: «В мире, где есть свойство, а то и два / Легче стать Буддой, чем напрягать голова».

Страх, о котором повествует Гоббс — это не единый аффект, этим словом обозначается и страх, и его оборотная сторона, неприятие чуждого. Чуждое не принимается, потому что угрожает своему. Свое тем самым открывается в неприятии, в злобе, в неприязни. Чуждое не предшествует своему, нормализуясь. Чуждое и не было бы чужим без своего, потому страх и не может исчезнуть, а только нормироваться. Чуждое не исчезает, как его ни воспитывай, а свое не становится совершенно неотъемлемым, какие замки ни ставь. Нормализация неприязни и есть выпестивание своего, формирование избирательности. Метафизика Гоббса несубстанциональна, если бы людей естественного состояния можно было уподобить монадам, то это были бы монады с окнами, окном-неприязнью и окном-страхом, через них разглядывается не столько чужое, сколько свое. Поскольку страх не исчезает, а только нормируется, постольку рациональное действие не может быть описано прагматически, помимо рациональных целей во всяком действии, во всяком телесном жесте присутствует и нечто чуждое задуманному, непрерывно нужно что-то подправлять и упорядочивать, бороться с обступающим хаосом, который произрастает не из «национальной» неупорядоченности или плохого воспитания, но из самого десубстантивированного действия. Это не означает, что в других мирах получается то, что задумали: действие конечного существа существенно неполно, но важно, что не получается, и почему. В мире, изобретенном Гоббсом, невозможна универсальность норм: ни правовых, ни позитивных практик; нормы в мире страхов локальны и неустойчивы. Британцы не наследуют Гоббсу, его политология получила прививку Локковского либерализма; скорее уж русские, с нашей страстью к монархии и готовности ко всеобщей мобилизации — событию, которое разрушит всякий сложившийся уклад, являются полновесными наследниками гоббсовской доктрины. Если память связана со страхом, то не память избирательна, она осуществляется благодаря случившейся избирательности. Потому так страшно память потерять — не станет ее, не станет и нас — не столь уж страшная страшилка, но не станет памяти — не останется и всего, что было дорого и мило сердцу, того, что запоминалось болью и редкими удачами узнавания, подлинной материей времени жизни. Опасности, трудности, раскачивание на грани



жизнесоразмерного — хорошие помощники памяти, когда «есть что вспомнить», даже если вспоминать и не хочется. Разговор об аффекте в метафизике Гоббса не отделен от вопросов первой философии, думать о чем-то, или вспоминать о чем-то — значит обращаться со страхами. Не только управлять ими, но и подчиняться, сообразовывать стратегии поведения с признанными или исключенными фобиями. Аффект, как его понимает Гоббс, не является ни предметом заботы, ни изгоняемым объектом, аффект является универсальным медиумом, который, в отличие от среднего термина в логике, не находится, но формируется, доопределяется.

Политические сочинения Гоббса, таким образом, являются не дескриптивными, а перформативными высказываниями о политическом устройстве, основанном на страхе: Гоббс не описывает некое состояние общества и не прослеживает его генеалогию, его сочинение нормализует страх как обязывающую силу, заимствуя функцию нормализации у благоразумия (*prudentia*). Как и последняя, счет аффектов полагается на соотнесение причин и действий, обращенность к которым требует некоего общепризнанного языка. Но если для оппонента Гоббса, Декарта, который гораздо ближе своего старшего британского коллеги к средневековой терминологии и общей направленности размышлений, таким языком является язык чистого акта, язык самостоятельности и чистоты, то для Гоббса этой универсальной грамматикой является язык признания в несамостоятельности: сначала понимаешь, что боишься, и только потом обретаешь способность рационально (т. е. счетно) размышлять, понимая, чего боишься, как и при каких условиях.

В метафизике Гоббса необходимым опосредованием между математикой как образцовой дисциплиной и предметом первой философии, рационально сущим, является страх. Предвидение, опасность, замирание, повторимся, не суть некие внешние по отношению к счету причин акты, эти *действия остановки входят в состав самого припоминающего созерцания*. Конечно же, такая структура воспоминания формирует и новую память, здесь, в первом аффекте, сходятся две метафоры памяти: хранилища (как резервуара сил) и проекта (создания политического тела). Память для Гоббса — это уже не желудок души, а ее пятки, ибо страх есть

единственный свидетель неравновесности, к которой мы обращены в припоминании и который позволяет нашему воспоминанию прекратиться, узнать, поскольку неравновесность, значение, достигнуто. Тот страх, о котором пишет Гоббс, не имеет психологического, в современном понимании, характера, поскольку носит характер пневматический, который устанавливает мыслящее существо среди вещей мира, его нельзя устранить, указав на причину «фобии». Такое указание само опиралось бы на рациональность, которая согласовывается опасливостью и определяется замиранием. Страх — это не болезнь и не случайный модус рациональности, скорее сама рациональность, как она раскрывается в метафизике Гоббса, есть модус страха.

Рациональный страх и незачем преодолевать, его преодоление более опасно, чем сам страх, ведь именно он является нормализующим началом. Лейбниц, позаимствовавший очень многое у Гоббса<sup>25</sup>, в своем сочинении «О мудрости» советует, дабы приблизить к себе собственный ум, искать опасностей, то есть уметь приучать себя рациональным образом преодолевать всякую опасность и даже отыскивать их, начиная с безобидных и заканчивая величайшими. Собственно, примирением с самым темным из страхов, страхом утраты себя, является и гипотеза предустановленной гармонии, — опасности божественного принуждения нельзя забывать, ведь и Бог действует по принуждению. Благая весть рационализма: «есть в природе порядок, сообразно которому существует нечто, а не ничто».

Рационализм Гоббса направлен на познание сил самих по себе, а это — фиксируемый в аффектированном счете мир<sup>26</sup>. Эта сокровищница сил не знает пределов и границ, она простирается, не будучи ничем ограничена. Шеллинг, описывая это никогда и нигде не прерываемое стремление, в своем трактате «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах», саму разумность называет карающей: «оно (стремление —

<sup>25</sup> О лейбницеvых заимствованиях у Гоббса см.: Ягодинский И. И. Философия Лейбница. Процесс образования системы. СПб., 2007. С. 200 и далее.

<sup>26</sup> Ср. замечание К. Робина: «Fear does not betray the individual; it is his completion. It is not the antithesis of civilization but its fulfillment (Страх не предаёт индивидуальности, он ее совершает. Он является не антитезисом цивилизации, но ее исполнением (перевод наш — Е. М.))». Ук. соч., Р. 32.

Е. М.) есть воля разума, его стремление и вожделение; не сознательная, а карающая воля, чья кара есть разум»<sup>27</sup>. Но ведь наказание, кара — это домашнее имя страха. Мы видим, что Шеллинг, описывая автономный разум, извлекает из понятия автономно установленной рациональности те же интуиции, какие мы находим в сочинениях Гоббса.

Таким образом, если верна наша гипотеза, что Гоббс под определенностью памяти мыслит такой специфический аффект как страх, то из неё можно извлечь некоторые выводы:

1. Понятие рациональности, как оно представлено в работах Гоббса, не является этически нейтральным и ближайшим определением рационального оказывается страх, который, в свою очередь, неверно понимать в качестве одного из душевных аффектов, он входит в состав онтологической структуры новоевропейского способа отношения с миром.
2. Память есть не столько отдельная психологическая способность, сколько основа мышления и тем самым является определяющей характеристикой человеческого существа.
3. Осмысление начал души с необходимостью предполагает критику понятия силы и его ближайшего определения, страха-кары-возмездия.

Гоббс описывает рождение смертного бога. Тот отличается от Бога теологии по крайней мере двумя свойствами: он имел начало во времени (и, соответственно, способен к смерти), и он сложен. Если о Боге теологии думать невозможно, то размышлять о Левиафане можно и нужно: во-первых, он сам составлен из признаний опасения, во-вторых, такое размышление и будет данью Левиафану. Основное занятие Левиафана — управлять страхами, он прирожденный приказчик страхов. Собственно, все его

<sup>27</sup> Шеллинг Ф. В. Й. *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* / Шеллинг Ф. В. Й. Соч. в 2-х тт. Т. 2. С. 109. В русском переводе, по всей видимости, допущена оплошность: вместо *Ahnung* переводчик читает *Ahnung*, что меняет весь смысл отрывка, как если бы Шеллинг действительно описывал некий предчувствующий разум. Перевод исправлен по изданию: *Schelling F. W. J. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit...* HRSG. von Thomas Buchheim. Hamburg. Meiner Verlag, 1997. Этим замечанием мы обязаны А. Б. Паткулю.

действия сводимы к одному: что бы то ни было превращать в единую валюту опасения, — а для того у него есть и меч, и эксперимент, и благочестие — и страхами распоряжаться.

Смерть его наступит тогда, когда каждая его клетка перестанет выплачивать боязнь — налог на частную жизнь, но и пропуск в нее — своими правами и силами. То есть, для тех, кто знает и чтит разницу между частным и публичным — никогда. Смерть эта может произойти в том же сказочном времени, в каком произошло и рождение. Время это мифологично, не линейно: Левиафан был сложен некогда, давным-давно. Как и в сказке, неважно, когда это было. Важно помнить об этом событии — только этой памятью мы способны регулировать собственную, в естественном состоянии беспредельную, страсть к самосохранению. Что может произойти с Левиафаном во времени историческом — так это «естественная» смерть, когда смертный одр родителя окружен пышущими здоровьем потомками, не желающими забавлять полуживого. Собственно, лик Левиафана по своей ужасности превосходит всякий страх, поскольку не имеет никакого образа: подобно пейзажам за окошком поезда, невозможно постоянно в него всматриваться, да это и не позволило бы увидеть, как именно одна картинка сменяется другой: то слишком близко она, то удалена за пределы различения. В этой неспособности увидеть начало запоминания, которую мы уже отмечаем, состоит не только свойство рационально понятой памяти, но и существо памяти о власти: Левиафан необорим, поскольку невидим. Но верно и обратное: с Левиафаном невозможно сразиться, поскольку некому, нет той личной памяти или личной истории, которая бы существовала исключительно автономно по отношению к Истории, к тому, что ты помнишь не сам по себе, а как часть целого.

Впрочем, смертный бог — это не страшно, это смешно. И все же это бог, которого нельзя послушаться, но не потому, что таков бог, а потому что непослушание — удел признавшегося себе в обдуманном опасении. Немочь смертного бога непосредственно не созерцаема, но все же постижима. Бог, о котором можно думать (более того, есть обязательство о нем думать) — это бог, который, как и Бог Августина, подпадает под формулу «Бог, о котором забыл». Но это уже забвение другого рода. Напомним, что Августин отмечает

два рода забвения: забвение 1 — когда забыл, но помню, что помнил, и забвение 2, когда не помню и забыл, что помнил. Смертный бог порождает третий тип забвения, когда мы забыли, и, чтя память о забвении, забыли, *что именно* забыли, сохранив лишь память о забвении.

Вовсе не беремся мы тем самым утверждать, что философия Нового времени, взяв на себя функции, традиционно свойственные теологии, позабыла о живом Боге теологов, что живет она чужой памятью. Осознание случившейся новизны было свойственно и Декарту, и Лейбницу, и другим мыслителям той эпохи, которая состоялась не благодаря стороннему именованию (как античность или Ренессанс). Напротив, Новое время внимательно к собственному забвению: будь то поиск несомненного фундамента для новой науки, или личной идентичности, или же наилучшего из возможных миров — поиски эти начинаются как возобновление бывшего-лучшего, как воспоминание образцового. Но как и у Августина, мы видим, что началом памяти для Гоббса является забвение, забвение третьего рода.

Собственно, если Новое время и является чем-то новым, то именно этим открытием: Бог теологии и благоразумия трудноотличим от смертного бога, живущего по тем правилам, которые можно не только открыть, но которые зависимы и от способа их открытия, и от того рода усилий, которые субъект согласен разделять с другими. Отныне центр приложения усилий утрачен, тот долгий процесс, который можно было бы назвать десубстанциализацией, начавшейся с Локком (и даже с Декартом) и до сих пор не заверченный, на самом деле является поиском наилучшей стратегии памяти. Задача, которую мы ставим перед собою в последующих главах, это описать этот процесс не на языке рациональной психологии (язык, наиболее приемлемый для мнемонических стратегий в XVIII—XIX столетиях) или социальности (XIX—XXI), а на языке рациональной метафизики, то есть на той смеси из средневековой схоластики, нового естествознания и не замутненной неудачами радости выстраивания общего проекта, на которой возможен неоконченный спор Гоббса, Декарта, Локка, Лейбница и других мыслителей, поскольку их находки всё еще пробуждают наше вдохновение и воображение.

## Рациональная память: след и дигитальность

### *Жест как отыскание длительности*

Память как предмет распоряжения является наиболее привычным смыслом памяти и наиболее удобным для тех моментов, когда мы с легкостью сетуем, что память подвела, обманула, что она дырявая, или что ее уж не стало совсем. Такие нарушения заставляют нас о памяти задумываться и даже упражнять ее — при случае или методично, — но не рассказывают о том, откуда же все-таки взялась ошибка, и какое отношение память имеет к своим «ошибкам». Если мы, следуя психоаналитической стратегии, станем думать, что отклонения памяти вызваны причинами, радикально сторонними по отношению к ней, это никак не прояснит ни природы памяти, ни природы памятного. Забывая, что забвение есть начало памяти, мы спешим знать, что память нужна нам в ее безотказности и, дабы избежать ненормативных актов памяти, мы придумываем, как она устроена, а затем тренируем ее в соответствии с этим — уже не ее, но устойчивым и убедительным для нас — устройством. Наиболее внятная модель понимания памяти, с которой мы сегодня сталкиваемся — это память цифровая. Есть некий код, представляющий собой одну из форм записи состава нулей и единиц, а есть устройство, записывающее этот код и воспроизводящее его. Тождество записанного и воспроизводимого обеспечивается точностью изготовления устройств и безошибочностью кода. И то и другое суть абстракции, предметы идеальные, с которыми мы не сталкиваемся, задействуя цифровую память, потому последняя требует особого, повседневного рдения и ухода. Неисполнимость идеального создает тот особый порядок, который мы называем цифровым миром, в котором выполняем привычные, но уже устроенные сообразно спешному пониманию памяти действия.

Цифровая культура является удобной моделью для описания, но не является чем-то небывалым. Понимание памяти как следа — это и есть создание упорядоченного мира, в котором рутинные действия, дополняя настоящее до устоявшегося понимания памяти, оказываются незаменимыми. Значимой оказывается глубина следа, ведь именно в следе, убеждает нас метафора, память и хранится. Глубина следа может обеспечиваться различными дей-

ствиями: болью, частым повторением, броскостью и живостью образов (которые сами понимаются как следы), всем тем, что способно противостоять рутине заметностью. Сохранять след глубоким — значит хранить в памяти, глубина — пространство священного, если традиционно глубина следа поддерживается повторением, то в памяти цифровой дает себя знать другая сторона памятного — забота, огораживание, создание особого пространства. Потому, пытаясь что-то удержать в памяти, мы, создавая сакральные пространства, пишем код будущего, полагая, что мы, будущие, попав в это сакральное пространство, сохраним способность замечать примерно то же, что замечаем нынешние. Такое устройство, ввод кода — его исполнение, опирается на несколько допущений:

1. Сила памяти состоит в том, чтобы твердо хранить то, что мы пожелаем запомнить. Она, память, только для того и есть, чтобы хранить желанное.
2. Время повсюду подобно себе в своей недостаточности, необходимости дополнения до некоего целого, и нуждается в специфически определенных указателях, следах, которые будут останавливать время и возвращать его к необходимому и нужному.
3. Нам известно, что и зачем мы запоминаем, мы знаем цель, с которой запоминаем что-то, и порядок запоминания, и только в этом случае наша память является искусной, усовершенствованной, а не «естественной».

Как можно видеть, ни одно из перечисленных положений не выдерживает критики, и все же все они необходимы для сохранения и разворачивания той мнемонической культуры, которой является культура цифровая.

Нижеследующие размышления о месте памяти не являются попыткой исправить некое «неверное» понимание памяти, заменив его правильным: в случае с памятью мы вынуждены опираться только на прагматику, память, как и чувства, антитипична по отношению к концептуализации, то есть мы можем придумать для себя память и упрочиться в ней, но на это уйдет немало времени, а, свершившись, память не переменится в одночасье. Потому основная методологическая задача при описании памяти — избежать заново изобретаемой схематики, пытаться отыскивать именно ту

память, какой располагало то время и те обстоятельства, которые вовлечены в круг размышления исследуемых текстов.

То, вокруг чего очерчено наше обращение к памяти — это метафоры памяти-следа и памяти-проекта. Часто они взаимопронизаемы. Но если память-след — это устойчивое описание памяти для античности, то в Новое время в игру вступает по преимуществу метафора наброска. Как история, будущая и прошлая, становится проектом, так и память, хотя и в иной конфигурации действий понимания, оказывается хорошо подготовленным действием, направленным к будущему.

Что означает проективность в отношении того типа памяти, который выше был назван рациональным? Посредством каких превращений души она сбывается? Какие сущности задействуются, чтобы удержать на плаву совершённое понимание памяти в нашем, несовершённом времени? Направленные эти вопросами оглядывание позволит нам распознать, быть может, и ту завершенность в понимании памяти, которой принадлежим мы сегодня.

Дело историка философии — описывать условия извлечения смыслов из совершённых доктрин. Поэтому совершённая не дана до тех пор, покуда не описаны условия рецепции. И все же в том и состоит специфика дисциплины, что она относится к текстам прошлого как к таким, в которых ничего уже нельзя исправить: с Декартом и Платоном историки философии, в отличие, скажем, от философов аналитической или марксистской школы, беседуют, но не спорят. При этом один историк философии может вовсе не походить на другого, и это, при определенных обстоятельствах (то есть при *обстоятельности* обращения), делает честь обоим. Вслед за неокантианской традицией, мы делим всю историю на три-три с половиной обширных периода: античность, Средние века и, отделенное от них открытием Нового Света и Ренессансом, Новое время. Оставшаяся упомянутая половинка, объемом, впрочем, в два века напряженной, яркой и опасной работы, занимает место либо пост-, либо отказа от-, но так или иначе она длит размерность Нового времени. Мы же собираемся исследовать историю памяти, ее новоевропейский извод. И это заставляет нас отказаться от по крайней мере двух признаков Нового времени, отмечаемых Гегелем: от субъективности и от идеализма. В «Философии права» Гегель пишет: «Принцип нового



мира есть вообще свобода субъективности, требование, чтобы могли, достигая своего права, развиваться все существенные стороны духовной тотальности»<sup>28</sup>. Однако память не имеет дело с субъективностью, вообще атрибуция памяти — вещь неблагодарная. Конечно, мои воспоминания — это то, что делает меня мною, но память завит от массы привходящих обстоятельств, так что в итоге я не могу утверждать, что помню что-то только по собственной воле. Различие между памятью индивидуальной и коллективной довольно эфемерно, ведь память есть что-то уместное. Можно настаивать: «но ведь я-то помню!» — однако и это уместность, только отрицательная, не зачеркивающая, а очеркивающая. Более того, вмененная память не всегда является признаком нарушения или насилия. Зачастую ее нужно рассматривать как наиболее доступный способ социализации и обретения автономии<sup>29</sup>. Под идеализмом же мы здесь должны понимать очищенный от всего чуждого дух, знающую себя идею. Память, однако, традиционно принадлежит телесному — при всей его смутности и непрозрачности, — как бы эта принадлежность ни толковалась: как уступка слабости человеческого ума (Аквинат), либо как выбор «вечных» мест для памяти, как в магических системах памяти Бруно или в Театре памяти Джулио Камилло. И эта принадлежность в новоевропейской истории искусной памяти опирается на готовое, на то, порядок чего осознается лишь в модусе прагматически достаточного, но не — теоретически познанного. Память, и искусная память в первую очередь, ищет случайного, броского, неповторимого и обращена к этому случайному как к случайному, а не как к закономерному. В этой обращенности она дает себя знать: память не в душе, память — в так-то сложившемся (в лейбницевском, *contingentia*), выпавшем (в смысле Витгенштейна, *fallen*) мире.

---

<sup>28</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., «Мысль», 1990. С. 314.

<sup>29</sup> В качестве иллюстрации приведу такой пример: как-то на лекции я, к слову, хотел с ходу припомнить три закона материалистической диалектики. И вспомнил только два, а третий подзабыл. Вообще-то такого не может быть, подумалось мне тогда, ведь знал со школы и в университете учили много и разное их толковать, это даже не обсуждается, *это* ты не мог себе позволить забыть. Но оказалось, что позволено. И собственно иллюстрация: какая из памятей является вмененной, память об этих самых законах или же память о том, что я больше их не помню?

Таким образом, описание места памяти в философии Нового времени, во-первых, направлено *от* и, во-вторых, *к*.

От — восприятия Нового времени как обоснования целиком самостоятельной мысли. К — надежде включить в круг разбираемых в историко-философском дискурсе тем не только интеллектуальные схемы, но и способы обращения с аффектами. Аффекты можно описывать, эксплуатировать, придавать им онтологический статус или целиком игнорировать, но ни одна из перечисленных стратегий знания аффекту не научает. Научать — значит уметь пережить первый вкус и уметь встраивать само это умение в ткань повседневности. Чем философия держится — так это жестом, умением производить жест, пластикой по преимуществу, поскольку именно жест есть то первое, что делит пространство на свое и чужое, на собственное и несобственное. Поскольку этот жест телесен (а никакой другой не заметен), постольку он аффективен. И мы возьмемся показать, что в доктринах Гоббса, Декарта и Лейбница память занимает неприметное, но ключевое место, в котором роль мнемонической необходимости отводится аффицированному — найденному, обретенному жесту.

Как отмечает Фуко, Новое время утратило формат заботы о себе. Но потому оно и не нуждается в этой особой дисциплине, что напрямую обращено к пространству аффективности. Дело, таким образом, вовсе не в самостоятельности ума и не в особом внимании к трансцендентальным основаниям постигаемых в науке или в этосе смыслов. Ни того, ни другого, мы, если будем внимательны к организованности памятного и памятуемого, не найдем ни у Декарта, ни у Спинозы, ни у Локка. На что нам хотелось бы обратить внимание в нашем рассмотрении, так это на рождение той пластики, в которой возможно самопризнание: «мы начинаем что-то небывалое». А именно этот тезис и свидетельствует о некоем начинании в истории философии, и с ним мы как раз сталкиваемся у всех новоевропейских авторов. Такое начинание есть непрерывно возобновляемая забота о том «себе», которое может раскрыться лишь в самом начинании. Особый вопрос — насколько это начинание свободно от традиции, насколько вообще что-то новое возможно в философии?

История философии как обращенность к жесту вовлечена в круг медиа. Да, кинематограф представляется в этом смысле пример-

ным посредником, но отнюдь не единственным, и уж точно не лучшим. Кинематограф предлагает такой визуальный ряд, который продуцирует специфическое воображение, и это воображение, назовем его первым, способно длиться после окончания показа или же вспыхивать по прошествии некоторого времени. И все же именно вспышки или удивление перед этой краткой самостоятельностью выдают, что мы имеем дело с чем-то броским, но незавершенным, не до конца свершившимся. Есть иное воображение, плохо заметное, по причине привычности, и именно оно задействуется в работе памяти. Этот, незаметный модус воображения трудный — он с трудом различим и воспроизводим, как с трудом воспроизводима, скажем, самая обычная, не привлекавшая в XVII веке внимания походка человека средних лет, или манера держать вилку. Это движение трудно заметить, еще труднее исследовать — оно почти не оставило следов. Следы присутствуют в могучем, в ярком, в том, что потом назовут стилем или эпохой, они, быть может, и репрезентируют незаметный труд, но в модусе дискретности, тогда как незаметное дает себя знать как дпящееся. Медиа — это та длительность, о которую как раз и должно разбиваться первое воображение, с тем, чтобы уступить место воображению долговому, выраженному в той самой незаметной пластике, воображению, вовлеченному в деятельность ума и памяти, и имеющему дело с аффектами<sup>30</sup>. Сколь долго длится это второе, долгое воображение? Нужно полагать — поскольку память в существенной своей части есть воображение, что — до тех пор, пока мы способны помнить о свершившимся. Следовательно, длительное воображение, хотя и может стать для нас более заметным, чем для Декарта, Гоббса или

<sup>30</sup> Профессор кафедры истории философии СПбГУ, Константин Андреевич Сергеев несколько раз повторял, я слышал, что дело не в том, чтобы увидеть русалку, дело в том, чтобы понять, как видят русалку. Мне всегда казалось, что в этой формуле что-то не так, что-то в ней есть обидное: пока кто-то будет общаться с русалками, я буду очередной раз пребывать в душевной аудитории. Но то ли я состарился, то ли что-то понял, то ли это одно и то же, но сегодня эта формула уже не представляется мне обидной, при том, правда, условии, на которое я и хотел обратить здесь внимание: уразумение не устраняет аффективности, напротив, неким не совсем ясным для меня образом позволяет ей свершиться. История философии и обращена к телу, поскольку имеет дело с пластикой прошлого, и ломает его, поскольку заставляет отрешиться от привычного и обрести другое тело, тело внимательное, вслушивающееся.

Лейбница, в силу простого исторического отстояния, длится и в нашем собственном мышлении, равно как и незаметные для нас жесты следуют не только за принятыми нами самими образцами, но и за той устойчивой пластикой, которая не была замечена.

Как производятся жесты? Почему они похожи? Почему люди разных культур и социальных слоев совершают сходные и узнаваемые движения? Дело не в сходстве физиологическом и анатомическом, не только в нем. Всякий жест описывает нечто воображаемое, продолжающее жест, как если бы наши тела не умели обращаться с пустотой. Совершая телодвижения, мы пробуждаем и сопутствующие образы, которые, собственно и составляют узнавание: согнутые плечи означают тяжесть (настроения или мыслей), если мы знаем, что такое тяжелое. Мы и узнаем чужую пластику, сформированную некоей продолжительной практикой, когда сами познакомились с пластикой. Я отчетливо помню, как, наблюдая в детстве за фигурным катанием по телевидению, ничего не понимал, не на что было смотреть. И пока сам не попробуешь коньки или танец, не увидишь. Как и в живописи, и в музыке, сначала понимаем, потом видим/слышим. Жесты памяти, жесты, которыми мы запоминаем, тоже структурированы и их определенность не единственна. Искусство памяти, поскольку оно опирается на телесные практики — это искусство обретения образов, их изобретения и воспроизводства. В этом смысле искусство памяти — первое из искусств, оно есть рефлексия над вторым воображением: посредством ярких и броских образов оно формирует упомянутое второе воображение, незаметное в статичном или кинематографическом образе, но обязательное для узнавания жеста.

Воображение, таким образом, есть порядок опосредования. В качестве подступа к этому порядку, установившемуся в XVII—XVIII вв. и длящемся до сих пор, мы бы хотели указать на еще один аспект метафоры цифрового мира, мира, в котором разворачивается образ цифровой памяти, ставший для нас привычным. Я имею в виду то различие, которое производит Гумбрехтом в его статье «Постижимое в языке присутствие (с особого рода вниманием к присутствию прошлого)»<sup>31</sup>: различие между миром цифровым и миром аналоговым. Обсуждая семь способов амальгамации языка и того, что за пределами языка (Гумбрехт обозначает это как присутствие, *presence*, в его простом смысле: быть где-то неподалеку,

так, чтобы можно было прикоснуться), он обсуждает и разные способы онастоящивания (presentification) прошлого: аналоговое и цифровое. Он различает эти способы презентификации как типы культуры, различные, но все же допускающие взаимопроникновение. Если культура цифровая — это культура преобразования в понятия (в код) с последующим восстановлением (исполнением кода), и в таком случае мы не выходим за пределы языка, как указывает Гумбрехт, или, добавим мы, за пределы особым образом понятой памяти, то культура аналоговая позволяет очутиться в присутствии того, о чем можно и не высказываться в точных и определенных понятиях, поскольку присутствие дано не собственно в слове или термине, но в том, что в указанной статье обозначено как «амальгамация» языка и присутствия: в некоторых устойчивых регионах действия языка (его звучание, комментаторская работа с рукописями прошлого, язык мистического опыта и т. д.) язык есть не предмет филологических изысканий, но физический объект, мы здесь чувствуем его прикосновение: «Мой отказ от „метафизики“ в этом самом смысле принимает во внимание и настаивает на том опыте, что наши отношения с вещами (и в особенности с культурными артефактами) не есть только отношения означивания-атрибуции. Коль скоро мы используем слово «вещи», имея в виду то, что в картезианской традиции зовется «res extensae», мы также включены в, живем с и осознаем пространственное отношение с этими самыми вещами. Вещи могут «присутствовать» и «отсутствовать», и если «присутствуют», то они ближе или дальше от нашего тела. Называя их присутствующими, в буквальном смысле латинского слова *praes-esse*, мы тем самым говорим, что они „перед“ нами и к ним можно прикоснуться. Ничего более я в это понятие не вкладываю»<sup>32</sup>.

Вполне возможно, что Гумбрехтовское различие между двумя типами культур осуществляется ценой огрубления и упрощения. Но это различие указывает на то, к чему мы хотели бы приблизиться, исследуя феномен памяти в новоевропейской философии,

---

<sup>31</sup> *Gumbrecht, Hans U.* Presence achieved in language (with special attention given to the presence of the past) // *History and theory studies in the philosophy of history*. Volume 45/3. Wesleyan university, 2006. P. 317–327. Перевод наш — Е. М.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 319.

а именно, память, буквально, описывает касание. Не прикосновение «пальцем», но то касание, которое Декарт застает в себе как в эминентной причине вещей протяженных, а Лейбниц — в понятии индивидуальной субстанции, связанной с телом. Напомним парадокс памяти, который обсуждает Аристотель: вещь одновременно есть и она сама и что-то еще, и благодаря этой сращенности с другим способна напоминать. В памяти вещь двоится на себя и на себя-и-другое, и в этой раздвоенности она и оказывается памятной вещью. И без этой раздвоенности, каковая есть совместность, прошлое не может стать присутствующим. Как и воображаемое, должны мы добавить. Эта раздвоенность-совместность и будет нас интересовать в первую очередь в философии Нового времени.

У всех трех мыслителей мы находим описание памяти как проекта: у Гоббса — как память об общественном договоре (который и представляет собою проект в чистом виде); у Декарта — как методологическое требование не спешить и согласовывать каждый шаг рассуждения с суждением образцовым, каковое есть *cogito sum*; у Лейбница — в требовании полного понятия сущего, которое, с одной стороны, есть выполнение принципа индивидуации, с другой, выполнимо оно только по завершении проекта построения универсального языка счисления.

Все три проекта остаются незавершенными, но так или иначе делятся в современном мире: методология Декарта — как основа математически ориентированной науки; политология Гоббса — как основа для ответственного и самоотчетливого действия частного лица; наконец, лейбницеvский проект универсального языка, фонемами которого являются нули и единицы, прямым наследником имеет нынешнее стремление оцифровать не только места и образы, но и нравы. Указанная незавершенность носит характер не только еще-не-завершенности, но и изначальной неполноты: все эти проекты не могут быть описаны без того, чтобы мы обратились к миру аналогоvому, миру, в котором возможно касание вещей. И такое касание — особая история.

Подытоживая все отмеченные нами проблемные места памяти в философии Нового времени, мы обозначим общую цель, пользуясь тем, что уже описали условность цифрового описания памяти: чем мы будем заняты в настоящей главе, так это описанием того,

как возможен цифровой мир. Каким образом так стало быть, что не только прошлое, но и настоящее и будущее можно описать через набор нулей и единиц?

*Новоевропейская метафизика: поиск свидетельства*

В своем исследовании истории искусства памяти, исследовании, которое, по сути, и создало саму традицию искусного припоминания, Френсис Йейтс в качестве пика традиции указывает на мнемонические системы Джордано Бруно. Эти системы основаны на магии, на внимании к точкам напряжения, возникающего в совмещении «душевного», то есть памяти о первоначале и «телесного», то есть того, что, обладая собственной устроенностью, получает символическую значимость в обозначенном сопряжении. Йейтс отмечает значимость метаморфозы для общего замысла Ноланца: тот сам воспроизводит миф об Актеоне, который, в наказание за взгляд на обнаженную Артемиду был превращен в оленя и из преследователя стал добычей. Преследователь — тот, кто движется по следам, сочленяя их в единый полный рисунок, но как только рисунок найден, то есть, как только обретена подлинная система памяти, становится ясно, что тот, кого ты преследовал — ты сам. Здесь мы вновь встречаемся с переворачиванием метафоры памяти: след (погоня) есть проект (выбор пути, способа запоминания и от того, какой именно способ запоминания мира ты избираешь, зависит, что именно будешь помнить). Магические системы памяти, создаваемые Бруно, в своей многочисленности, по всей видимости, означают не столько нерешительность Ноланца или излишнюю разборчивость при выборе «правильной» системы запоминания всего универсума, сколько разнообразие самих способов памяти. Необходимо замкнуть круг, вновь из оленя стать охотником, чтобы выбраться из колеса мифа, а для этого требуется разнообразие магических превращений.

Наше исследование, поскольку сконцентрировано на философии Нового времени, направлено не на магические процедуры обращения, но на рациональный универсум, возникающий в философии XVI—XVII веков. А значит — на те операции и условия, при которых мы оказываемся в мире без магии, или же — в том мире, в котором один из традиционных разделов магии, механика, становится определяющим по отношению ко всему телесному. По-

сколькo сопряженность актов ума и тела принимается в качестве окказиональной, как в картезианской доктрине, либо же, после Лейбница, согласованность телесного и душевного гарантируется трансцендентальным началом, постольку символика места — места встречи душевного и телесного утрачивает свою актуальность в новоевропейском мире. В этом новом, в гумбрехтовской терминологии — цифровом — мире подобие означающего и означаемого принимается за ничтожное. Последовательность нулей и единиц, фиксируемая на каком угодно носителе, не имеет ничего общего с тем, что эта последовательность означает. Для выявления значения необходимы дополнительные герменевтические процедуры письма/чтения/счета. Мы уже отмечали, что описываемое Декартом тело — это тело небывалое. Для прояснения того, что есть цифровой мир, то есть для выяснения условий, при которых лишенная всякого подобия связь различного рода сущего оказывается действительной, нам необходимо присмотреться к тому, как это рационально сущее (*ens rationis*) устанавливает себя в «новой» философии Декарта и проективной метафизике Лейбница.

Цифровой мир устанавливает себя в вопросе о связи души и тела. Мы открываем, посредством особых процедур ума, что это две гетерогенные реальности, и затем уже задаемся вопросом о связи души и тела, и чем строже мы установили различие, тем менее такое указание будет нуждаться в подобии, поскольку строгость апеллирует здесь к автономии мыслящего. Декарт, задумав хорошо обосновать здание метафизики, не только открыл перспективу Нового, но и закрыл перспективу мира магического, в котором телесные вещи способны принимать участие в работе понимания, они теперь есть только предметы размышления, бытие которых устанавливается методически, они способны «подталкивать» мысль, но при этом ничего не могут сказать о самом мышлении. Если символическое соответствие и имеет место, то каждый раз необходимо исследовать и обосновывать его возможность. Внимание к символу приобретает отрицательный характер: не подобие что-то сообщает, но если есть некое символическое уподобление, значит, мы мыслили недостаточно последовательно и захвачены разного рода идолами познания.

В силу того, что мышление становится заботой о собственной чистоте, проблема телесно-душевного соответствия оказывается



псевдопроблемой. В случае Декарта вопрос о соответствии ставится из другой перспективы, нежели вопрос о самой природе ума и протяженности; и складывающийся ответ оказывается ответом методическим или дисциплинарным, но не онтологическим, то есть о сущности вещи мыслящей или вещи протяженной мы не узнаем ничего нового, какой бы ответ о принципе соответствия души и тела мы ни приняли. Тем самым мы утверждаем, что понятие цифрового мира, то есть такого, в котором связь между означающим и означаемым (здесь может быть предложено множество моделей: поверхность и глубина, малозначимый передний план и полномысленный фон и т. д.) должна и может пониматься исключительно как связь означивания, вне всякого подобия или родства, является миром плохо обоснованным, он не столько есть, сколько является собой набросок отношений и дисциплин, основания которых еще только предстоит как следует установить, продумав не прагматику цифрового мира, а сущность цифрового сущего. Чтобы проект цифрового универсума осуществился (чтобы добыча вновь стала охотником), требуется выполнение процедур, дополнительных по отношению к установлению автономии сознания. Мы увидим в ближайших главах, что ни *cogito* Декарта, ни *perceptio* Лейбница не являются целиком автономными процедурами и зависят от интуиций бесконечности. Однако восприятие бесконечности не может быть достоверным, оно принадлежит иному режиму работающего сознания, нежели *certitudo*, уверенность, достигаемая определением отношения между конечными вещами. Мы полагаем, что приписывать мыслителям Нового времени поиск достоверности в качестве ведущей и основополагающей всю новоевропейскую философию идеи — значит заранее отказывать им в поиске наилучшего, которое дает себя знать всегда как ближайшее. Узнавание ближайшего в наилучшем означает, что мысль Нового времени отыскивает не столько самостоятельность, сколько вовлеченность, ту длительность, в которой длится самый щедрый из даров — мышление.

Вопрос о памяти, как мы уже видели, заставляет нас задаваться вопросом о том, что есть припоминаемое. Вопрос о памяти есть вопрос о сущем, поскольку оно само себя показывает в памяти. Показывает, во-первых, как то, что достойно памяти и, во-вторых, как то, что способно завершить процесс воспоминания. В этой гла-

ве мы возьмемся показать, что для Гоббса, Декарта, Локка и Лейбница, то есть для всей плеяды мыслителей, благодаря которым и устанавливается такая устойчивая конструкция в истории философии как Новое время, память есть преимущественный свидетель бытия.

### Конкурирующие формы памяти: благочестие и наука

Для Николая Кузанского доктрина, полагаемая незнанием в *De docta ignorantia* («Об ученом незнании»), не совпадает с понятием науки, *scientia*: последняя есть такое знание, которое может быть накоплено и приумножено, тогда как доктрина, если и разворачивается, то вокруг одного и того же: наблюдая различное, мы всматриваемся в одно и то же, в таинственность божественного всепрехождения. Доктрина — это не история, обучающая правильному взгляду, но предельно просто устроенная машинка для взглядывания в Бога. Как указывает сам Кузанский, эта доктрина есть «упражнение в благочестии», *praxis devotionis*. Как Фалес приносил в жертву Зевесу быка, глядя на веревочку и палочку, так Кузанец предлагает нам любоваться Богом, сгибая и разгибая соломинку и постигая, что в Боге все фигуры совпадают. Собственно открытие состоит в простоте: принимая правила игры и зная несколько геометрических фигур, мы получаем возможность указания — но не прямого взгляда — на само совершенство. Первая философия оказывается разглядыванием созерцательных вещей, назовем их так, по аналогии с вещами памятными: соломинки, берилла, шара и т. д. И научает такое разглядывание одному и тому же: неведению в том, как эти различные предметы суть одно, как различное совпадает (*coincidentia*) в Боге. Чем более опытен конечный интеллект в своем невежестве, тем более сведущ он в собственном отношении к бесконечному. Доктрина устроена так, что, хотя речь идет о невежестве, созерцатель знакомится не с сотериологической функцией знания, а с самим знанием: это знание не нуждается в дополнении, оно и благочестие, и слава, и молитва. Бесконечное не может быть увидено прямо, но лишь как отношение.

Декарт наследует Кузанцу в его отличении бесконечного и беспредельного. Не только в том, что различает их (довольно часто: и в

третьей медитации, и в ответах на возражения, и, наиболее развернуто, в «Первоначалах философии»<sup>33</sup>), но и в том, что сама *res cogitans*, вещь мыслящая получает определенность в отличенности от *res extensa*, протяженной вещи, если под определенностью понимать уразумение всей конструкции Декарта, а не только ясность и отчетливость идеи *cogito*. Эта отличенность конечного от определенного, в свою очередь, основывается на идее бесконечности и указывает на нее. Однако для Декарта знание уже имеет форму *scientia*, форму последовательного развертывания<sup>34</sup>, знание растет и прибывает. Причем нарастает не только знание о протяженных вещах, но и знание о вещи мыслящей. Вопрос, попытку ответа на который мы здесь хотим представить, звучит следующим образом: что позволяет картезианской конструкции претендовать на последовательность, на развертываемость в структуру науки так, что наука, будучи выстроена, может развиваться распределенным образом? Под распределенностью научного знания здесь понимается такое его устройство, когда одно действие может быть выполнено разными людьми, в разных местах и в разное время. Именно распределенность отличает науку от молитвы, любви и благочестия.

Вероятно, Декарт был знаком с трудами Кузанца<sup>35</sup>, во всяком случае, даже если это знакомство было поверхностным, мне хотелось бы установить некоторые существенные, для моей конструкции, параллели.

1. Как отмечает К. А. Сергеев<sup>36</sup>, континуальность развертывания Бога (*explicatio Dei*) Декартом преобразуется в проблему континуального бытия, либо же бытия от момента к моменту. Понятие момента оказывается проблематичным, поскольку *cogito* не наделено

---

<sup>33</sup> Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч. в 2-х тт. Т. I. М., «Мысль», 1989. С. 324–325.

<sup>34</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. в 2-х т. Т. II. М., «Мысль», 1994. С. 39. Далее ссылки на переведенные на русский язык работы Декарта, за исключением особо оговоренных случаев, будут приводиться по указанному изданию.

<sup>35</sup> Некоторые соображения по этому поводу можно встретить в статье: Цайер К. Прелиминарии к новому понятию знания у Кузанца и Декарта // *Verbum*. Вып. 9. СПб., 2007. Там же см. прим. 1 на с. 121.

<sup>36</sup> Сергеев К. А. Философия бесконечности Николая Кузанского // *Verbum*. Вып. 9. СПб., 2007. С. 107.

временными характеристиками (об этом см. следующий параграф), но необходимость последовательности, постепенности задается тем требованием, которому *cogito* вполне соответствует: возвращаться к подуманному как образцовому предмету размышления.

2. Уразумение сущности вещи мыслящей происходит в отличении ее от вещи протяженной, собственно, само доказательство того, что мыслящая вещь есть субстанция, дается только по завершении всей конструкции<sup>37</sup>. Также и у Кузанца мы находим отличие *infinitum* от *indefinitum* (или *interminatum*) в качестве фундаментального для созерцания незнания.

Оба пункта проясняют отношение между богом и человеком. Оба опираются на различие *infinitum/interminatum*, наконец, они так или иначе сопряжены с идеей последовательности.

Для прояснения сущности этой последовательности нам придется обратиться к картезианскому понятию длительности, *duratio*. Но чтобы разобрать это, в общем, непростое в его отличенности от понятия времени понятие, нам и потребуется сопоставление Декарта и Кузанца.

#### *Идея бесконечности как наиболее ясная и отчетливая*

Дабы лучше понять различие между Декартовской позицией и позицией Кузанца, я предлагаю «окузанить» Декарта, то есть представить, что когда Декарт говорит «бесконечность», он имеет ввиду то затруднение с идеей бесконечности, о котором толкует Кузанский, выстраивая вокруг него свое «ученое незнание». Об идее бесконечности Декарт, буквально, пишет следующее: «Я не должен считать, будто я не воспринимаю бесконечное с помощью истинной идеи, а воспринимаю его лишь путем отрицания конечного — как я воспринимаю покой и тьму через отрицание движения и света; ибо, напротив, я отчетливо понимаю, что в бесконечной субстанции содержится больше реальности, чем в конечной, и потому во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя»<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Указать на которую, вкратце, можно так: *cogito-extensio-Deus-veracitas-mens&corpus*.

<sup>38</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии. С. 38.

Следовательно, идея бесконечности дана наиболее начальным образом, она есть идея в высшей степени ясная и отчетливая, такая, которая должна бы предшествовать идее *cogito me cogitare*, но по каким-то обстоятельствам следует за ней. Правда, уже в следующем абзаце Декарт, по всей видимости, говорит нечто иное: «Этому не препятствует мое непонимание бесконечности или наличие у Бога бесчисленного множества других качеств, коих я не могу ни постичь, ни, быть может, попросту затронуть мыслью: ведь в понятии бесконечности для меня, существа конечного, заложено нечто непостижимое; но для того чтобы моя идея Бога оказалась наиболее истинной, ясной и отчетливой из всех идей, коими я располагаю, мне достаточно понять и вынести суждение, что все, ясной мной воспринимаемое, и все, о чем я знаю, что оно несет в себе некое совершенство, а также, быть может, множество других качеств, мне неведомых,— все это либо формально, либо по преимуществу присуще Богу».

Здесь уже бесконечное Декарт предлагает созерцать не непосредственно, а как *причину* той ясности и отчетливости, с которой мы встречаемся в ясных и отчетливых восприятиях конечных вещей. Созерцание не обманывается, тогда как созерцающий — несовершенен. Его несовершенство проявляется как конечность, то есть, во-первых, в том, что он понимает, что конечные восприятия есть ограничение бесконечного, но само бесконечное он не способен представлять отчетливо и, во-вторых, в том, что он имеет память (*recordor*) о собственных когда-то бывших и могущих вновь случиться ошибках. Таким образом, когда мы следуем за Декартом в его описании ясных и отчетливых идей, мы должны убеждаться и в том, что Бог содействует нам в каждой ясно и отчетливо воспринимаемой идее. Предшествовавшее цитируемому фрагменту доказательство божественной экзистенции само по себе, без этого указательного фона (который у Спинозы и Мальбранша получит форму концепции видения вещей в Боге), лишено смысла: нет необходимости демонстрировать первое, поскольку первое невозможно продемонстрировать неким дополнительным образом: оно всегда уже дано<sup>39</sup>. Доказательство божественной экзистенции имеет

---

<sup>39</sup> Ср. возражение Декарта Гоббсу: «Если идея Бога нам дана (а данность такая очевидна), рушится все это возражение» («Размышления», с. 144).

смысл для несовершенного — того, кто размышляет, то есть для всякого, занимающегося наукой, а бытие Бога будет продемонстрировано в том случае, когда будет показано его содействие знанию. Таким образом, Бог занимает центральное место не только в метафизической конструкции Декарта, но и в его эпистемологии: наука есть развертывание такой длительности (*duratio*), которая в каждом своем акте может и должна быть возвращена своему началу, тому, что более ясно и отчетливо, чем *cogito*.

С тем обстоятельством в структуре картезианской метафизики, что несовершенный субъект имеет совершенные модусы, мы уже встречались, когда читали, что конечная субстанция, вещь мыслящая, имеет бесконечный модус, волю. Это обстоятельство лишь подчеркивает, что мы не совсем ясно понимаем, что имеем в виду, отличая себя от Бога, но это непонимание все же продуктивно, наукогенно. Демонстрация божественной экзистенции и обосновывает научную поступь. Следовательно, если мы рассмотрим каузальный аргумент Картезия, мы рассмотрим и основание «новой» науки. Но не только: если верно, что доказательство бытия Бога, во-первых, обосновывает возможность последовательного развертывания научного знания и, во-вторых, демонстрирует поддержку Бога в любом нашем ясном и отчетливом восприятии, то придется отказаться и от привычного истолкования Декарта как того, кто сначала всецело автономным образом, в процедуре радикального сомнения доказал бытие *cogito*, а потом еще и продемонстрировал бытие Бога, ведь увидеть в процедуре сомнения обретенную аподиктичность, независимую от бытия Бога, значит приписать Декарту обнаружение некоего трансцендентального субъекта — то есть описать проект картезианской науки как проект науки феноменологической<sup>40</sup>. Однако если наука Декарта и Галилея имеет явную историю (заметим, новоевропейская наука — едва ли не единственный из реализованных проектов Нового времени, возможно, именно потому, что в новоевропейской науке мало чего исключительно новоевропейского), то Гуссерлевский проект великого восстановления наук следует уже признать, по всей видимости, неудавшимся.

---

<sup>40</sup> Слинин Я. А. Эдмунд Гуссерль и его «Картезианские размышления» // Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 29.

Еще один аспект смешения совершенного и несовершенного следует здесь отметить: Декартово каузальное доказательство, приведенное в третьей медитации, строится на отличении мыслящего, того, который помнит о собственном несовершенстве и Бога. Но тот, кто ошибался — это субъект памяти, а не созерцания, мы о нем помним, но никогда о нем не думали, ведь в процедуре *cogito* мы знакомимся не с ним, напротив, мы с ним прощаемся, коль скоро обретаем образец совершенно истинного рассмотрения. Таким образом, в третьем размышлении задействован вовсе не тот субъект, для которого заблуждаться значит быть, но тот, для которого заблуждаться — значит помнить о когда-то совершённых ошибках, простым актом припоминания, но не актом созерцания, в котором мы можем устанавливать причины всякого рода заблуждений.

Похожее соображение выдвигает и собеседник Декарта Бурман: «Доказав, что Бог существует и что он не обманщик, я могу утверждать, что меня обманывает не ум, ибо Бог дал мне правильный разум, но память, поскольку мне кажется, что я припоминаю то, чего в действительности я не помню, ибо память моя слабосильна» («Беседа с Бурманом», ук. изд., т. 2, с. 449). Бурман не делает предположения о двух разных субъектах, так как память принимается и им самим и Декартом за один из факультетов души, потому и Декарт отмахивается от этого замечания: «По поводу памяти мне нечего сказать, поскольку сам каждый должен чувствовать, хорошо ли она ему служит» (там же). Бурман не стал настаивать, а Декарт не заметил, что его собеседник, по сути, выдвинул предположение о еще одном источнике заблуждений, отличном от рассогласованности воли и ума. Если бы Бурман настоял на своем аргументе, Декарт вынужден был бы признать, что не только смешение бесконечного и конечного может являться источником заблуждений. Если мы вспомним, что о памяти Августин говорит как о безмерной, то выйдет, что насчитаем уже не один бесконечный атрибут в конечном уме, а два, и в случае с ошибкой памяти придется вести речь уже о рассогласованности безмерного и бесконечного, а это заставило бы Декарта пересмотреть всю его конструкцию конечного, наделенного интуицией бесконечного, поскольку память и выполняет функцию «сторожа» согласования конечного атрибута ума с бесконечным.

То, что память безмерна, во всяком случае, настолько обширна, что мы должны приписать ей предикат безграничного, дополнительно можно продемонстрировать следующим образом: представим себе, что у нас есть неограниченный запас времени и уютное место. Попытаемся составить список всего, что помним. Даже если предположить, что этот список конечен, его составление займет достаточно долго времени, чтобы записывающий мог поместить воспоминание о том, как он записал первый пункт перечня, в сам перечень. Таким образом, память ограничена лишь условием высказывания о ее содержимом, как и воля. По всей видимости, нечто подобное имеет ввиду и Декарт, когда утверждает, что перечислить вечные истины невозможно<sup>41</sup>. Развивать интуицию безмерности памяти и возможности сообразовать с нею понятие длительности будет говорить уже Бергсон.

У Декарта же контаминация созерцания и памяти неоднократно задействуется, мы постараемся двигаться последовательно: от указания на смутность обстоятельств понимания бесконечного к критике доказательств бытия Бога и к выяснению той позиции Декарта, которая все же остается доказанной и приводит к развертыванию науки и к тому в науке, что остается попыткой созерцания бесконечности Бога.

Само картезианское доказательство божественной экзистенции (каузальный аргумент) мы не будем здесь подробно разбирать: его недостаточность неоднократно отмечалась и у современных нам исследователей<sup>42</sup> и современниками<sup>43</sup> Декарта. Упомянем лишь то, что часто обсуждается: если иметь в виду первое доказательство, то слишком много посылок, смутен тезис о количестве реальностей, да и различие между формальной, объективной и эминентной реальностями тоже остается во тьме отсылки к «тра-

<sup>41</sup> Декарт Р. Первоначала философии. Ук. изд. С. 333.

<sup>42</sup> См., в частности *Memo St. The Problem of the Third Meditation* // *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXVII, No. 4. 1993; *Wilson M. Descartes*. London. 1978.; *Baier A. The Idea of the True God in Descartes* // *Essays on Descartes' Meditations*, Ed. by Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, 1986. Особо в этом отношении следует отметить работу: *Williams B. Descartes: the project of pure enquiry*. The Harvester Press. 1978.

<sup>43</sup> В первую очередь Лейбницем. См. также: *Adams R. Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford University Press, 1994., p. 135 ff.



диции». Что же касается онтологического аргумента, то томистская критика остается справедливой и для картезианской его версии, как и критика Лейбницем<sup>44</sup>. Мы находим эту критику вполне справедливой. Это означает: отдать себе, читателю «Медитаций» отчет в том, что доказательства бытия Бога Декарту не удалось. Не то чтобы мы тем самым отказываемся от фигуры Бога, но видим, что французский мыслитель хотя и утверждает, что бесконечность постигается раньше созерцающего, все же развернутая демонстрация этой идеи бесконечности по крайней мере затруднительна.

#### *Картезианская конструкция без каузального аргумента*

И теперь взглянем на получившуюся, ослабленную конструкцию Декарта, конструкцию, в которой Бог остается наиболее ясной и отчетливой идеей, но в которой продемонстрировать эту ясность и отчетливость Декарту не удается.

Что мы утратим в картезианской позиции, если не согласимся с каузальным аргументом?

*Во-первых*, непосредственную поддержку Бога от одного момента, или от одного акта, к другому.

*Во-вторых*, собственную, впрочем, и без того смутную автономию — которая определялась в отношении «внешних» вещей отличием конечного бытия от бесконечного, а теперь, с ослаблением позиций Бога, мы перестаем понимать границы *res cogitans*:

— то ли она есть конечная субстанция, но при недоказанности бытия субстанции бесконечной понятие конечности утрачивает смысл;

— то ли она субстанция бесконечная, ведь наделена бесконечным атрибутом, волей (и, как показывает наш анализ, памятью);

— то ли она и вовсе не субстанция, поскольку, А) не определено, что есть ясное восприятие, а без такого определения невозможно сопоставить один акт с другим и Б) если у *cogito* нет свидетеля, Бога, то в переходе от одного акта мышления к другому субъект не

<sup>44</sup> Лейбницевская критика онтологического аргумента (см., в частности, «Новые опыты...», т. III, с. 447–449), впрочем, сводится к единственному положению: весь аргумент будет иметь смысл лишь в том случае, если доказать, что существование Бога возможно. Лейбниц предлагает свою версию доказательства последнего тезиса, но отношение возможности к существованию у Лейбница тоже непросто, см. главу о Лейбницевской универсальной характеристике.

постигает, сохраняет ли мышление статус онтологического свидетельства о воспринятом ясно и отчетливо, другими словами, он вынужден, заставляя себя в последовательности актов мышления, полагаться не на данность вещи, а на описание мыслительного акта в цепочке других, то есть, опять же, на память.

*В-третьих*, но это лишь развертывание предыдущего пункта, мы лишены той самой правдивости Бога, *veracitas*, то есть дополнительного к конечному уму свидетельства того, что воспринимаемое мною ясным и отчетливым образом и есть реальное. Эта лишенность обесмысливает и декартовскую импликацию: если есть мышление, то есть и мыслящий. Если мы лишены столь же твердого, как и само *cogito*, указания на Бога, то невозможно и указание на субъекта мышления как на что-то, отличное от того, что может быть похоже на субъект, но субъектом не является. Это самое «себя» в *cogito me cogitare* не имеет никакой определенности, оно обращено к любому, ко всякому, а не к конечному существу: *cogito*, утрачивая соотношенность с Богом, утрачивает и структуру свидетельства о себе самом и как о вещи конечной, и как о собственно вещи.

Здесь нам приходит на ум замечание Лейбница: «Ведь что, если бы природа наша вдруг не была способна к восприятию реальных явлений? Тогда, наверное, Бог заслуживал бы не столько обвинения, сколько признательности; ибо, производя такие явления, которые, не будучи реальными, во всяком случае были бы согласованными, он гарантировал бы нам, что они в любом случае жизни равносильны реальным»<sup>45</sup>. В нашем проекте ослабления претензии *cogito* на знание реальности мы, выходит, попросту наследуем этому замечанию Лейбница.

Является ли Бог обманщиком, если ни в одном из своих созерцаний, даже в самом ясном и отчетливом, мы не постигаем вещи? Обманывать — это выдавать похожее за тождественное без достаточных на то оснований. В формуле *cogito sum* мы принимаем *sum* за *cogito*, то есть формулируем одно из условий тождества: бытие только тогда бытие, когда является ясной и отчетливой идеей. Другое условие Декарт формулирует так: все, что способно нас обма-

---

<sup>45</sup> Лейбниц Г. О способе отличения явлений реальных от воображаемых // Лейбниц Г. Соч. в 4-х тт. Т. 3. М., «Мысль», 1984. С. 112.

нывать, мы будем принимать за ложное. Но тогда отождествление не завершается констатацией «я есть», но длится, поскольку длится описание самого мышления, способов отличия идей ложных от истинных, определения отчетливости, созерцания, в его отличенности от воображения и т. д. Чтобы могло иметь место окончательное отождествление, Декарту необходимо показать, что мысля мышление, он мыслит только его и ничто другое, а такая демонстрация нуждается в демонстрации бытия Бога. Обманывает ли здесь Бог Декарта или же Декарт своим каузальным доказательством выявил фундаментальное затруднение, присущее всей традиции, ориентированной на понимание бытия как субстанции: бытие, имеющее смысла, есть бытие в определенном отношении, тогда как определить отношение, в котором Бог состоит с конечным сущим — значит описать его не иначе как тождество конечного субъекта? Бесконечное описать как конечное?

Без демонстрации того, что есть схватывание идеи бесконечного как бесконечного, мы будем описывать идею Бога лишь как «идеализацию», подобно тому как мы получаем понятие бесконечности в «школьной» математике: мы задаем некий порядок действия, который может быть никогда не прекращен и говорим: «уходит в бесконечность». Никакой бесконечности мы при этом не понимаем, ведь нет этого «никогда»: это мнимый предмет ума, но не действительная бесконечность. Актуальной она могла бы стать, например: 1. В аргументе Декарта, когда мы заключаем от наличия идеи бесконечного совершенства в конечной субстанции к формальной причине этой идеи. 2. В математике Паскаля и Лейбница — когда мы заключаем от мнимой величины к ее полезности<sup>46</sup>. В обоих случаях такой переход объявляется демонстрацией идеи бесконечности, но в обоих случаях это *Бог из результата*: если у нас получается при допущении бесконечной идеи то, что не может получиться без такого допущения, то допущенное существует и понимается на указанных примерах. Однако такое заключение поспешно, ведь эффективность чего-либо еще не указывает на его субстанциальность. Так, если я, каждый раз ударяя по самолету, буду получать глухой звук, отличающийся от всех других известных звуков, из

---

<sup>46</sup> Подробнее см.: Катасонов В. Н. Метафизическая математика XVII в. М., «Наука», 1993, главы II и III.

этого я смогу сделать вывод, что самолет есть производитель звуков. Ссылка на то, что Бог (самолет), конечно же, имеет бесконечное количество других совершенств, не приблизит нас ни к пониманию имени самолета, ни к уяснению его сущности. Даже если мы научимся извлекать из самолета не только глухие, но и звонкие, и прерывистые, и даже мелодичные звуки, из этого вовсе не будет следовать, что мы обладаем идеей авиации, каким бы уникальным ни был наш музыкальный инструмент.

Предположим, что мы действительно доказали бытие Бога. В таком случае нам стало бы понятно и то, что есть бесконечное совершенное бытие. Затруднение состоит не столько в том, чтобы доказать, что Бог существует, сколько — показать, что значит существовать совершенно и бесконечно. Вроде бы мы находим образец совершенства в *cogito sum*, при условии, что описание мышления завершено так, что показаны не только ясность и отчетливость атрибута мыслящей вещи, но и сама эта вещь отличена от вещи протяженной, а никаких других субстанций мы не находим, то есть перечень полон. Но вот бесконечности экзистенции мы в *cogito* не обнаруживаем. Намек на него — в том соображении, что любой предмет мышления может быть одобрен или отвергнут, в бесконечности модуса конечной субстанции, в воле. Если мы решаемся воспользоваться этим намеком, то либо *cogito* принимаем за бесконечное, то есть производим тот самый пресловутый акт идеализации, либо, если намек обладает указательной силой, мы сможем ухватить и еще что-то, имеющее отношение к бесконечности, помимо непосредственной интуиции полного совершенства и безграничной протяженности, например, благодаря «колесам» Луллиева искусства, понимаем, как бесконечность становится беспредельностью, всемогуществом, всеблагостью и постигаем переход от одного бесконечного достоинства к любому другому. Сам Декарт, впрочем, называет искусство Луллия пустым: здесь понимание не случается, а лишь замещается искусностью<sup>47</sup>.

Вывод, который позволяет нам сделать виртуализация картезиевой конструкции, следующий: если мы не мыслим бесконечность, то к тому, что мыслимо в качестве того сущего, что есть мы сами, не следует прибавлять бесконечности. Да, у нас есть воля как некото-

---

<sup>47</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе. Ук. изд. С. 260.

рое бесконечное стремление к совершенству, но к тому, что мы уже поняли, то есть к *cogito* как конечной субстанции, мы не должны примысливать некой бесконечной причины, действующей по нашему требованию, — а Декарта можно прочесть так, как если бы он не только обнаруживал в себе идею совершенного существа, но и принуждал Бога действовать всякий раз, когда он, Декарт, созерцает идею совершенного существа. Именно так и прочитывает Декарта Гоббс в своем «Возражении». Другими словами, описание предельно возможного для конечной субстанции восприятия как ясной и отчетливой идеи оказывается неполным и недостаточным для того, чтобы в случае, если нам кажется, что идея нами воспринята ясно и отчетливо, мы могли бы требовать присутствия Бога, его *veracitas*. Даже если бесконечная причина для наших интуиций и существует, мы не располагаем инструментами для ее адекватного описания. Если мы отказываем Декарту в том, что он доказал бытие Бога, то тем самым утверждаем, что статус конечно-бесконечного сущего менее внятен, чем статус сущего конечного или бесконечного. В итоге, мы делаем то же предположение, которое совершает и Лейбниц, а именно: если наша природа такова, что мы неспособны постичь реальность саму по себе, но способны лишь распознавать ее «прожилки», подобно тому как художник, оказавшись перед глыбой мрамора, видит будущую статую не только благодаря собственному замыслу, но и благодаря структуре мрамора, тогда нам остается только вглядываться в эти прожилки, то есть составлять модели того самого содействия в бытии, о котором говорит Декарт вслед за традицией, но прямо продемонстрировать которое ему не удастся. Чтобы показать, как в структуре картезианского знания разворачивается эта нерешенность в отношении природы мыслящего, нам необходимо рассмотреть, что же остается незыблемого во всей конструкции Декарта с ослаблением позиций Бога. Продемонстрировав устойчивость элементов конструкции, мы сможем показать и то, что *cogito* по отношению к своим атрибутам (как конечным, вроде памяти, так и бесконечным, какова воля), и то, благодаря какому пониманию идеи длительности сбывается претензия Декарта на распределенный характер новой науки.

Что же осталось, когда мы ослабили позиции Бога? Мы не утратили свидетельства бытия мыслящего (хотя и не понимаем вполне,

что есть субъект мышления) и не утратили возможности усматривать последовательность собственных актов мысли. При условии несмещения вещей мыслящих с вещами протяженными методическое исследование будет приносить свои плоды для всякого мыслящего субъекта — что бы мы уже ни называли мышлением — если он принимает отождествление себя и мыслящего «вообще», то есть, если он согласен с утратой индивидуальных черт. Понятие длительности и является указанием на то, что есть переход от одного акта мысли к другому. Если мы способны описать длительность так, чтобы разглядеть в ней индивидуальные черты, то мы уже не нуждаемся в *veracitas*. У Лейбница эта длительность получает наименование *sonatus*, тяги к совершенному, при том что само совершенное задается не в доказательстве божественной экзистенции, а в предпочтении (*potius*) вещи перед ничто. Но попробуем отыскать, что есть длительность для Декарта.

Кажется, что с ослаблением гипотезы бытия Бога мы лишились и того, что составляет центр философии Кузанца: возможности созерцания того, в ком противоположности совпадают. Принцип *coincidentia oppositorum* в картезианской метафизике не задействуется, скорее уж Декарт принадлежит противоположному, как выражается Кузанский, аристотелевскому отряду.

Но это только по видимости так: что нам предлагает производить Кузанец, когда зовет наблюдать соломинки? Наблюдать в собственном незнании указание на первую причину. Потому вовсе не знание составляет условие постижения начального, а, вполне по-декартовски, указание на то, что наше знание возможно лишь при некоторых посылках, положить которые сами мы не в состоянии. Назовем такое положение дел, когда прямо указать на что-то мы не можем, но вся конструкция указывает на первую причину каждым своим элементом, указательной силой доктрины. Как мы уже отмечали, с примерами такого рода рассуждения мы встречаемся в математике XVII века, у Паскаля с его допущением того, что овал и парабола отличаются только конечностью/бесконечностью расстояния между фокусами этих фигур — и только в таком случае мы получаем единый принцип всех коник. У Лейбница, который предлагает принять за явную величину расстояние между двумя ближайшими точками на прямой (то есть принимает абсолютный минимум не как перспективу, а как данность) и получает свое

счисление бесконечно малых. Другими словами, и Паскаль и Лейбниц производят ту же операцию ума, что и Кузанский: они усиливают до виртуальной бесконечности автономную силу созерцания, применяя некий инструмент, и получают «фикции, но фикции полезные». То, что мы называли «Богом из результата», не есть полная демонстрация бытия Бога, но развертывает указательную силу доктрины.

И теперь вновь зададимся вопросом: что действует, когда вещи сохраняют их тождественность? Ведь чтобы узнать порядок, нам нужно признать, что мы знаем вещи, тогда как сами по себе вещи нам не даны: с утратой *veracitas* у нас нет ни одного указания на вещи сами по себе. У Лейбница, как и у Спинозы, функцию *veracitas* берет на себя этика, то есть единство этоса в различии проектов. Но конструкция указательной длительности позволяет понять проективное не как выброшенное кем-то на что-то, а как возвращающее, в самом наброске, тот порядок, в котором набросок все же осуществляется как указание на отличие бесконечного совершенства и конечного существа.

Тем самым мы утверждаем, что картезианское доказательство бытия Бога, прежде чем быть понятым как начало *scientia*, должно быть понято как *docta cogitatio*, в том смысле учености, в каком оно представлено у Николая Кузанского. Более того, именно ослабленная позиция, в которой бытие Бога не доказано, а фигура Бога обозначается указательной силой последовательного рассуждения Декарта и является условием распределённости знания: для новой физики того отличия, которое проводится между мышлением и протяженностью, достаточно, а в метафизике XVII—XVIII веков доказательство божественной экзистенции становится маргинальной темой, важна не столько доказанность, сколько то доказательство, которое осуществляется последовательностью актов понимания. Метафизика Нового времени, таким образом — это не метафизика представления, но метафизика длительности, для которой противопоставление субъекта и объекта является всего лишь одним из приемов демонстрации того, что есть первоначальная вовлеченность с одной стороны, предметов мышления, которые конечным умом не постигаются в их полноте, с другой — того, что осознает собственную неполноту в акте предметной мысли. Лейбниц, которого если и можно назвать картезианцем, то именно по

этой страсти к тому, чтобы *быть каждый раз*, критикует как раз положение, благодаря которому достигается очевидность cogito sum: все, что нас может обмануть, мы будем принимать за ложное. Внимание к смутным восприятиям не есть «открытие бессознательного», напротив, это призвание такого сознания, которое стремится усмотреть первое начало всяком акте, даже и в таком, каковое не является пока или вообще не сможет стать адекватным либо же ясным или отчетливым.

Сопряжение cogito и божественной *veracitas* обнаруживает близость мышления и памяти, коль скоро и то и другое есть свидетельство. Как понимать эту сопряженность, является ли cogito свидетелем бытия предмета, или же само мышление нуждается в дополнительной инстанции? Является ли Бог гарантом истины, или же истину мы постигаем самостоятельно, а доказательство бытия Бога — всего лишь дань традиции? Так тоже можно читать Декарта, с такой трактовкой мы встречаемся у многих исследователей. Жан Бофре трактует картезиеву демонстрацию бытия Бога в том смысле, что Бог гарантирует конечному уму лишь должную внимательность, но не является ключевым элементом, дополняющим очевидность до свидетельства о бытии. Так, Бофре пишет:

Но если нет подделки очевидности, последняя в свою очередь не нуждается ни в какой «божественной гарантии». Бог, о котором Декарт думает как о *нелживом Боге*, это ни в коей мере не *Бог, не являющийся обманщиком*, но просто Бог, который не делает меня сверхестественно невнимательным, следовательно, не делает неизбежным в качестве единственного условия продвижения к истине одновременность очевидностей, которая может иметь место лишь в некоторых случаях<sup>48</sup>.

Бог Декарта, по мысли Бофре — это Бог, создавший мыслящего хорошо, без того, чтобы его способности были ограничены в поисках истины, именно полнота способностей и обсуждается Бофре, когда он трактует самостоятельность cogito как самодостаточность. Сверхестественная невнимательность, как ниже поясняет Бофре — это не фальсификация реальности, но безумие. «Драма» — пишет он — «с самого начала не в том, что в действительном созерцании очевидности мы могли бы оказаться в мире, где

<sup>48</sup> Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. Новоевропейская философия. СПб., «Владимир Даль», 2007. С. 53.



„то, что истинно для меня, ложно для демиурга“. Она лишь в том, что перед лицом очевидности мы все, вероятно, сверхестественно невнимательны. Но быть невнимательным, даже сверхестественно, — не значит стать одним из тех, чье восприятие в достаточной мере фальсифицировано, чтобы они „воображали, что являются кувшинами или имеют стеклянное тело“... Никакой злой гений, никакой Бог-обманщик не сделал бы меня помешанным, то есть не сделал бы меня одним из тех, для кого очевидность является подделкой, как для безумца, который рядом с Джокондой верит, что у него перед глазами борьба Иакова с Ангелом или *Счастливая семья* Греза. Если бы он это сделал, ситуация была бы безвыходной, а сами *Размышления* — безумием»<sup>49</sup>. По всей видимости, Бофре следует понимать в том смысле, что Декарт попросту «вытесняет» понятие безумие из своей доктрины, «я мыслю» будет в этом контексте означать «я здоров», а если Бог-обманщик не способен сделать меня помешанным, то естественный свет разума, *lumen naturale*, к которому апеллирует Декарт, следует понимать как природную или благоприобретенную способность, которую нельзя отнять, ибо я либо уже и есть сама эта способность и разрушение способности есть разрушение меня, либо я обладаю таким умением, которое не могу утратить, чем-то, что не подлежит забвению даже в сверхестественной невнимательности «перед лицом очевидности». Причем саму эту способность следует, видимо, понимать как исключительную, выбивающуюся из ряда всех прочих способностей, как *ingenius facultas* (что бы в данном случае ни понималось под рождением). Но является ли субстантивация *cogito*, которую созерцает Декарт, наблюдением способности, одной из способностей? Должны ли мы явное Декартово указание на то, что мышление есть конечная субстанция, понимать как признание некой способности, которой мы можем распорядиться и даже совершенствоваться, как умение кататься на роликах, плавать или завязывать шнурки? Другими словами, требуется ли свидетель моему мышлению или оно способно осуществляться в одиночестве, так сказать, при пустом зале, как, по предположению Гоббса, и должно будет осуществляться мышление, если мир вдруг исчезнет?

---

<sup>49</sup> Тем же, С. 52–53.

Очевидно, да, требуется, поскольку, во-первых, субстанция вещи мыслящей есть субстанция конечная, то есть, хотя и является образцом для всякого последующего размышления, зависит от Бога в своей претензии на постижение формальной реальности созерцаемого, во-вторых, реализация этой зависимости есть дополнение *cogito* до созерцания бесконечного бытия и, наконец, *cogito* вовсе не есть способность, а эффект, и сам Декарт явно указывает на это и своей конструкцией «мышления в разные моменты времени» и указанием на принцип *cogito* как на счастливую находку.

### *Cogito ut recordo*

Позиция *cogito* в конструкции с размытым статусом Бога есть позиция памяти: не столь важно, почему я помню, важно, что я помню, и этот факт — что я помню это, а не что-то иное, накладывает обязательства не только на меня, но и на обстоятельства, с которыми я встречаюсь, даже если я понимаю, что различие между фактичностью и реальностью может быть непреодолимым. Эта обязательность памятуемого более последовательна, нежели предположение о существовании вещи мыслящей. Но мы не предлагаем заменить одну конструкцию на другую, вместо *res cogitans* каждый раз подставляя *res recordans*: память не есть нечто автономное по отношению к вещам припоминаемым. Память и есть само указание, невыполнимое без «внешних» вещей. Они не являются внешними, память встречается с вещами в той мере, в какой они вовлечены в обстоятельство действенного указания на памятное. Память, о которой мы здесь говорим, порождена признанием того, что попытка показать автономию вещи мыслящей закончилась необходимостью говорить о вещах не как о предметах познания, но как о предметах, длящихся в том, что есть памятного в самом припоминании: о памятных вещах. Если мы всерьез принимаем попытку Декартом доказать бытие Бога и всерьез относимся к этой попытке как к неудачной, то к дистрибуции картезианства мы должны отнести не только упомянутых уже авторов «докантовского» периода, но и мыслителя, которого принято воспринимать как представителя неклассической философии, Анри Бергсона, трактат которого, «Материя и память», следует рассматривать не как психологиза-

цию<sup>50</sup> «классических» разработок, но как существенное развертывание аргументации, изложенной в *Meditationes*.

Замечание самого Декарта о памяти, которую следует усовершенствовать «сведением к причинам»<sup>51</sup> следует сопоставить с тем, что он говорит о памяти в конце четвертого размышления. Призывая себя не сетовать на Бога за то, что тот не запечатлел в его памяти правило, которого следует твердо придерживаться, «никогда не выносить суждения ни о какой вещи, коей я не понимаю ясно и отчетливо», Декарт этот, недостижимый, способ избежать ошибок, противопоставляет другому, в котором роль отсутствующей врожденной идеи «не спешить» выполняет память: «Да и помимо этого, хотя я и не могу избежать ошибок первым из указанных способов, зависящим от предельно ясного восприятия всего того, что подлежит обдумыванию, я тем не менее могу избежать их вторым способом, зависящим лишь от моей памяти (*recordo*), долженствующей удержать меня от суждений всякий раз, когда истина не ясна (*rei veritate non liquet*)»<sup>52</sup>.

Та — пусть и смутная — причина, к которой память отсылает каждый раз, когда действует, это и есть наиболее ясное и отчетливое восприятие, восприятие Бога. Память есть особенность, с которой мы имеем дело, когда знаем, что способны «промахнуться», вынести поспешное одобрение или отвергнуть, недостаточно взглядевшись в то, с чем имеем дело. Таким образом, всякий предмет знания, с каким бы мы ни столкнулись, есть памятная вещь, вещь, напоминающая об одном и том же: «не спеши» или, что то же самое: «Бог существует, и ты это уже знаешь и не можешь не помнить».

Памятное сущее описывается не только взаимными отсылками, но и способно принимать в круг памятного чужеродные элементы, яркое и броское только укрепляет память. Более того, чужеродное, чувственное укрепляет память о самом мышлении. Именно чужеродное порождает автономию мысли: ослабив позицию Бога, мы утратили полноценную автономию, но мы не утратили автономию указательную, такую, которая в развертывании беспредельного

---

<sup>50</sup> Ср.: Гайденок П. П. *Время. Длительность. Вечность*. М., 2007., с. 315.

<sup>51</sup> Декарт Р. *Частные мысли*. Ук. изд. С. 577.

<sup>52</sup> Декарт Р. *Размышления о первой философии*. Ук. изд. С. 50–51.

указывает каждому свои шагом на бесконечное. Припоминающий собственное начало нуждается в Боге, но это нужда особого рода, она дается не в недостатке, но в избытке автономии, в той автономии, которая размывает собственные очертания.

Перед Богом, о котором Декарт говорит как о ясной и отчетливой идее, причем о самой ясной и самой отчетливой, действительно, нельзя встать на колени, ему нельзя помолиться или заплакать перед ним. Он не открывается в опыте молитвенного предстояния, но он дан в другом опыте: опыте разглядывания берилла, сгибания соломинки, к этому Богу, в конце концов, можно ехать на велосипеде, правда, велосипед должен быть хорош, а ехать нужно достаточно быстро, чтобы успевать разглядывать простор протяженности, в котором всякое действие простирается показывает себя как превосходное в отношении всякой конечной конфигурации и как всеохватное. Новоевропейский мир, таким образом, не столько закрывает путь благочестию, сколько открывает возможность создания все новых игрушек созерцания, которые предназначаются уже не столько для «братии», сколько для всех памятливых существ.

Здесь мы должны заметить, как изменился в нашем предъявлении образ Декарта: привычно видеть в нем героя, того, кто все преодолел и оказался лучше всех<sup>53</sup> или же заложил твердую основу<sup>54</sup>. А мы описываем Декарта, как если бы он был неудачником — и это у него не получилось, и то непонятно... Но картина эта не печальна, а

<sup>53</sup> В качестве только иллюстрации этого обыкновения приведем цитату из книги Т. А. Дмитриева «Проблема методического сомнения в философии Декарта» М., ИФ РАН, 2007, с. 25–26, где автор обсуждает выигрышную позицию Декарта по сравнению с «пирронистами»: «Доведенное до логического предела радикальное сомнение преодолевает всеобъемлющий скепсис; тем самым пирронизм становится жертвой своего собственного оружия... Методическое сомнение приводит мыслящего субъекта, ему следующего, к выводу о несомненной достоверности своего собственного существования в качестве мыслящего существа».

<sup>54</sup> Приведем знаменитую Гегелевскую характеристику: «Философия, вступившая на свою собственную, своеобразную почву, всецело покидает в своем принципе философствующую теологию и оставляет ее в стороне, отводит ей место по ту сторону себя. Здесь, можно сказать, мы очутились у себя дома и можем воскликнуть, подобно мореходу, долго носившемуся по бурному морю, «суша, суша!» В самом деле, с Картезием истинно начинается образованность Нового времени, поистине начинается мышление, современная философская мысль...» (Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. СПб., 1994. С. 316).

радостна. Декарт по преимуществу средневековый мыслитель, и как такового неудача в описании первого начала его вовсе не портит, даже наоборот.

Подведем некоторые итоги. Различие бесконечного/безграничного, оставаясь плохо проясненным, оставляет решенность родства ничем не ограниченного простирания и первой причины в наследство Новому времени. Но если для Кузанца отличие бесконечного от безграничного задается невозможностью выполнения особых, «пограничных» актов в беспредельном, то Декарт производит это отличие иначе: сначала отыскивая непротяженное, только мыслимое, затем он указывает на данность протяженного (то есть беспредельного). Указание на отличие достигается не непосредственным актом, а всей конструкцией, как он и указывает в ответе Гоббсу: то, что я мыслящий, еще не делает меня непротяженным, поскольку еще не доказана истинность мыслящего, а последняя демонстрируется посредством доказательства Бога. Эта истинность носит характер континуальности, то есть последовательности, но не последовательности времени, а последовательности актов. Длительность, в отличие от континуальности времени, Декартом задается как держание нескольких вещей разом: пока я мыслю многое как одно, есть длительность, как только я утрачиваю возможность удерживать предметы, связывать их, я вынужден вспоминать образец-*cogito*. Действительно, если бы этого не было, мы бы не могли в непосредственном созерцании переходить от одного акта к другому, скажем, если не дано разом А и В, то не установить и импликации между этими элементами. Таким образом, даже если мы и лишены непосредственного схватывания тождества, все же длительность нам позволяет указывать на связность вещей. Эта связность нуждается в тождестве, сущность которого — бесконечность, хотя, как мы видели, дана она не столько в созерцании, сколько в указательной силе памяти.

#### *Длительность и conservatum*

Конструкция науки без Бога позволила нам продемонстрировать, что есть *cogito* по отношению к своим атрибутам (как конечным, вроде памяти, так и бесконечным, какова воля); благодаря какому пониманию идеи длительности сбывается претензия Декарта на распределенный характер новой науки. Ослабление одного

элемента увеличивает нагрузку на остальные. Однако ослабление божественной позиции, как мы видели, устраняет божественную поддержку от момента к моменту. Такая поддержка и есть не что иное как длительность. Потому нам необходимо внимательнее присмотреться к этому понятию, дабы раскрыть и отношение мышления к длительности и отношение памяти (первого претендента на роль Бога в держании длительности) к мышлению.

Если мы принимаем утверждение Декарта о том, что Бог поддерживает нас от момента к моменту (а такое удержание и есть произведение понятия длительности), то необходимо получить ответы на следующие вопросы: 1) на кого именно направлена поддержка Бога: на вещь мыслящую или на «полную» субстанцию, то есть на композит мышления и тела; 2) если поддержка все же направлена на бытие вещи мыслящей, то последняя не может быть описана в терминах времени, поскольку время есть мера движения, а мышление недвижно, поскольку не состоит из частей; 3) если удержание в бытии описывается в терминах силы, усилия, то с чем бы его можно было бы сопоставить?

Ответ на первый вопрос нам подскажет то соображение, что, поскольку божественная поддержка никак не ощущается и не зависит ни от одного из предполагаемых субъектов, то и направлена она на нас не поскольку мы субстанции, а поскольку мы есть не сознающие, а всего лишь сохраняемые, *conservatum*. Вторая проблема, очевидно, разрешается тем, что моменты мы должны интерпретировать не как моменты времени, а как моменты длительности, но момент длительности есть творение мирового порядка, усилие удержания в бытии. Следовательно, решение второго вопроса целиком зависит от решения третьего. Для того, чтобы на него ответить, нами будет задействована картезианская конструкция «только мыслимое различие», которая указывает на возможность восприятия ничтожных по своему онтологическому статусу предметов. Эта-то «нулевая степень предметности» и помогает произвести сопоставление с усилием удержания в бытии. Феномен, который обнаруживается в результате такого анализа, а именно, возможность удерживать внимание на вещах заведомо ложных, не существующих, но при этом удерживать их различие, играет, как мы надеемся показать, существенную роль в структуре длительности. Далее мы попытаемся раскрыть контекст, в котором память зани-

мает особое положение: она есть свидетель не только ошибок, которые могут быть допущены по причине рассогласованности воли и мышления, но и ничтожного бытия, каковы заведомо несуществующие предметы.

В «Первоначалах философии» демонстрируется необходимость поддержки бытия от момента к моменту, причем саму эту необходимость Декарт предлагает понимать как еще одно доказательство бытия Бога:

«21. Для доказательства существования Бога довольно одной только продолжительности нашей жизни. Ничто не может затемнить очевидности этого доказательства, если только мы примем во внимание природу времени, или продолжительность жизни вещей: ведь природа эта такова, что ее части не находятся между собой в отношении взаимной зависимости и никогда не существуют одновременно; притом же из того, что мы сейчас существуем, вовсе не следует, что мы будем существовать в следующий момент, если только какая-то причина, а именно та, что первоначально нас создала, не воспроизведет нас как бы заново, или, иначе говоря, если она нас не сохранит. Ведь мы хорошо понимаем, что в нас самих не заключена никакая сила, коя бы нас сохраняла; тот же, кто обладает силой сохранять нас — существа, отличные от него, тем более способен сохранять самого себя или, вернее, он не нуждается в том, чтобы кто бы то ни было его сохранял, а значит, он — Бог»<sup>55</sup>.

Чтобы понять этот параграф, нам все же необходимо разобраться с тем, что Декарт называет «мы»: либо он имеет ввиду нас-людей, со всеми нашими предрассудками, страстями, глупостями, рождением и смертью, либо же под «мы» он имеет ввиду всякого, кто способен осознанно произнести формулу «*ego cogito ergo sum*», причем во втором случае множественное число этого «мы» оказывается под вопросом: отличие между одним *ego* и другим в указанной формуле только номинальное и, соответственно, временноe определение оказывается избыточным по отношению к так понятому *ego*. С одной стороны, указание на время жизни должно наводить нас на мысль, что речь идет о «нас» в первом смысле, с другой, поскольку Декарт рассуждает не о людях, а о конечной субстанции, вещи мыслящей, речь идет именно о мышлении, о мышлении как субстанции, непосредственно не постигаемой, но дающей обр<sup>ез</sup>ц<sup>у</sup> всякому рассуждению, претендующему на истинность.

<sup>55</sup> Декарт Р. Первоначала философии. Ук. изд., с. 322.

Здесь мы сталкиваемся с трудностью, которая обсуждается в статье А. И. Юрченко<sup>56</sup>. Традиционно у Декарта насчитывают три субстанции: две конечных, мыслящую и протяженную, и субстанцию в собственном смысле слова, т. е. Бога. Причем «имя „субстанция“ неоднозначно соответствует Богу и его творениям, как на это обычно и указывается в школах; иначе говоря, ни одно из значений этого имени не может отчетливо постигаться как общее для Бога и для его творений»<sup>57</sup>. Андрей Иванович указывает, что такое понимание является ошибочным и Декарт рассуждает о множестве субстанций, как мыслящих, так и протяженных, хотя иногда и говорит о субстанции мыслящей в единственном числе, имея ввиду либо себя, так-то рассуждающего, либо род мыслящих субстанций в его отличии от рода субстанций протяженных. Отечественный автор называет такую позицию плюралистическим дуализмом и предлагает трактовать картезианскую мыслящую субстанцию по аналогии с томистским *compositum humanum*: ни духовная, ни телесная составляющие не являются полными субстанциями, тогда как полная субстанция человеческого существа есть состав<sup>58</sup>. Но такая трактовка, хотя и не противоречит текстам картезианского корпуса, не поможет нам истолковать процитированный выше фрагмент из «Первоначал философии», ведь о составе Картезий как раз ничего не говорит, если уж и есть какая-то завершенность конечного существа, то обнаруживается она только в мышлении, поскольку оно мышление, нашедшее собственную зависимость от Бога, а не поскольку оно есть состав. К картезианскому понятию единичной мыслящей субстанции не применимо и традиционное определение *animal rationale*: связь души с телом устанавливается не потому, что тело есть животное, а потому, что тело есть протяженное: мыслящая субстанция в ее сопряженности с телом (с телом определенным, а не со всеми вообще телами) настолько же животное, насколько оно камень, и даже камень, растертый в пыль, или же — воздух из кувшина. Подстановка *extensio* в форму-

---

<sup>56</sup> Юрченко А. И. К проблеме понятия «субстанция» в философии Декарта // Историко-философский ежегодник '90. М., «Наука», 1991. С. 39–58.

<sup>57</sup> Декарт Р. Первоначала философии. Ук. изд., с. 334.

<sup>58</sup> Юрченко А. И. К проблеме понятия «субстанция» в философии Декарта // Историко-философский ежегодник '90. М., «Наука», 1991. С. 39–58.



лу *animal rationale* тоже окажется неполноценной, поскольку единичность мыслящей субстанции задается через мышление, а не через протяженность, «ум познать проще, чем тело». Остается последний вариант формулы: ум протяженный, но такое словосочетание представляется и вовсе абсурдным.

Кого же сохраняет Бог? В божественной поддержке нуждаются не только конечные субстанции, но и, к примеру, треугольники и их свойства, коль скоро они остаются неизменными, если «острие мысли» от них отвлекается. Сохраняет ли он только конечную мыслящую субстанцию, или же и то, что мы осознаем как связь души и тела? Казалось бы, все сомнения у нас должны исчезнуть, если мы обратимся к аналогичному месту из «Медитаций»: «Теперь я должен задать самому себе вопрос, обладаю ли я той силой, которая помогла бы мне продолжать существовать и несколько дольше таким, каков я есть в настоящий момент? Ведь поскольку я не что иное, как вещь мыслящая, или, по крайней мере, поскольку *я веду сейчас речь лишь о той моей части (mei parte), которая является мыслящей вещью*, если бы подобная сила у меня имелась, я, вне всякого сомнения, о ней бы ведал»<sup>59</sup> (курсив наш — Е. М.). Но, во-первых, вполне может быть, что Декарт в «Медитациях» рассуждает об одном «мы», а в «Первоначалах философии», которые написаны позже и являются, по замыслу самого Декарта, более полной работой, речь идет о другом, и, во-вторых, оба «мы» нуждаются в божественной поддержке, если только установлено, что оба они существуют. В-третьих, и это ключевое соображение, которое и создает проблему истолкования картезианского понятия длительности, бытие вещи мыслящей бессмысленно описывать в терминах времени. Время есть число движения и Декарт вполне согласен с этой аристотелевской формулировкой, но движения в том, что есть мыслящая вещь, невозможно наблюдать, ведь двигается протяженное, а мышление не имеет с протяженностью ни одного общего определения.

Отвлечемся здесь и присмотримся к блестящему и ревностному критику Декарта, Джону Локку. Он в своей знаменитой 27-ой главе, «О тождестве и различии», которая была добавлена автором во второе издание «Опытов», по всей видимости, задается сходным

---

<sup>59</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии. Ук. изд., с. 41.

вопросом: что (или кто) длится? На что нам указывать, если мы жееаем указать на нас самих, как на то же самое? На порядок мыслящей субстанции, порядок «личности» или порядок телесных модулов? Здесь Локк приводит свой аргумент от попугая: если и попугай способен говорить не только человеческим, но и осмысленным голосом, во всяком случае, внятно отвечать на поставленные вопросы и даже, по свидетельству принца, со слов которого Локк рассказывает историю о беседе с птицей, знает разницу между добрым и дурным (попугай приглядывает за курами и говорит, что делает это хорошо, «*bien faite*») <sup>60</sup>, то мы не вправе отказать этому существу в причислении к разумным животным, но все же будем отличать попугая от людей, «ибо я предполагаю, что, по мнению большинства людей, *идею человека* составляет не одна идея мыслящего или разумного существа, но и связанная с ней идея тела определенной формы» <sup>61</sup>. И далее Локк предлагает отличать идею человека от идеи личности, под человеком разумя как раз состав души и тела, а под личностью — «разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлексию и может рассматривать себя как себя (*itself as itself*) <sup>62</sup>», как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах» <sup>63</sup>. Тождество Локк мыслит из различий, которые уже «даны»: различия времени и места. Английский автор не обсуждает ни того, что есть место, ни того, как появляется различие времен, как если бы различие времени действительно было чем-то самопонятным, а различие *во* времени и различие времён — лишь разные грамматические формы указания на одно. Тождество же личности у Локка, как убедительно показывает анализ Рикёра, сводится к памяти: «Что касается нашей темы, дело выглядит так: сознание и память — это одно и то же безотносительно к субстанциальной опоре. Короче говоря, если речь идет о личностном тождестве, *sameness* равносильно памяти» <sup>64</sup>. Действительно, длитель-

<sup>60</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч. в 3-х тт. Т. 1. М., «Мысль», 1985. С. 386.

<sup>61</sup> Там же. С. 387.

<sup>62</sup> Текст оригинала цитируется по изданию: *Locke J. An Essay concerning human understanding*. Pennsylvania State University, Electronic Classics Series, 1999. (На 29.03.2011 доступно по адресу: <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/locke.htm>). P. 318.

<sup>63</sup> Там же.

ность создает (makes) тождество<sup>65</sup>, а то в свою очередь конституируется признанием, то есть памятью о том, с кем именно происходило ддящееся. Таким образом, у Локка память оказывается признанием, не основанном ни на чем, кроме некоего опыта, о котором мы немного можем сказать, разве что каким-то образом различить между опытом внешним и внутренним. Если мы индивидуализируем мышление, назовем его «сознанием» и будем отличать личность от человека и от субстанции, это заставит нас признать, что тождество личности есть ее память. Однако, что есть память, мы из этого порядка именованья не узнаём, тогда как наша задача — разобраться в том, что именно называется памятью в структуре рациональной метафизики.

У Локка мы впервые встречаемся с тем, что в наше время приобрело черты просто одержимостью памятью. Сам же Локк и указывает на природу этой одержимости: память конституирована как идентичность (identity), но тождество вне указательной силы, то есть вне указания на причину самого тождества есть лишь претензия на приваацию. Потому столь болезненно сегодня всякое указание на деприваацию: права разного рода меньшинств, того, что и может быть как незаметное, несамостоятельное, оказываются болезненной темой. Локк же подсказывает и тему для обсуждения депривации того, до прав чего наши дни еще не добрались, Локк пишет: «Он (пьяница, признаваемый виновным — Е. М.) является одной и то й же личностью ровно столько же, сколько человек, который во время сна ходит и делает что-то еще, есть то же самое лицо и отвечает за всякое совершенное во сне зло»<sup>66</sup>. Поскольку единственное основание для приваации — это признание в правах, то есть ответственность, то, выходит, покуда мы не наказываем людей за видимое ими во сне (а христианские практики «себя» показывают, что такая вина возможна), то мы ущемляем в правах себя-сновидящих. И если мы признаем права за теми, кто имеет ответственность, но по каким-то причинам не способен нести ее полно-

<sup>64</sup> Рикёр П. Память, история, забвение. М., «Издательство гуманитарной литературы», 2004. С. 148.

<sup>65</sup> Именно длительность, русский перевод онтологизирует Локка, в начале 29-го параграфа главы ни слова о существовании: «Continuance of that which we have made to be our complex idea of man makes the same man».

<sup>66</sup> Локк Дж. Ук. соч., ук. изд. С. 397.

правным образом (дети, национальные и расовые меньшинства и т. д.), к их числу мы должны причислить и сновидящих, коль скоро они способны испытывать и страх и вину. Бодрствующие и трезвые несут ответственность за пьяных и прислушиваются к тому, что происходило со спящими, и если мы признаем право пить, наказывая трезвых, то почему отказываем в праве видеть сны, не наказывая бодрствующих? Эти вопросы могут и перестать быть смешными, если мы вспомним, сколь разветвлены и богато оснащены сегодняшние технологии памяти: техники признания, ответственности, вины, вменения и почтения.

Возвращаясь к Декарту, мы должны отметить: смысл рассматриваемого фрагмента состоит не в том, чтобы разобраться, на кого направлена поддержка, а единственно в том, чтобы указать на Бога, как на скрепу мышления о вещах, ведь *только мыслимое* не есть указание на бытие вещи. Декарт наследует схоластической традиции, разводя реальный, модальный и только мысленный способы различения<sup>67</sup>. Различие реальное есть различие между вещами (*res*), то есть субстанциями, модальное различие — различие между субстанцией и ее модусами (например, между мышлением и памятью) и различие только мыслимое — это рассмотрение модусов или атрибутов так, как если бы они были субстанциями, отличие заведомо ложное и все же мыслимое. *Декарт процитированного фрагмента занимается собственно тем, чем и должна заниматься философия как наука о наилучшем: указывает на то совершенное существо, без которого ум есть только мыслимое.* Но, как и в случае с доказательством божественной экзистенции, приводимой в третьем размышлении, это доказательство выстроено недостаточно отчетливо, и само по себе не является ясным.

Только мыслимое — это мышление, лишенное формальной реальности своего предмета. В мышлении содержится нередуцируемый остаток, бытие, подобно тому, как из воска нельзя изъять протяженность. Я мыслю, я есть: это не тавтология, но такое определение мышления, в котором определяющее превосходит определяемое. Объективные реальности субъекта и предиката в формуле *cogito sum* совпадают, но не совпадают реальности формальные, ведь тот, кто мыслит, не составляет «что» всякого мыслимого суще-

---

<sup>67</sup> Декарт Р. Первоначала философии. Ук. изд. С. 338–340.

го. «Мыслю» здесь и есть само указание, потому, когда мы говорим об указательной силе картезианской доктрины, мы говорим о том же, о чем Декарт говорит с самого начала: мышление есть указание, о мышлении можно говорить как о субстанции лишь с оговоркой, что эта субстанция конечная. Повторимся, дело не обстоит таким образом, что Декарт сначала отыскивает самостоятельность ума, а уж затем доказывает бытие Бога, после чего выясняется зависимость конечной субстанции от субстанции как таковой. Мыслю— есть указывает на то, субъектом чего является всякое бытие. Само собой разумеется, что «я существую» есть вывод из силлогизма<sup>68</sup>, но первая его посылка, «всё мыслящее существует» (за этим многообразием должно еще обнаружить единство) не обладает такой очевидностью, какая есть в выводе. Здесь термин очевидность, по всей видимости, употребляется в двух разных смыслах: во-первых, это очевидность указательной силы всей конструкции и во-вторых, это очевидность как ясная и отчетливая идея. Декарт в последующем размышлении обращает наше внимание на второй смысл, но при этом в каждом шаге развертывания доктрины первый смысл этой очевидности воспроизводится и от него и ставятся вопросы о доказательстве бытия бога, о сохранении «в» бытии, об источнике заблуждений и т. д.

Еще раз присмотримся к картезианскому принципу «мыслю, следовательно существую». Это «мыслю» можно понять в двух значениях: 1. Есть тот, кого обманывает предполагаемый *malus genius*. Тогда бытие мыслящего является и гипотетическим, и зависит от действий злокозненного гения. 2. То значение, на котором и настаивает Декарт: есть тот, кто мыслит, куда есть мысль. Но мысль еще не есть мыслящий (и мы видели, что бытие мыслящего вовсе не так очевидно, как бытие мысли), и возражение Гоббса остается справедливым: «я гуляю, следовательно, я есть гуляющий» столь же справедливо, что и *cogito sum*, вернее, опирается на ту же посылку: «всякий, кто мыслит, существует». Декарт в «Возражениях» спорит с Гоббсом, но в указанном месте из «Беседы с Бурманом» соглашается:

Перед выводом: «Я мыслю, следовательно, я существую» можно подразумевать большую посылку: «Всякий, кто мыслит, существует», по-

<sup>68</sup> Декарт Р. Беседа с Бурманом. Ук. изд., т. II. С. 448.

скольку она и на самом деле предшествует моему заключению и последнее на нее опирается.

Далее Декарт трактует различие общей и частной посылок как вовлекающих наше внимание и указывает, что на опыте, то есть в осмыслении «мыслью-есмь» мое внимание более сконцентрировано, чем в осмыслении более общей посылки. Но внимание, концентрация — это настолько же элементы интеллекта, насколько и памяти. Потому мы не будем противоречить тексту Декарта, если скажем, что частная посылка отличается от общей тем, что позволяет нам лучше помнить о самом мыслящем. Не сам принцип есть указание на память, но предпочтение частного общему есть такое указание.

О предпочтении как форме мышления и памяти мы будем говорить в главе о Лейбнице. Сейчас же вернемся к вопросу о «только мыслимом»: то, что мы можем мыслить и всего лишь мыслимое, еще не сообщает нам о том, кто есть мы, мыслящие, поддержанием которых в бытии занят Бог. Если нам не удастся ответить прямо на вопрос, кого сохраняет Бог, возможно, мы лучше это поймем, если усвоим, что значит «сохранять»? Почему поддержание бытия вещей описывается в терминах силы, усилия (*vis*), как если бы *быть и в самом деле было трудно?*

Декарт говорит: от одного момента к другому. Если мы понимаем, что под «моментом» невозможно разуместь момент времени, то каков этот момент? Для вещей протяженных этот момент есть граница взаимодействия и может быть описан в терминах времени, при том только условии, что мы будем помнить, что точка отсчета движущихся вещей устанавливается произвольно, ведь в самих вещах нет покоя, в безграничной вселенной нет центра. Для того, чтобы измерять, необходимо привести точку отсчета извне, или, точнее, ни из одного из трех измерений: «Точно так же, когда я воспринимаю свое нынешнее бытие и вспоминаю, что существовал какое-то время и прежде, когда у меня есть различные мысли, количество которых я осознаю (*cogitationes quarum numerum intelligo*), я получаю идею длительности и числа, которую впоследствии могу применить к каким-то другим вещам. Все же прочее, из чего составляются идеи телесных вещей, а именно протяженность, очертания, положение и движение, поскольку я — вещь мысля-

щая, формально во мне не содержится; так как это лишь некие модусы субстанции, я же — субстанция как таковая, все это содержится во мне, как я думаю, лишь по преимуществу (*eminenter*)»<sup>69</sup>. Это можно понять так, что протяженность или, как будет говорить Кант, игнорируя различие протяженности и пространства, форма внешнего чувства, производна от последовательности в отношении «прежде» и «теперь». Но последнее различие дано в памяти, а не в мышлении, вещь мыслящая, повторимся, не дана как событие *во* времени, именно поэтому процедура ее обнаружения и может выступать образом всякого размышления, претендующего на истинность. По всей видимости, это «*numerus intelligo*» нужно понимать не в терминах времени, а в терминах длительности, но что есть нумерическая определенность длительности?

Подобно тому, как мерой памяти для Гоббса служит страх, так для Декарта, вспоминающего о собственных мыслях, мерой того, что воспоминание состоялось, служит «понимаемое число (*numerus*) мыслей», причем число это может быть как конечным, так и бесконечным. Бесконечным, то есть выходить за пределы конечного счета, и, следовательно, требовать особого понимания, оно будет не тогда, когда мышление является ясным и отчетливым, а когда Бог не является обманщиком: сколько бы мы ни прибавляли одну идею к другой, мы не получим понятия вещи. Для перехода от идеи к вещи (или от вещи к идее) требуется порядок, мышлением обнаруживаемый, но не мышлением устанавливаемый. Однако для установления длительности и числа бесконечный порядок не необходим, здесь я вполне могу обходиться финитным счислением, поскольку ни число, ни длительность не являются вещами, даже если никакой длительности нет и нет никаких чисел, это не мешает нам понимать числовые законы и наблюдать различия в длительности и между длительностями. Между последними мы наблюдаем различие, когда переходим от одного к другому: сначала мы наблюдали одно, например, слушали шум тополей за окном, и в этом действии был особый порядок идей, а потом отвлеклись, вернее, были вовлечены в иной. Связаны ли между собой эти порядки и если связаны, то как именно, Декарт не выясняет, да это кажется и неважным, поскольку различие длительностей может быть преодолено

---

<sup>69</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии. Ук. изд. С. 38.

возвращением к пониманию того, с кем это происходило. Для нас здесь важно установить само различие: один порядок — это порядок вовлеченности, его мы вслед за Декартом должны называть длительностью, а другой — это порядок переключения, порядок времени, когда есть одно, а затем — другое. Здесь уже нет длительности, время непосредственно не дано никому, оно есть метафора смерти наблюдателя (то есть заведомо ложного факта) и дано только в памяти, но не в непосредственном созерцании. Потому вопрос: «Сколько долго я мыслю?» не имеет корректного ответа, Декарт в такт и отвечает: «столько, сколько мыслю». Ведь ко времени имеет отношение память, «низшее» по сравнению с мышлением качество. Мышление, *cogito* вовлечено в длительность, время же есть только аналогия длительности. Во времени все дискретно: и мыслящая вещь и протяженная. То, что Декарт говорит о мышлении, сохраняемом Богом, он говорит и о теле: «... части времени не зависят одна от другой, а посему из того, что *тело* предполагается в настоящее время существующим самостоятельно, т. е. без всякой причины, не следует, что оно будет существовать и в дальнейшем — разве только в нем заключена какая-то сила, которая как бы непрерывно его воспроизводит»<sup>70</sup>. В обоих фрагментах речь идет об автономии, причем Декарт стремится подчеркнуть отрицательный ее смысл: и мыслящий, и тело только по видимости наделены некой автономией, она не есть причинение, во всяком случае, самопричинение во времени, от одного момента к другому. Но если время не существует само по себе, а есть только аналогия длительности, не запутывает ли нас здесь Декарт, доказывая отсутствие автономии из несуществующего?

Длительность в вещах есть особенность вещей, но сама не есть вещь, время же — лишь контингентное сопоставление различных длительностей: «Так, когда мы отличаем время от длительности, взятой в общем смысле этого слова, и называем его числом движения, это лишь модус мышления; ведь мы никоим образом не разумеем в движении иную длительность, нежели в неподвижных вещах, как это очевидно из следующего: если перед нами два тела, из которых одно в течение часа движется медленно, а другое — быстро, мы насчитываем для одного из них не больше времени, чем для другого, хотя движение в этом последнем значительно интенсивнее. Однако для измерения длительности любой вещи мы сопос-



твляем данную длительность с длительностью максимально интенсивных и равномерных движений вещей, из которой складываются годы и дни; вот эту-то длительность мы и именуем временем. А посему такое понимание не добавляет к длительности, взятой в общем ее смысле, ничего, кроме модуса мышления»<sup>71</sup>. Можем ли прочесть этот фрагмент так, что не Бог удерживает вещи в их бытии, но в нас самих, в конечных мыслящих субстанциях, есть такая длительность, в качестве ли врожденной идеи, или плохо заметной, но все же реализуемой способности,— длительность, которая не схватывается в терминах времени, но постигается все же, когда речь идет о конечном как о только конечном? Мы могли бы ответить утвердительно, если бы смогли продемонстрировать, что о вещах самих по себе можем мыслить как о длящихся, но не как о принадлежащих времени.

Что касается мышления о вещах, то, как мы уже указывали, сами по себе ясность и отчетливость идеи не являются достаточным условием указания на бытие вещи, ведь треугольники интеллигибельны, даже если и не существуют. Да и в определении ясности у Декарта содержится круг: ясно — это когда нечто очевидно, сама же очевидность есть ясность и отчетливость, за это и упрекает его Лейбницу, предлагая собственную феноменологию ясности. Но платой за эту феноменологию оказывается доступ к реальности: заключая в скобки реальность воспринимаемого, мы утрачиваем указательную силу доктрины и ее центральной точки — восприятия, не вглядываясь в нее, а полагаясь на предустановленную гармонию. Понятие субстанции в философии Нового времени — это тоска по целостности, но если в картезианской философии первое различие помещается в разрыв между субстанцией конечной и субстанцией в собственном смысле слова, между восприятием ясным-и-отчетливым и правдивостью Бога, то для Лейбница это различие есть стимул для построения универсального языка, *lingua Adamica*. Когда указательная сила доктрины утрачена, тогда предметом размышления оказывается язык, вернее, та среда, в которой мы себя застаем, описывая собственную последовательность совершённых актов ума. Это *media* у Декарта носит название припоминания (*recordo*), модуса конечной субстанции, у Лейбница же

---

<sup>71</sup> Декарт Р. Первоначала философии. Ук. изд. С. 336.

память (*memoria*) — это прежде всего проект описания и именуется *lingua*, но в обоих случаях речь идет об описании среды, незаметной, но действующей, причем оба они предполагают, что и язык и память могут быть усовершенствованы.

Коль скоро нам известно, что память всей предшествующей традицией мыслилась как нечто, что связано с локальным, а для Декарта она занимает плохо определенное положение, поскольку, с одной стороны, она есть модус мышления, с другой — как и к воображению, к ней примешано нечто телесное, то как нам понимать локальность припоминания (*recordo*) и существует ли таковая? Ведь место — только иллюзия в мире протяженных вещей, одно место отличается от другого лишь по порядку расположения, а не по абсолютному качеству, и этот порядок может быть изменен, более того, возможность преобразования порядка мест и есть необходимое условие понимания *res cogitans*: если мы в какой-то телесной вещи столкнемся с таким свойством, которое невозможно изменить, преобразовав порядок протяженных элементов, значит, мы неверно задали понятие этой вещи. Да и о памяти Декарт говорит, что ее следует совершенствовать, совершенствуя упорядоченность памятных мест.

Однако памятное место, как мы знаем, памятно не потому, что протяженно, протяженность для памятного выполняет функцию длительности памяти, она есть то, что мы называли машиной памяти (с. 11), но протяженность не может подменить собою собственно память. Памятное место следует, по всей видимости, толковать как «третью вещь», по выражению М. К. Мамардашвили, вещь, *которой* мы не только помним, но и понимаем. Так, соответствие событиям телесного мира нам дано окказионально (вот — падение уровня сахара в крови, а вот — чувство голода, в голоде, поскольку он есть осознание голода, нет ничего протяженного, а в уровне сахара — ничего от мыслящего), и должны быть даны какие-то вещи, которые являются свидетелями происшествий «по ту сторону»: Бог не может быть таким свидетелем, вернее, мы не в силах его призывать в свидетели, но таким свидетелем, хотя и свидетелем заведомо неточным, могут быть вещи-составы, типа воображения, памяти, надежды, предвидения: те, что имеют дело не с тождеством, или же с тем, что нужно мыслить как тождество (*cogito-sum*), но с различием, с

рас-стоянием: прошлое-нынешнее, мыслящее-протяженное, дальнее-близкое. Ими-то мы и понимаем, оперируя, это вещи принципа понятие-сделанное, *verum-factum*: для того, чтобы поднять руку, не требуется дополнительного понимания, поднять и значит понять. Декарт, как и Лейбниц, повторимся, об этих вещах говорит как о таких, которые можно усовершенствовать, как-то преобразовать, уразумев. Следовательно, рефлексия не остается чем-то, что самих этих вещей не касается, рефлексия не только показывает нечто, но и изменяет показанное. Эта артикуляция понятного-понимающего не носит такого характера очевидности, какое дано в структуре *cogito*, такая артикуляция — это телесный жест, жест-микстура: будучи составным по природе, подобно мифу, он обладает и терапевтическим эффектом, обращая нас к нашей аффективности, разворачивает, поскольку берет начало не в нас, а в том, чем мы можем понимать, к целому мира, к тому, что в нем выпало быть, как говорит Лейбниц (и как вторит ему Витгенштейн)<sup>72</sup>.

Напрямую глядя, нам не разглядеть этих микстур, нам нечем на них смотреть, кроме автоматичных, то есть окказиональных глаз, и здесь важно удерживать различие способов очевидности: очевидно, что я могу поднять руку, очевидно, что мысля, существую, очевидно, что есть идея бесконечного совершенства: это всё (три, но их больше, и неизвестно, насколько) разные очевидности, шаг Декарта как раз в этом и состоит: невозможно, чтобы очевидности не сходились, ибо уже есть порядок, который мы можем открывать, описывать и помнить, а поскольку порядок есть (то есть мир сотворен и длится каждый момент тем же усилием), постольку обнаруживаются, и могут быть артикулированы, свидетельства соответствия.

Память требует активности воображения или мышления, память требует активности — это древнее требование искусной памяти. Мы помним, когда действуем, поскольку память сама есть действие. Это действие, не свободное от телесного, пассивного, смутного, но благодаря этому-то действию и помним: если бы так

---

<sup>72</sup> См. описание этих микстур как того, что «на самом деле»: *Погоняйло А. Г.* О Николае Кузанском: взгляд, нечто, ничто // *Coincidentia oppositorum*: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб., «Алетейя», 2010. С. 115.

не действовали, то не могли бы ни помнить, ни измерять, ни поднимать рук. Обращение с *numerus intelligo*, понимаемым числом мыслей (и здесь неважно, что это *всего лишь* идеи, ведь здесь мы имеем с ними дело как самим различным так, как с первым<sup>73</sup>) и нужно понимать как хорошо сделанное (*factum*), мы способны соотносить одну мысль с другой, производить (*facio*) различие, даже если не усматриваем ясно и отчетливо, в виду чего соотносим одну идею с другой. Мы способны сравнивать идеи сами по себе и отличать одну идею от другой по степени ясности, отчетливости, сложности... даже если это различие «только мыслимое»<sup>74</sup>.

В такого рода сопоставлении важно только что раньше, а что потом, важна топика размышления, которая и будет сохранять возможность приведения к ясности и отчетливости (Декарт говорит: ум легче познать, чем тело. Потому что сначала ум, а потом уж тело). Эта топика условна, поскольку не имеет законосообразного характера<sup>75</sup>, в отличие от Аристотелевской, но, все же эксплицирует степени интенсивности: ближайшее есть наиболее отчетливое и в сопоставлении с первым, с указанием на совершенное существо, обладает большей интенсивностью, чем отдаленное. Отдаленное в порядке рассуждения менее интенсивно, поскольку прийти к нему нужно путем вывода. Наименее интенсивно смутное, то, что Декарт соглашается заведомо принимать за ложное. Называемое Декартом окказиональным Лейбниц будет принимать за контин-

<sup>73</sup> Лейбниц в работе «О способе отличения явлений реальных от воображаемых» (Т. III. С. 110) указывает, что первых истин факта (а то, что мысль-есмь есть истина факта, доказывается тем, что могло бы быть и иначе, ведь мысль, не сохраняя себя в бытии, не производу усилия бытия) две: мысль и мысль разное (*varia*). И какая раньше — вопрос, существенный для Декарта, но не для Лейбница, ведь для Лейбница бытие носит индивидуальный характер и указание на индивидуально сущее не может быть продемонстрировано в *cogito-sum*, но только в полном понятии индивидуально сущего.

<sup>74</sup> Здесь есть аналогия с этикой Декарта, насколько в картезианстве вообще можно отыскать этику: вести себя можно ведь как угодно, и, попутешествовав, открываешь, что у разных народов так и есть: благоразумие северян — невидаль южан, потому предпочтение есть благоразумия *места*, в котором живешь, в Тулу можно со своим самоваром, но лучше без него. Этика Декарта, как и этика Аристотеля — это этика топоса.

<sup>75</sup> Декарт сам характеризует порядок изложения, принятый в «Размышлениях», как случайно сложившийся, могло бы быть и иначе.

гентное (то есть такое случайное, в котором все же может наблюдаться порядок и закономерность), и потому способ выражения ближайшего для Лейбница — тело, которое есть не что иное, как порядок: благодаря телу одно ближе, чем другое. Но об этом мы будем говорить в следующей главе.

Итак, понимаемое число, в его отличии от *cogito sum*, поскольку в этом отличии нам дана множественность идей, мы должны интерпретировать как напряжение, *intensio*<sup>76</sup>, в отличие от *extensio*. Высшая интенсивность мышления — ясная и отчетливая идея, но не себя, мыслящего, а Бога, ибо «во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного»<sup>77</sup>. Различие в интенсивностях, то есть сила, которая может себя проявить только если есть другая или, по крайней мере, повторенная сила, есть длительность, *duratio*, которая по отношению к конечным вещам есть сохранение, *conservatio*. Длительность (и число) постигается не в последовательности моментов, а в сравнении, таком сравнении, при котором само равенство, то есть тождество, дается как начало, а не как результат сравнения и потому не может быть продемонстрировано дополнительным образом, хотя Декарт и не оставляет попыток показать, что не он сам является формальной и эминентной реальностью идеи тождественного.

Разницу между длительностью и временем можно описать следующим образом: если время — это число движения, собственно, характеристика протяженной вещи, т. е., вещи заведомо несамостоятельной, эминентная причина которой находится в вещи мыслящей, то длительность — это осмысленное пребывание, собственно, порядок, в котором проявляется интенсивность умозрения. Время не может быть более или менее интенсивным, тогда как длительность все же предполагает степени приближения или отдаления от образца-*cogito*. Самым же трудным в вопросе о длительности оказывается ответ на вопрос, а что же длится? Когда Декарт утверждает, что мыслит он от момента к моменту, из этого вовсе не следует, что мы должны сразу же и переспросить Декарта об определенности этого самого «я»: ведь эта определенность есть определенность врожденных идей, определенность сопоставленности мыслящего и

<sup>76</sup> Лейбниц будет обозначать это напряжение как *conatus*.

<sup>77</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии. Ук. изд., с. 38.

протяженного, определенность процедур эnumerации и т. д. Другими словами, идентификация субъекта проходит не по линии памяти как способности вспомнить обстоятельства и положение свидетеля в этих обстоятельствах, а иначе: тогда, когда я выполняю некие правила, которые просты, но выполнять которые сложно, потому что слишком много обстоятельств, в которых я затребован как раз не как мыслящий, а как попросту гуляющий, смеющийся, вздыхающий, поспешно отвечающий и т. д. — вот тогда, возможно, хотя и не обязательно, ведь нет уверенности в том, что я выполнил эти правила хорошо, есть то, что мы должны называть *cogito*. Мыслящий вовсе не означает целиком и полностью самостоятельный, автономный, ни от чего не зависимый, напротив, мыслящий, длящийся — тот, кто попадает в собственное место высказывания о длящемся, в некий топос, в котором, не требуется спрашивать, в правильном ли порядке ставишь слова, когда высказываешься о том-то и о том-то — ты сам знаешь лучше. Этот топос — место открытости, место, в котором появляется необходимость: необходимо делать так, а не иначе: не автоматичность, не само собою разумеющееся, а то место, в котором, если не спешим, проясняются и меняются сами предпочтения. Поль де Ман в «Слепоте и прозрении» описывает эту длительность как некую процедуру обязательного, но никогда не предвидимого нарушения первоначального наброска: первоначально критик занимает по отношению к произведению одну позицию, но, благодаря самой этой позиции, испытывает сопротивление предмета, меняется сам — и говорит совсем не то, что намеревался сказать. Но для де Мана важно показать риторику литературной критики, тогда как для Декарта речь идет не только о риторике. Риторика, как последовательность высказывания, сообразного предмету, важна, собственно, она есть то, ради чего весь проект: ясность и отчетливость изложения. Однако риторика выполнима только в некоей длительности, которая имеет характер не повествовательный, а, скорее, циклический: в ней показывает себя то, к чему призван мыслящий: не мыслящий решает, напротив, когда мы не спешим, когда помним о том, что поспешность — единственная причина заблуждений, тогда только и понимаем, что все уже решено, нужно только как следует разобраться.

Чтобы не путаться, нужно принять чтение Декартовских терминов «эминентное», «формальное», «объективное». Объективное —

это мыслимое, только мыслимое, от *ob-jectum*, пред-положенное или пред-ставленное. Как раз то, что в результате интерпретации Декарта как якобы открывателя автономного субъекта, «мнение» которого должно быть подтверждено неким дополнительным образом, впоследствии будет названо «субъективным»<sup>78</sup>. Формальное и эминентное мы будем принимать в чтении Спинозы, дабы не путаться в «формализме» скотистов и не смешивать его с позднейшей терминологией. Спиноза так разъясняет это различие: «Под „эминентным“ я разумею случай, когда причина содержит всю реальность действия более совершенно, чем само действие; под „формальным“ — случай, когда причина содержит реальность одинаково совершенно»<sup>79</sup>. Таким образом, то, что мы называем интенсивностью, можно было бы назвать объективной реальностью, но для Декарта, как и для Спинозы, последняя зависит от порядка субстанциальности: в идее субстанции больше объективной реальности, чем в идее акциденции, а в идее бесконечной субстанции более, чем в идее субстанции конечной. Тогда как нас, в нашей «виртуальной» диспозиции, интересует как раз внесубстанциальное понимание «только мыслимого».

И вот здесь, когда уже располагаем средством описания порядка идей, идеей интенсивности (которая не совпадает с идеей очевидности, как ясной и отчетливой, но выражает её степень), мы можем переспросить Декарта и о том, что есть сила «удержания в бы-

---

<sup>78</sup> Ср.: В Средние века это присутствующее для знания и в знании, т. е. как предмет знания, называли *conceptus objectivus* или просто *objectum*. В схоластике «объективное» имеет смысл противоположный нынешнему расхожему словоупотреблению. *Ob-jectum* (пред—мет) есть то, что пред—стоит интеллекту, как интеллекту в—нятное и им уже по—нятое в понятии, как «брошенное перед» (от *ob-jicio*) и пред—лежащее в отличие от под—лежащего (субъекта). Объективное существование означает существование для интеллекта (Гегель говорит: «бытие для сознания»), в то время как субъект есть в себе сущее основание объекта, вообще говоря, (в соответствии с формальной структурой самого понятия) не имеющее к сознанию никакого иного отношения, кроме возможности «бросить», «метнуть» (*intendere*) пред ним пред—мет. Эта возможность как усилие или напряжение называлось *intentio rei*, интенцией (самой!) вещи, вещь «зачинающая» (*conceptus*) объект в интеллекте и была для схоластов субъектом интенции. (Черныakov А. Г. В поисках утраченного субъекта // [http://www.anthropology.ru/ru/texts/chernyakov/metares06\\_01.html#n15b](http://www.anthropology.ru/ru/texts/chernyakov/metares06_01.html#n15b). Доступно на: 19.10.2010).

<sup>79</sup> Спиноза Б. Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом // Спиноза Б. Сочинения. В 2-х тт. Т. I. «Наука», 1999. С.113.

тии». Почему бытие и наделение бытием сопоставляется с усилием (в разбираемом фрагменте из «Первоначал философии» — *vis*), с напряжением? И что это за усилие, как его следует понимать? Если оно есть необходимое условие перехода от бесконечного бытия к конечному, то почему Декарт предлагает нам ее поискать в нас самих? С чем могло бы быть сопоставлено такое усилие? Вопрос, кажется, не имеющий ответа, ведь можно надеяться на завершение анализа, если бы нашлось то, что отыскивалось, или же находилось когда-то кем-то, в другой традиции или в иной дисциплине, но Декарт настаивает, и в том согласен с традицией: не находим. К тому же, коли мы спрашиваем об усилении, то спрашиваем не об одном, а многом, о двух. Когда Августин ищет в забытом, то все же знает, чего ищет, знает через удвоение-уподобление (забыл, но помню, что помнил). Декарт не оставляет этой лазейки сделанному и не приводит никакого уподобления. Нам же, в поисках подобия, остается спрашивать и предполагать. Правда, вопрос из сказочных: на что может быть похоже усилие, которого ты не найдешь? Да на то же мышление только мыслимого, мышление, лишенное формальной реальности своего предмета: *мы можем* переходить от объективной реальности козлооленя к объективной реальности химеры и сам переход при этом будем осознавать: мышление ошибки не есть ошибка, правда, сама ошибочность нам дана только в модусе памяти, но не в собственном модусе мышления. *Мы можем*, в смысле, нам ничто не мешает, как ничто нам не мешает вспоминать небывшее, ведь и ошибочность памяти может быть обнаружена внешним по отношению к только памяти свидетельством, мышлением. Переход от одной идеи несуществующего к другой может быть понят как минимальная интенсивность, ведь хотя в обоих случаях мыслим ложное, все же отличаем одно от другого. Интенсивность, как реальность только объективная, то есть такая, которая не имеет того, в виду чего различие, есть, скорее не интенсивность, а внимание: это не интенция, не направленность субъекта на предмет, не устремленность человека к Богу, но едва заметное, по причине ничтожности предмета, ухватывание внятного. Похоже, мы получили искомое: усилие сохранения в бытии похоже на внимание. Ничего нового мы, впрочем, не открыли, о боже-

---



ственном видении как сохранении в бытии рассуждали и задолго до Декарта<sup>81</sup>.

На вопрос же, каков характер этого внимания, имеет оно отношение к самому мышлению или же скорее к воображаемому, мечтаемому, вспоминаемому и т. д., мы, учитывая, что мышление есть мышление сущего, а внимание направлено может быть и на то, в чем существование ничтожно, должны сказать: оно, это внимание, как-то телесно. То, что мы усилием консервации в бытии не располагаем, говорит о том, что и направлено оно к тому «мы», которое окказионально, но тем не менее *есть каждый раз*. Не к мыслящей вещи и не к составному «мы», не к субстанциальной форме, но к тем, что/кто случается, от раза к разу, и не как субъект, а как хранимое в некоем порядке, *conservatus*, и дано оно нам не в самом действии, но в осознании свершенного, следовательно, это внимание скорее следует назвать не мышлением, а памятью.

Другими словами, нельзя утверждать, что Декарт, научая нас возвращаться к *cogito sum*, описывает то, что позже Гегель будет называть субъектом (этот термин войдет в его формулу: выяснить, как субстанция становится субъектом). О понятии субъекта в доктрине Декарта мы не могли бы говорить, даже если бы она представляла собой полностью завершённую систему определенных понятий, в которой определение задается не конечной дефиницией, а всем корпусом знания: во-первых, Декарт не предлагает нам понимать конечное как бесконечное, ведь такая система, будучи выстроена, все же не была бы самодостаточной, поскольку опиралась бы на такие интуиции, как идея совершенного существа, которые не даны вне содействия извне, во-вторых, как указывает Мамардашвили, Декарт вовсе не стремится выяснить божественный проект творения мира, а потому его доктрину нельзя назвать онто-теологией: онтология Декарта есть онтология конечного сущего, тогда как теология есть учение о пути к бесконечным небесам<sup>82</sup>.

Итак, длительность — это отношение между различным, отношение внятное и каким-то неясным, как указывает Декарт,okka-

<sup>81</sup> О традиции сопоставления видения и о бытии тварей см.: *Погоняло А. Г.* О Николае Кузанском: взгляд, нечто, ничто // *Coincidentia oppositorum*: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб., «Алетейя», 2010. Сс. 107–108.

<sup>82</sup> *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // *Декарт Р.* Соч. в 2-х тт. Т. I. М., «Мысль», 1989. С. 253.

циональным, образом связанное с телом. Считаемая длительность есть время, и порядок условий превращения длительности во время еще подлежит дальнейшему прояснению. Такое прояснение должно продвигаться не в сторону поиска априорных условий понимания, поскольку, как было показано, условием постижения длительности является вопрос не столько о чистых формах ума, сколько — о телесно организованном внимании. Этот путь лежит также через прояснение различия между картезианским принципом окказиональности и лейбницевским понятием контингентности и, конечно же, не может обойтись без прояснения понятия индивидуально сущего.

В Новое время, в работах Декарта и Локка, но особенно заметно — у Гоббса память интеллектуализируется. Не припоминание понимается из того, что известно о мышлении, а мышление понимается из того, что известно о памяти. Так, метафора памяти как следа Аристотелем понимается как смена начала движения. Если всякое движение есть перемещение, то изменение начала движения попросту невозможно: оно не может измениться, поскольку нет различий в движении, и оно не может изменить начало, поскольку нет начала в протяженности: в беспредельно протяженном мире нет начала, нет своего и чужого, поскольку начало задается извне, мыслящим и именующим. Потому есть только ближайшее, отдаленное и бесконечно отдаленное. Память и мышление, в итоге, оказываются одним и тем же, что и обрекает борьбу Декарта с памятью как недостаточно надежной способностью, на провал: Декарт нуждается в памяти и как в методической составляющей, *recordor*, и как в свидетеле длительности. Для Гоббса, у которого память неотличима от мышления, мышление есть обращение со временем, политический принцип «всегда было время подумать» обосновывается отождествлением памяти как хранилища сил и могуществом, способностью обращаться с силами, с другой.

Но пока мне рот не забрили глиной,  
Из него раздаваться будет лишь благодарность

*И. Бродский*

## ГЛАВА IV. ПАМЯТЬ КАК ПРОЕКТ: CHARACTERISTICA UNIVERSALIS ЛЕЙБНИЦА И СОЗДАНИЕ ЦИФРОВОГО УНИВЕРСУМА

### Памятный медальон

Френсис Йейтс, заканчивая свою замечательную книгу об искусстве памяти, в качестве причин, по которым последней фигурой на пути ее исследования оказывается Лейбниц, указывает следующие: «Для завершения моей истории я выбрала Лейбница, поскольку должно где-то и остановиться, и поскольку, видимо, именно здесь искусство памяти перестает быть фактором, воздействующим на основные направления европейского развития»<sup>1</sup>. Что касается первой причины, английскую исследовательницу легко понять — метафизика Лейбница, действительно, настолько сложна и многозначна, что желание остановиться на ней можно назвать естественным. Что же касается того обстоятельства, что с Лейбницем искусство памяти перестает влиять на способы европейского самоопределения, то здесь нам с автором согласиться трудно. Трудно сейчас судить, насколько само исследование Йейтс подстегнуло нынешний бум мнемологии (практически в каждой современной книге о памяти не обходится без почтенного упоминания труда английской исследовательницы), однако память в сегодняшних формах социальной, политической и методологической рефлексии располагается в непосредственной близости к наиболее болезненным точкам этой самой рефлексии. Правда, рефлексия вряд ли понимается как следование за античными образцами, скорее, память при-

---

<sup>1</sup> *Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб., «Университетская книга», 1997. С. 478.

нимается, с одной стороны, в противовес истории, с другой — как предмет заботы и борьбы. Наиболее интересные, на наш взгляд, исследования — это исследования, ориентированные на феноменологическую (или, скорее, пост-феноменологическую) традицию<sup>2</sup>. Нам остается предположить, что в метафизике Лейбница, который действительно много внимания уделяет тем топикам, которые принадлежат традиции искусной памяти, происходит некий сдвиг в понимании памяти, она утрачивает родственные связи с античным искусством и становится частью проективной научной методологии. Что есть эта проективная память и с какими предметами она связана в общем замысле науки, представляемом Лейбницем, нам и предстоит выяснить.

Такое предположение мы должны сделать, полагаясь даже не на теоретическое усмотрение, а на поразительное сходство Лейбницевского способа размышления и технологических основ современного цифрового мира, которое бросается в глаза всякому, кто имеет представление о том, как устроены цифровые носители. Мы имеем ввиду тот проект медали, которую Лейбниц описывает и зарисовывает в новогоднем послании к герцогу Рудольфу-Августу<sup>3</sup>. На круглой медали изображен текст, здесь же приведена схема, поясняющая, как записать этот текст в двоичном коде. Тот, кто поймет, по какому принципу располагаются цифры на медали, поймет и основание и истинность христианского учения. И такое понимание прочно и надолго осядет в памяти, ведь, во-первых, легко изготовить его «телесное подобие», во-вторых, язык цифр, описанный Лейбницем в упомянутом письме, это не шифр,— это язык мате-

<sup>2</sup> В качестве образцового сочинения здесь нужно указать на уже упоминавшуюся книгу Кейси: Casey Edward S. Remembering. A phenomenological study. Indiana Univ. Press, 2000. Существует обширная литература, сопоставляющая тему города и памяти (вопреки мнению Йейтс, память и места продолжают сочленяться в размышлениях современных авторов, хотя и не в классическом смысле *ars memoriae*). Показательной в этом отношении нам представляется книга Westwood S., Williams J. (Eds.) *Imagining cities. Scripts, signs, memory*. London and New York, Routledge, 1997. Примечательным здесь оказывается то, что дисциплинарную принадлежность авторов трудно идентифицировать: работают ли они как феноменологи, или как социологи, или как литературоведы.

<sup>3</sup> Лейбниц Г. В. Тайна творения. Новогоднее послание герцогу Рудольфу-Августу Брауншвейгу-Вольфенбюттелю // Историко-философский ежегодник '91. М., «Наука», 1991. С. 188.

матики, начинающейся с различения между нулем и единицей, наиболее достоверной из всех наук, ибо указывает на необходимую истину: *sufficit unum*<sup>4</sup>. По сути, медаль являет собой текст первой записанной программы, еще более примитивной, нежели «hello, world!»<sup>5</sup>. Программа уже написана, а устройство ее исполнения еще не изобретено: это и есть образчик того, что мы называли проективной памятью.

И все же Йейтс права, сопоставляя Лейбница и Бруно. Потому что память — это авантюра, и Бруно, изобретавший одну систему памяти за другой, — это, последовательно, талантливый, выдающийся, крупный и маститый авантюрист. Эти два мыслителя и в самом деле похожи, Лейбниц, как и Бруно, мало что придумал сам, но о том, что подумано, сумел сказать и сделать так, что это надолго запомнилось. Оба не были институализированы, поэтому труд предпочитали работе, если под первым понимая смысл, обращенный к сердцу и уму, тогда как вторая этому смыслу причастна разве что в размышлениях вида «как же мне повезло с профессией». Лейбниц, правда, дает повод думать, что, изобрети он универсальную характеристику, мы бы стали из стекла и бетона. Однако его проект универсальной характеристики, поскольку он есть проект памяти — сплошь авантюра. Которую мы, если разделяем и длим, то длим с удовольствием.

В череде великих незавершенных проектов, задуманных Лейбницем, таких, например, как объединение церквей, устройство Российской Академии наук, объединение Германии, нападение Франции на Египет и даже усмотрение того, что в будущем граница двух великих империй, немецкой и китайской, будет проходить по реке, название которой, в силу предустановленной гармонии нам уже известно, — Амур, проект универсальной характеристики (*characteristica universalis*), то есть построение такого языка, который выражал бы не знаки вещей, а их сущность, теряется, как если бы он был

<sup>4</sup> Там же. С. 187.

<sup>5</sup> «Hello, world!» — программа, результатом работы которой является вывод на экран или иное устройство фразы «Hello, world!». Обычно это первый пример программы в учебниках по программированию, и для многих студентов такая программа является первым опытом при изучении нового языка (определение приводится по русскому разделу Википедии: [http://ru.wikipedia.org/wiki/Hello\\_world](http://ru.wikipedia.org/wiki/Hello_world)).

еще одной задумкой гения, которой — увы, либо к счастью — не дано осуществиться. Йейтс рассматривает задумку построения универсального языка сущностей, *lingua Adamica*, как еще называет его Лейбниц, в качестве дани древней мнемонической традиции. Лейбниц и сам называет его «невинной магией» или «истинной каббалой»<sup>6</sup>. Но только ли это неудачная попытка переписать Бруновскую или Камилловскую солярную магию, извлекающую знание о первых началах из памяти мнемониста, языком математики? Если мы рассмотрим проект построения универсального языка в качестве составляющей части (а нам думается, что и ключевого элемента) монадологии Лейбница, то нам, с одной стороны, не придется отыскивать этические и теологические составляющие этого проекта в темной истории тайных обществ, якобы связывающих Лейбница, посредством то ли христианских розенкрейцеров, то ли таинственного герметического общества, с Бруно. Такая связь, даже будучи твердо установленной, не прояснила бы нам ни мысль Лейбница, ни герметическое учение Бруно. С другой — если оставаться при мнении, что замысел построения Адамова языка заведомо обречен на провал, конструктивная сила этого проекта в монадологии обрежет всю монадологию на судьбу очередного исторического памятника мысли, а нет ничего отвратительнее, чем в поисках мысли наткнуться на ее памятник. Однако причины, заставляющие нас предполагать, что универсальная характеристика вовсе не является обязательным элементом «остальной» лейбницева метафизики, могут быть показаны только в рассмотрении самой этой метафизики. Мы, выходит, рискуем — не авторитетом Лейбница, а собственным герменевтическим наброском, выдвигая такое предположение, но рисковать нас учил Декарт.

В наши планы не входит систематическое изложение всего здания лейбницева метафизики. Достаточно будет рассмотреть те задачи, которые Лейбниц ставит перед еще не созданным языком. И если без их решения монадология может обойтись — что ж, значит наше предположение было неверным. Если же мы увидим, что упомянутые задачи теснейшим образом связаны с первыми истинами, на которых Лейбниц выстраивает все свое здание, более того,

---

<sup>6</sup> *Leibniz*, Saemliche Schriften und Briefe. Ed. Ritter, I, vol. II. Darmstadt, 1927, S. 167–169. Цит. по: Йейтс Ф. Ук. соч., с. 474.

если нам удастся показать, что без решения этих задач лейбницевский проект существенно неполон, значит, нам необходимо будет пересмотреть характер проективности *lingua Adamica*.

Будущий искусный язык должен отличаться от естественного только одним: чтобы говорить на нем, нужно считать. Поскольку счет есть ближайшее определение ума, постольку считать этот язык будет приводимое к единой мере, то есть вещи сами по себе, реальность. Реальное определение вещи — это перечисление всех ее предикатов, другими словами, Лейбниц предлагает не замену естественного языка на более точный или более счетный, но, вдохновленный собственным открытием инфинитезимального счисления, позволяющего приводить бесконечные ряды к целочисленным величинам, полагает, что универсальная характеристика, будучи созданной, позволить считать бесконечные ряды предикатов. Однако инфинитезимальное счисление основывается на допущении «полезной фикции»: чтобы посчитать площадь криволинейной фигуры, необходимо допустить, что расстояние между двумя ближайшими точками на прямой (на касательной) отлично от нуля. В работе, относящейся к тому же периоду творчества Лейбница, что и замысел универсальной характеристики, читаем: «...точки физические неделимы только по видимости; математические точки — точки в строгом смысле, но они только модальности; только точки метафизические, или точки — субстанции (а их образуют формы или души), суть точки в строгом смысле, и притом реальные; и без них не было бы ничего реального, так как без настоящих единиц не может быть и множества»<sup>7</sup>.

Другими словами, чтобы идея бесконечно малой величины стала понятной, нужно иметь ввиду не математическую точку, а точку метафизическую, которая сама в себе имеет закон изменения, для которой расстояние между «двумя ближайшими» точками не есть фикция, а есть мгновенное приращение силы. О математике мы должны рассуждать так, как если бы она была метафизикой<sup>8</sup>. Есть порядок соответствия между математикой и метафизикой, физи-

<sup>7</sup> Лейбниц Г. В. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4-х т. Т. 1. М., 1982. С. 276–277 (далее, если не оговорено особо, ссылки на работы Лейбница будут приводиться по этому изданию).

кой и этикой, то есть порядок соответствия причин начальных (*causa efficiens*) и причин целевых (*causa finalis*), который Лейбниц и называет «системой предустановленной гармонии». Но этот порядок не есть указание на обстоятельство «как если бы»: речь не идет о том, чтобы рассматривать точку математическую так, как если бы она была атомом бытия, или энтелехией: математические процедуры вообще выполнимы только при условии некой данности, например, дана точка на прямой.

Указать на такую данность невозможно «пальцем», ведь точка не дана наглядно, она дана только в воображении, ведь «математика счета» и «математика измерений» не совпадают. Гуссерль, принимая всерьез это различие математик, говорит, что «даже такой выдающийся гений, как Лейбниц, долгое время бьется над проблемой, как оба этих существования постичь в их правильном смысле — т. е. как универсально постичь и существование пространственно-временной формы как формы чисто геометрической и существование универсальной математической природы с фактически-реальной формой — и при этом правильно понять их отношение друг к другу»<sup>9</sup>. Но такое различие двух математик исходит, как и указывает сам Гуссерль, из кантовского различия суждений чистой математики и суждений естествознания; Лейбниц же не принимает геометрию за описание чего-то реального, более того, критикует Декарта за то, что тот говорит о протяженности (которая как раз сводима к геометрической соразмерности) как о субстанции, не показывая при этом, что именно протягивается. Более того, в работе «О способе отличения явлений реальных от воображаемых» Лейбниц ставит вопрос, адресованный картезианскому поиску аподиктического знания: «ведь что если бы природа наша вдруг не была способна к восприятию реальных явлений»? Лейбниц не склонен разделять мифа данности, дано не чувственно воспринимаемое, во всяком восприятии дано наилучшее, то есть сочитанное и принятое к бытию совершенным существом, хотя на

<sup>8</sup> Более подробный анализ отношения математических и метафизических точек см.: Катасонов В. Н. Метафизическая математика XVII в. М., «Наука», 1993. С. 29 и далее.

<sup>9</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., «Владимир Даль», 2004. С. 83–84.



такую данность и невозможно прямо указать: всякая монада воспринимает универсум в целом, а не что-то одно. А сам счет, если он задан геометрическими процедурами, остается счетом воображаемого, а не счетом реальности.

### Различие данностей: о вдовце

Попробуем подробнее разобраться, что значит данность. В той же работе Лейбниц приводит пример со вдовцом: когда муж в Индии, а в Европе умирает его жена, то является ли муж вдовцом? Вообще говоря, ответов может быть несколько:

1. В тот самый момент, когда умерла жена, а муж об этом ничего не знает, он вдовцом не является, а станет им только по получении известия о смерти супруги.
2. Он вообще не станет вдовцом, даже тогда, когда известие о печальном событии дойдет до него, поскольку по каким-либо причинам он не поверит в смерть жены.
3. Он является вдовцом в тот самый момент, когда умерла его жена.

Мы имеем дело не только с тремя версиями описания, но и с тремя типами данности. Все три равновозможны, для всех трех необходимо выполнение неких условий: исправная работа почты для первого случая, сильная любовь или недоверие к источнику информации во втором и совершенное знание, то есть, априорное знание всех собственных предикатов, в третьем. Самый интересный, конечно же, третий ответ, ведь мы можем мыслить такое положение дел, но эмпирические условия для третьего варианта невыполнимы, никто кроме Бога не может иметь полного понятия вещи, ведь набор предикатов всякого сущего бесконечен. Ни один из предложенных вариантов ответа, повторимся, не является априорно истинным, во всяком случае, утверждать, что истинен третий — значит претендовать на знание реальности самой по себе, а Лейбниц, говоря о реальных феноменах, призывает нас не слишком полагаться на собственную уверенность в присутствии ума, в отличие от Декарта, полагавшего, что Бог и является гарантом истинности нашего знания о вещах. Претендовать же на истинное знание — значит составить пол-

ное понятие хотя бы об одной вещи. И все же, как возможен третий вариант ответа? Или мы его должны попросту исключить из списка?

Полного понятия единственной вещи было бы достаточно для знания всего универсума, ведь Лейбниц отмечает два обстоятельства: все во всем и не всё совместимо со всем. Второе замечание устраняет представление о мире как о «саде расходящихся тропок», мир, в котором выполняются последовательно все возможности, противоречил бы сам себе. Первое же обстоятельство требует дополнительной демонстрации: «А что все существующие вещи взаимосвязаны, доказывается в свою очередь тем, что в противном случае нельзя говорить, касается ли их нечто происходящее в настоящее время или нет, и даже такими высказываниями не сообщалось бы ни истины, ни лжи, что само по себе абсурдно»<sup>10</sup>. Мы оказываемся в круге: чтобы претендовать на истинное знание, нам необходимо иметь полное понятие вещи, а чтобы иметь возможность убедиться, что такое понятие возможно, необходимо истинное знание. Если бы мы были картезианцами, выход из такого круга мы бы указали, ведь у нас, вроде бы, есть такое аподиктическое знание, а именно, *cogito ergo sum*, образцовая концепция. Хотя образцовость этой истины сомнительна, как неоднократно отмечает Лейбниц<sup>11</sup>, она носит характер тождества или, как говорит М. К. Мамардашвили, продуктивной тавтологии. А именно тождественные истины, вида А есть А, являют образец полного понятия: в этом суждении мы высказали все предикаты о субъекте А. Лейбниц различает между абсолютно первыми истинами и истинами первыми для нас: первые тождественны, вторые — те, которые обладают наибольшей предсказательной силой. Тождественные истины, в свою очередь, нормативны, то есть, во-первых, показывают истинность или ложность всяких суждений (сводимость или несводимость последних к первой из истин разума, к закону

<sup>10</sup> Лейбниц Г. В. О способе отличения явлений реальных от воображаемых. III, 113.

<sup>11</sup> Подробный анализ лейбницевской критики декартовых «Первоначал философии» на русском языке можно найти в кн.: Сретенский Н. Н. Лейбниц и Декарт. СПб., «Наука», 2007. С. 21 и далее. В этой же книге см. и нашу с Д. В. Кузницыным статью «Трудный рационализм», посвященную тем же вопросам.

тождества), во-вторых, выполняют роль «прожилок», указывающих на реальность.

Таким образом, третий вариант ответа в нашем примере со вдовцом может дать либо Бог, либо тот, кто, во-первых, априори знал, что тогда-то такой-то станет вдовцом: для него не требовалось бы согласования состояния мужа и здоровья жены и, во-вторых, его суждение было бы общезначимым, так, что в первом и втором вариантах ответа легко бы находилась ошибка. То, что мы способны априори знать некоторые события, демонстрирует инфинитизмальное счисление<sup>12</sup>, являющееся образцом истинного высказывания о разнообразии бесконечных рядов, а не опыт, ведь предсказательная сила любого опытного высказывания ограничена. Это преимущество демонстративности имело бы место и в том случае, если бы Лейбниц знал, что существуют недифференцируемые функции, поскольку образцу приведения конечного к целочисленному может быть и не единственным, многообразие способов счета не устранила саму возможность считать. Указывая на это преимущество, мы способны сформулировать и то, на что направлен лейбницевский замысел: проект универсальной характеристики призван научить конечные существа обращаться с бесконечными рядами, составленными не из математических, но из метафизических точек. Итак, для решения задач любого типа данности пригодна *characteristica universalis*.

## Актуальность универсальной характеристики

В самых общих чертах проект универсальной характеристики можно описать следующим образом: имеется возможность создать такой язык, имена которого были бы не случайным обозначением вещей, но выражали бы сущность вещи, так что в имени со-

<sup>12</sup> То есть счисление бесконечно малых. Лейбниц иногда говорит также и о дифференциальном счислении или арифметике, но инфинитизмальное — более точно, поскольку под дифференциальным счислением мы сегодня имеем ввиду скорее счисление, опирающееся на понятие предела, каковое было придумано как замена понятию бесконечно малой величины. Здесь же для нас важно, что речь идет именно о понятии, которое заведомо фиктивно, и смысл его поясняется не математически, а метафизически.

держалось бы определение вещи, причем определения должны согласовываться между собой. Ясно, что такой язык потребовал бы обращения с бесконечностью определений, с одной стороны, и с бесконечным содержанием определения — с другой, но ведь в инфинитезимальном счислении мы научились непротиворечиво рассуждать о бесконечности. Мышление, обращенное к реальному, таким образом, можно заменить счетом названного, так что счетом могут быть устранены все споры, а всякий дельный разговор станет продвижением науки. Первоначально Лейбниц пытается выстроить модель такого языка, употребляя числа в качестве первых определяемых понятий, с тем чтобы в дальнейшем числа заменить на слова искусственного языка, построенного на основе латинского, в котором флексии выполняли бы роль простейших арифметических операций. Второй образец успешного обращения к бесконечности Лейбниц видит в двоичном счислении, в котором можно описать не только числа, но и любые знаки, и которое наиболее простым образом, то есть с помощью только нуля и единицы, выражает фундаментальное различие воображаемого и реального, ничто и сущего, лжи и истины.

На русском языке было предпринято несколько попыток реконструкции Лейбницевого замысла. Анализ возможных синтаксисов универсального языка Лейбница можно найти в статье Субботина<sup>13</sup>. Статья эта демонстрирует и основания для сложившегося мнения, будто замысел Лейбница не был удачен и не мог быть удачен. Другая, более подробная и сложная попытка реконструкции осуществлена в статье В. М. Яковлева<sup>14</sup>. Здесь автор, поскольку исследует не только замысел, но и прикладной его смысл, а именно, результаты анализа Лейбницем китайской «Книги перемен», исходит из иных герменевтических установок: «Подчеркнем, что мы намерены интерпретировать выдвинутую Лейбницем идею Универсальной характеристики и Универсального языка не с точки зрения исчерпывающей ее реализации, но в плане возможностей ее конкретизации; в частности, потому, что система двоич-

<sup>13</sup> см.: Субботин А. А. Логические труды Лейбница // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4-х т. Т. 3. М., «Мысль», 1984. С. 41–53.

<sup>14</sup> Яковлев В. М. Предисловие. Идея универсальной характеристики // Лейбниц Г. В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. М., ИФ РАН, 2005. С. 7–63.

ных чисел, представленных в китайской традиции графически, содержит далеко не исчерпанные, как традицией, так и ее исследователями, возможности»<sup>15</sup>. Поскольку мы не располагаем сведениями или даже предположениями о том, насколько исчерпаны возможности творения, приписываемого древнему китайскому мудрецу Фуси, постольку не можем ни согласиться, ни отказаться от методологической установки, принятой в работе Яковлева, каковая, впрочем, заслуживает тщательного изучения и еще ждет своих критиков и последователей. Будем исходить из того предположения, что, с одной стороны, универсальная характеристика — проект принципиально неполный, в том смысле, что никакое его описание не приведет к его «реализации». С другой стороны, во-первых, элементы универсальной характеристики мы находим в современном мире, в котором цифровое его описание составляет неотъемлемое свойство; во-вторых, те условия, благодаря которым универсальный язык был задуман, как нам представляется, не до конца эксплицированы и мы надеемся в нашей работе их более полно описать; в-третьих, электронные устройства действительно стали частью нашей повседневной памяти, и в мнемонических практиках, и в способах понимания памяти, так что сегодня многие исследования по микроэлектронике вполне можно назвать исследованиями в области психологии памяти, а вопрос о том, каким образом циркулирует знание, есть вопрос технический и маркетинговый. Но дело не только в том, чтобы совершенствовать технологии чтения, письма и счета, здесь прогресс вполне очевиден и впечатляет, но и в том, что есть сами совершенствуемые чтение, письмо и счет, на что они могут быть направлены, и какие определения реальности являются существенными для самих этих технологий: что есть тот мир, в котором забота о гаджетах есть забота о себе<sup>16</sup>? Сам же методологический подход В. М. Яковлева, который можно выразить следующим тезисом: не рассмотрев разрешающей способности теории бессмысленно задаваться вопросом о ее выполнимости, представляется нам адекватным самой природе замысла всеобщего языка, и потому исследование различия данныхостей необходимо продолжить.

---

<sup>15</sup> Там же. С. 13.

<sup>16</sup> Или так: are there any difference between gadget and God's Jet?

Сколь угодно подробное описание синтаксиса универсального языка будет недостаточным, пока не прояснено, отличается ли счет, предлагаемый универсальной характеристикой, от счета Бога, ведь и о его счете, как утверждает Лейбниц, мы знаем немало. Мы знаем, что Бог именно считает, выбирая, какой из возможных миров будет определен к существованию и мы знаем, что и для Бога существует различие между истинами разума и истинами факта. Вообще говоря, истины факта даны только божественному интеллекту, а нам — лишь в ограниченном смысле. Ведь факт — это не предположение данности, а нечто хорошо сделанное, *factum*, то есть хорошо посчитанное. Потому Лейбниц употребляет фактичность и контингентность (составленность) как синонимы. А хорошо составленное высказывание — это субъект, содержащий всю полноту своих предикатов, то есть, бесконечное их количество. Для того, чтобы показать, чем контингентные истины отличаются от истин разума, Лейбниц приводит следующий пример: истины разума — это те, которые сводимы к тождеству за конечное число шагов, например,  $16:8 = 4:2$ . А контингентные истины — такие, в которых тождество не дано конечным рядом операций, например,  $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16... + 1/n = 1$ , где  $n$  — бесконечная величина. Для решения такой задачи нам потребуются счет бесконечно малых. И это ставит нас в затруднение: каким образом Бог отличает истины разума от истин контингенции, ведь он не нуждается в особом синтаксисе для приведения бесконечного ряда к тождеству? И даже более сложный вопрос: для отличения двух родов истин мы сначала усматриваем, что противоположное тезису возможно, и только затем показываем, что из двух возможностей реализована будет только одна. Нам, чтобы считать, требуется память о прошлом, пусть и короткая, ведь мы должны различать прежде и теперь, чтобы установить контингентную истину. Но если Бог не присутствует во времени, что есть память Бога?

Наша задача, о выборе возможного решения относительно вдовствующего состояния, преобразовалась в задачу, которую Лейбниц не раз обсуждает в разных работах, а именно, в задачу о выборе Богом наилучшего из всех возможных миров. Он осуществляет выбор из бесконечной возможности миров, выбор, который полагается на определенный критерий (максимум разнообразия при простоте связи), при этом к существованию может быть допущен только

один. И Лейбниц подчеркивает: все возможное требует существования, концепция, которая в исследовательской литературе, обозначается как конкуренция миров. Эта концепция и связанные с нею затруднения нами будет обсуждаться ниже, см. с. 215, здесь же для нас важно подчеркнуть то обстоятельство, что в самом выборе участвует не только воля и счет Бога, но и требование существования: без этого требования, которое Лейбниц обозначает также как *potius*, предпочтение бытия перед небытием, сам выбор оказывается невозможен: если мир сам по себе не обладает никакой благодатью, его невозможно ни принять в расчет, ни отдать предпочтение перед другими. Нам бы хотелось в этой концепции присмотреться к статусу выбираемых миров: они есть только возможность, а их существование является, как выражается сам Лейбниц, виртуальным. В разговоре о виртуальном статусе Лейбниц покидает аристотелевское различие *dynamis/energeia*, создавая некий «третий» элемент, который, сам не обладая существованием (его существование есть только счет и он существует, пока принят к счету), все же обладает достаточной степенью благодати, чтобы претендовать на бытие.

Проект универсальной характеристики принимает тот вызов, что был брошен *cogito*: остаться умственно здоровым, философски здоровым. Даже если весь мир поглощен неразберихой, а я сам — всего лишь игрушка злого духа, все же есть способ избежать поглощения порядком невнятного разноязычия, о котором говорится в Декартовском *первом размышлении*: говорить, пишет Декарт, писать и считать, добавляет Лейбниц. Угроза забубенной мысли, невнятицы равновесия, актуальна и в семнадцатом веке, и для нас. Потому к Лейбницеvскому замыслу создания языка есть повод отнестись иначе, чем к модному тогда веянию времени или к данности истории мышления. Элемент высказывания — что бы мы ни понимали под таковым, слово, предложение или период — есть то, без чего не обойтись отыскивающему собственные правила уму. Говорить, писать и считать есть необходимое ума. Потому размышления над языком, предпринимаемые Лейбницем, есть исследование самой необходимости. «Естественные» способы высказывания хуже, чем могли бы быть, поскольку утаивают саму эту необходимость, «создание» универсальной характеристики — это не создание чистого языка для *tabula rasa*, это высвобождение тех самых

«прожилок реальности», о которых говорит Лейбниц. Улучшить язык — значит сделать его более пригодным для счета, для формы, вхождение в которую осуществляется не материнским баюканьем, а тем, кто имеет смелость считать, ведь расчет — это остановка естественно сцепленного, это риск не делать того, что как раз надо бы сделать, отказ от разнородности опыта в пользу риска просчитаться, но и понять, что и как именно считаем. Потому важно, чтобы требованию однозначности отвечали не только элементы задуманного языка, характеры, но и грамматика нового языка. Такой язык был не новым, никем не виданным проектом, но попыткой, вслед за Декартом, обнаружить нечто такое, что показывало бы само себя недвусмысленным образом. Опасность для универсальной характеристики исходит не со стороны чувственности, безумия или равновесия сил, но от омонимии, окказиональной метафоры, грамматических агентов неразберихи и неразборчивости.

И все же Лейбниц, по всей видимости, принимает такой порядок действий, в котором наилучший способ борьбы с иллюзиями — это не отказ от них, а их нормирование. Подобно тому, как Гоббс страху противопоставляет не храбрость, первую из добродетелей, а договор, то есть тот же самый страх, только *известным* образом упорядоченный, Лейбниц неприметно совершаемым двусмысленностям противопоставляет вовсе не чистое царство однозначности, как принято воспринимать Лейбницев проект. Так, описывая замысел универсальной характеристики, Г. Г. Майоров пишет: «Вместе с идеями и истинами в «алфавит мышления» должны войти все элементарные мыслительные операции. Таким образом будет получен упорядоченный свод последних элементов языка. В попытках создания такого «алфавита» Лейбниц составляет обширную таблицу определений употребляемых в науке понятий, присоединяя сюда также большое число терминов, обозначающих операции ума и психические состояния. Проект универсального анализа Лейбница не был до конца осуществлен ни им самим, ни кем-либо другим (в силу принципиальной его неосуществимости), однако сама попытка систематизации человеческого мышления с тем, чтобы освободить его от всего необоснованного и иллюзорного, заслуживает внимания»<sup>17</sup>. В подобных описаниях есть несколько посылок:

1. Мы способны составить конечную таблицу характеров



2. Правила обращения с характерами обладают всеобщностью и однозначностью
3. Характеры описывают нечто такое, что существует и известно нам и вне именования в новом языке, характеры же лишь «упорядочивают» известное.

Первая посылка попросту путает Бэконовский проект великой инставрации наук с лейбницевым. Немецкий мыслитель нацелен на обращение с бесконечными рядами, следовательно, всякая составленная таблица — только доступ к характеристике, но не она сама. Лейбницу задумал проект, но ему не хватало разнообразия счета бесконечных рядов, каковое открывалось позже. Вторая посылка попросту нарушает лейбницево условие совместности: все в существующем мире сопоставимо со всем, но не обязательно в одно время, следовательно, и характеры должны быть не универсальными, но темпоральными. В третьей посылке проект универсального счисления и вовсе отвергается, языку отказывается в том, для чего собственно язык — в именовании. Лейбницу неоднократно подчеркивает, что универсальная характеристика состоит как бы из двух частей: *calculus ratiocinator* (обоснование счета), то есть *ars combinatoria* (искусство сочетания) и *ars inveniendi* (искусство открытия). И то и другое суть искусства, а вовсе не науки. Потому неверно и искусство открытия понимать как попытку формализации «эвристической деятельности мышления»<sup>18</sup>. Искусство изобретения состоит не в сведении изобретения к счету, но в том, чтобы иметь возможность сосредоточиться над постановкой проблемы. Призыв Лейбница «давайте посчитаем!», обращенный к философам и теологам, означает попросту призыв к постановке проблемы в том виде, в каком она может быть решена. И для этого не пригодна ни алгебра, ни логика, язык и той и другой был бы скуден для решения проблем на Тридентском соборе и скорее бы запутал участников, нежели что-то прояснил. Напротив, если универсальная характеристика будет иметь дело не со знаками вещей, а с их сущностью, то есть со способностью быть включенным в размышление, то она как раз и принесла бы столь ожидаемые плоды: примирение

---

<sup>17</sup> Майоров Г. Г. Теоретические основания философии Г. В. Лейбница. М.: КДУ, 2007. С. 279.

<sup>18</sup> Там же. С. 277.

конфессий и различных школ. Геометры подобны философам: для них так же трудно поставить проблему, чтобы начать решать ее последовательным образом. Универсальная характеристика призвана помочь именно в этом: «Алгебра не что иное, как характеристика неопределенных чисел или величин. Но она прямо не выражает положения, углы и движения,— что приводит к тому, что часто трудно довести до исчисления относящееся к фигуре, и еще труднее находить доказательства и геометрические конструкции, достаточно удобные, даже когда алгебраические расчеты полностью выполнены»<sup>19</sup>.

### Универсальная характеристика как мнемонический проект

Раскрывая замысел творения, Лейбниц создает концепцию соревнующихся миров. Бог имеет дело с бесконечным рядом возможных миров, из которого и выбирает наилучший, согласно определенному критерию, который, в свою очередь, соответствует природе Бога. Для обозначения того состояния, в котором пребывает каждый из возможных миров, Лейбниц выбирает термин «виртуальное», виртуально сущее. С другой стороны, конечные мыслящие существа не могут быть уверены в том, что постигаемое ими в восприятиях и есть реальность. Для приведения воспринятого к статусу реального, то есть наилучшего, в лейбницевском метафизическом построении задействуется особый проект: универсальная характеристика, всеобщий язык, элементами которого должны стать не внешние обозначения вещей, а их полные определения. Таким образом, есть как бы два движения: от совершенного к твари и от несовершенного к реальности и к причине всего реального — творцу. Необходимо рассмотреть, каким образом согласуются эти направленности, и согласуются ли; другими словами, каким образом соотносится между собой божественный замысел творения и универсальная характеристика. Средним термином в

---

<sup>19</sup> Leibnizens mathematischen Schriften, hrsg. von C. Y. Gerhardt. Bd. I–IV. Berlin-Halle: Schmidt, 1849–1863. II, 20–21. Цит по: Майоров Г. Г., ук. соч., с. 282.

обоих этих движениях является виртуально существующее, с рассмотрения его статуса и необходимо начать.

Утверждение статуса виртуально существующего, *во-первых*, призывает нас к переосмыслению того, что сам Лейбниц называет динамическим универсумом, коль скоро динамическое здесь, в момент выбора реальности, понимается не как возможность чего-то, что предшествует в бытии этой возможности, но как имеющее преимущество перед другими возможностями и в силу этого преимущества возможное стремится к существованию; динамически существующее — это наделенное сравнительной степенью превосходства (*virtus*). И с так понятой виртуальностью имеет дело не только Бог, но и мыслящая монада, коль скоро она выбирает из множества наилучшее, тем самым выбирая и себя, и мир, в котором она оказывается. Коль скоро окончательный счет не дан конечной монаде, виртуальность есть фиксация бытия монады как проекта, наброска, решения, исходящего из уже совершенного понимания сущности блага. *Во-вторых*, статус виртуально существующего проясняет концепцию творения и предопределения. *В-третьих*, такое утверждение сообщает нам нечто новое и об универсальном языке, проект которого якобы не получился у Лейбница: универсальная характеристика призвана сообщать о существующем нечто такое, чего не было известно о нем до описания на этом языке, даже в том случае, если проект универсальной характеристики оказывается существенно неполон.

1. *Виртуальное и динамическое*. Универсальная характеристика, поскольку имеет дело все же не с полным определением каждой вещи, а только с «правильным» ее определением, то есть созданным в соответствии с определенными правилами и в соответствии с ними же постоянно пополняемым, есть проект конечного способа осмысления, Бог в ней не нуждается. Подобно спортсмену, выполняющему финт, сознание, говорящее на всеобщем языке, обыгрывает природу конечного, игра и занимает место природы конечной вещи, поименованной сообразно правилам универсального языка. Правила этой игры подчинены порядку именованию и, в свою очередь, диктуют порядок восприятия, всякого восприятия, в том числе и чувственного, смутного. Позже Кант будет проводить жесткую границу между мыслимым и чувственно воспринимаемым. Лейбниц же, напротив, указывает на затруднительность та-

кого разграничения. С одной стороны, восприятие и осознание восприятия — два совершенно разных акта: «Думать о каком-нибудь цвете и размышлять, что думаешь о нем,— две совершенно различные мысли, точно так же как самый цвет отличается от меня, думающего о нем»<sup>20</sup>. Есть различные восприятия, которым соответствуют понятия: «только чувственные — составляющие предмет каждого отдельного чувства, чувственные и умопостигаемые одновременно — принадлежащие общему чувству и только умопостигаемые — свойственные только уму. Первые и вторые вместе доступны воображению, третьи же выше воображения. Вторые и третьи понятны и отчетливы; первые же смутны, хотя они ясны и доступны узнаванию»<sup>21</sup>. Сообразно различию в понятиях устроена и иерархия существ: простые энтелехии — животные — разумные духи, которые *способны* к более или менее ясным и отчетливым восприятиям. С другой стороны, в «Новых опытах» Лейбниц сам себя поправляет: «трудно сказать, где начинается чувственное и разумное и какова низшая степень жизни. Так постепенно увеличивается или уменьшается в правильном конусе величина диаметра»<sup>22</sup>. Принцип непрерывности здесь вступает в противоречие с иерархичностью универсума. Потому более демонстративными по отношению к природе конечного знания являются не истины разума, а истины факта: *ego cogito* и *cogito varia* сообщают нам больше о проективной природе нашего знания, нежели закон тождества вкупе с законом достаточного основания.

Следует различать данность порядка и сам порядок. Если порядок дан, то есть мыслим сообразно «великому принципу, в силу которого ничто не происходит без причины и должна быть причина, почему существует это, а не другое»<sup>23</sup>, то сам порядок, то есть различие между ближним и отдаленным происходит из наиболее сообразного нам, мыслящим конечным существам, способа размышлять, эту-то сообразность и призвана зафиксировать, хорошо про-

---

<sup>20</sup> Лейбниц Г. В. Переписка с королевой Пруссии Софией-Шарлоттой и курфюрстиной Софией. Ук. изд. Т. 3. С. 373–374.

<sup>21</sup> Там же. С. 374.

<sup>22</sup> Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. Ук. изд. Т. 2. С. 485.

<sup>23</sup> «Порядок есть в природе». Т. 1. С. 234.

явив, универсальная характеристика. Порядок, поскольку никогда до конца не определен, имеет дело не с данностью, а с виртуальностью. Близкое и отдаленное определяются не сообразно «телу» той или иной монады, поскольку тело понимается Лейбницем как производный счет от счета начального, динамического, данность же тела есть порядок смутного восприятия. Важно, что универсальная характеристика не может быть исполнена одним человеком, поскольку в ее состав с необходимостью включаются не только истины разума, но и истины факта, которые требуют согласования опыта. Этот проект — проект распределенного знания. Характеристика состоит в счете ближайшего, но это ближайшее — не столько трансцендентальные основания, сколько перечень хорошо принятого, этот-то перечень и составляет материю счета. Призыв «давайте посчитаем!» предполагает бытие считаемого, каковое принуждает к коммуникации и к прояснению, к пересчету принятого, так что счет есть не принуждение к единственному порядку восприятия, но — к правильной коммуникации: коль скоро ты решился заговорить на всеобщем языке, ты уже не сможешь настаивать на том, что очевидно прежде всего для тебя, существенной частью такого говорения было бы прояснение самого языка, его формата, знаковых порядков, правил употребления лексем и т. д.— всего того, что мы сейчас наблюдаем в так называемых распределенных проектах, то есть в сообществах типа open source, web 2.0 или же в распределенном планировании. Так, члены советского конструкторского бюро могли и не знать, что именно они проектируют, важно было лишь выполнять правила счета, а общее складывалось в силу правильности. То обстоятельство, что знание может складываться «само», без того, чтобы мы видели цель, Лейбниц обозначает «слепым сознанием», *cogitatio saeca*<sup>24</sup> и сопоставляет его с алгеброй, поскольку здесь мы зачастую обращаемся с понятиями, «смысл которых нашему духу темен или представляется неполно».

Приведем еще один пример, чтобы указать, что слепое сознание действительно не только в алгебре. Универсальную характеристику можно представить себе как некую карту, например, показывающую, как попасть из одного места в городе в другое, оснащенную

<sup>24</sup> «Размышления о познании, истине и идее». Ук. изд. Т. 3. С. 103.

возможностью комментирования. По мере того, как карта будет заполняться комментариями, будет меняться и сам маршрут, и описание места, так что места на карте будут меняться, ведь хорошо описанная цель меняет и маршрут и предпочтения, сообразно которым мы выбираем эту цель, а не другую. Допустим, я решил послушать соловьев. Ближайшее из известных мне мест в Санкт-Петербурге для этого — Смоленское кладбище, там живут соловьи, там зелено, относительно тихо и там есть где погулять. Если я внимательно изучу способы перемещения с Петроградской стороны на Васильевский остров, найду таких же любителей птичьего пения, как и я сам, то вполне может быть, что поеду я не на Васильевский, а, скажем, в парк к Озеркам, где нет соловьев но есть пеночки, а некоторые дорожки заасфальтированы, так что можно не только прогуливаться, но и кататься на роликах. Это изменит «мой» город: улицы останутся прежними, но выяснится, что то, что раньше я держал в обязательном сопряжении (Петроградская и Васильевский), теперь преобразовано в иную сопряженность, более того, я прояснил и свои предпочтения, ведь казалось мне, что люблю я соловьиный выговор, а оказалось, что — тишину и простор. Признаваться в предпочтениях и уметь о них рассказывать так, чтобы тебя понимали — как раз это Мамардашвили и называл «любить жизнь»:

Хотеть жить — это хотеть занимать еще точки пространства и времени, то есть восполнять или дополнять себя тем, чем мы сами не обладаем. Допустим, я люблю Нану — существо, наделенное определенными качествами и в силу этих качеств вызвавшее во мне любовное стремление. А на самом деле это мое стремление вызвано расширительной силой жизни. Это и есть одно из пространств, где уместно начать мыслить, то есть отличать, что и почему ты любишь. Любишь ли ты Нану потому, что у нее голубые глаза, или ты любишь ее потому, что ты расширяешься? И линии твоей судьбы будут весьма различны в зависимости от того, что и как ты поймешь<sup>25</sup>.

Проективный характер универсальной характеристики сообщает ровно об этом: улиц, коммуникативных маршрутов не существует самих по себе, они есть только хорошо обоснованный феномен, и всегда есть возможность подумать еще раз. Именно проективность характеристики представляет ее как мнемонический

<sup>25</sup> Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М., «Московская школа политических исследований», 2000. С. 33.

проект, поскольку последний призван напоминать о совершенном Богом первом счете: если бы он не был выполнен и не содержал бы в себе след божественной благой воли, не имело бы смысла ничего понимать: разрозненное в моих восприятиях так бы и оставалось разрозненным, никакое понимание не могло бы сложиться, без выполненности первого счета невозможна никакая моральная достоверность. Пусть я имею дело только с виртуально сущим и никогда — не реальным, упорядоченность виртуального и дает мне возможность хвалить Бога. Мыслить, считать, составляя ноли и единицы — значит благодарить, воздавать хвалу. Но само мышление невозможно вне памяти о первом счете. Первый счет дан не как предмет завершенной мысли, но — как предмет действительного памятования.

Обратимся к известной лейбницевской метафоре города, проясняющей замысел монадологии. Город рассматривается с вершин окружающих его гор монадами, и хотя город один, каждая из простых субстанций видит не то, что видит другая. Город же, воспринятый со всех возможных позиций, дан каждой монаде в смутном восприятии. Универсальная характеристика и призвана прояснять это полное восприятие города, рассматривать его последовательно со всех вершин, и если этот проект начать осуществлять, то выяснится, что то, что раньше я принимал за город, это не совсем он, но от этого город не исчезнет, а замысел градостроителя прояснится, если я увижу не только город, но и горы, и это «увижу», поскольку будет прояснять сам характер восприятия, звучит у Лейбница как обещание: город (реальный феномен) — горы (перечень всех возможных восприятий) — Град Божий:

Отсюда легко вывести заключение, что совокупность всех духов должна составлять Град Божий, т. е. самое совершенное, какое только возможно, государство под властью самого совершенного Монарха. Этот Град Божий, эта воистину Вселенская Монархия (*Monarchie Universelle*) есть мир нравственный в мире естественном и представляет собой наиболее возвышенное и самое божественное из дел Божиих; в нем и состоит истинная слава Божия, ибо ее не было бы, если бы духи не познали величия Бога и благодати его и не поразились им. Именно в отношении к этому государству и обнаруживается, собственно, его благодать, так как его премудрость, его всемогущество проявляется повсюду<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Параграфы 85 и 86 Монадологии.

Определение универсальной характеристики как коммуникативного проекта вроде бы плохо согласуется с понятием монадологии, в котором явно обозначен запрет на коммуникацию простых субстанций, однако проект всеобщего языка есть проект выявления предпочтений, а признание предпочтения и есть начало сообщества. Лейбниц здесь оказывается последовательным картезианцем: подобно тому как Декарт, мысля себя как вещь мыслящую, утрачивает и собственные родственные связи, и конфессию, и набор привычных телесных жестов, которыми обеспечивалось я-прежнее, еще не заподозрившее себя в небытии, Лейбниц, подозревая мышление не только в способности к радикальному заблуждению, но и в способности мыслить ничто (его умение ставить точки: первой истиной факта является не «я мыслю, значит, существую», а: «я мыслю»), призывает нас к искусству отказа от собственного тела, от того, что есть «моя» перспектива, «мой» город. Да, сама по себе монада есть атом бытия, но известна монада себе только как бытие виртуальное, то есть имеющее предпочтения. Последовательность виртуальных актов, благодаря «прожилкам реальности», способна превратиться в реальность, подобно тому как бесконечно малая величина — «полезная фикция» — описывает площадь криволинейной фигуры.

Универсальная характеристика, последовательно проясняя природу восприятия, будет приближать нас к восприятию подлинной субстанции тел:

Можно сказать, что субстанция тел есть истинный феномен, поскольку Бог сам постигает их интуитивным знанием, так же ангелы и святые, которым дано видеть вещи истинно; таким образом, Бог и святые воспринимают тело Христово там, где нам видятся хлеб и вино<sup>27</sup>.

Порядок в его контингентности задается индивидуальной природой монады, потому динамический универсум, выстраиваемый Лейбницем — это не столько универсум совершенных атомов бытия, сколько универсум индивидуумов, реализующих различные возможности, и именно в этом различии себя и показывает бытие. Как указывает проф. Сергеев, «поскольку всякое представление является перспективным, постольку возможность оказывается более

<sup>27</sup> G II, 474. См. также: Adams R. M. Leibniz. Determinist, Theist, Idealist. New-York, Oxford, Oxford Univ. Press, 1994. P. 258 ff.



фундаментальной категорией, нежели действительность, или личный порядок вещей»<sup>28</sup>. Когда феномены утрачивают реальность, тогда особую значимость получает та конфигурация возможностей, которая позволяет описывать феномены различным образом. Если мыслить *sonatus*, основополагающую черту монады, заставляющую ее переходить от одного восприятия к другому, психологически, то мы получим попросту мир невротических индивидов, которые, недовосприняв одно, стремятся к иному. Лейбниц предлагает понимать силу, *дюнамис*, как стремление к совершенному порядку сущего, посредством фиксации предпочтений; череда восприятий не является линейным восхождением к совершенному восприятию совершенного, но, фиксируя хорошо воспринятое, мы переходим от одного восприятия к другому, отмечая то, что было понято как наделенное достоинством (*virtus*) перед другими возможностями, таким образом и осозная мир наиболее предпочтительный: это восхождение есть вспоминание того, что теперь мы знаем лишь смутно. В своем замысле универсальной характеристики Лейбниц является последователем не столько Платона, сколько Бруно: вспоминать нужно не эйдосы, но весь мир целиком, во всех его подробностях, а научное знание, элементом которого является *characteristica universalis*, есть проект общей святости.

Что же позволяет Лейбницу полагать, что люди все же способны говорить на «Адамовом языке», ведь это означает описывать то, чего никто никогда не видел — сами реальные феномены. Одного только опыта обращения с бесконечностями, который мы извлекаем из счисления бесконечно малых, недостаточно, ведь бесконечное еще не означает реального. Лейбница воодушевляло другое его открытие — динамика. Критикуя Декарта, который полагал, что природа телесных вещей сводима к одной только протяженности, Лейбниц доказывает, что сохраняется не только количество движения, но и «количество деятельной силы». Другими словами, наблюдая за телесными феноменами, мы способны усматривать то, что составляет самую суть всякой вещи — ее силу, более того, способны эту силу вычислять, то есть выражать на математическом

---

<sup>28</sup> Сергеев К. А., Коваль О. А. Монадология Лейбница: мир как представление // *Homo Philosophans*. СПб., Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 503.

языке. Взаимодействие вещей не выводимо из одной только геометрии: «...я пришел к мысли (и притом правильной), что премудрый Творец в строении системы вещей избежал того, что вытекало бы само собой из голых законов движения, почерпнутых в чистой геометрии»<sup>29</sup>, это взаимодействие описывается не формулой  $mv$ , а —  $mv^2$ , то есть в каждом взаимодействии мы наблюдаем первую производную движения, силу, которая есть нечто самостоятельное и есть не что иное, как склонность вещи действовать так, а не иначе. Эта-то склонность, то чем вещь обладает преимущественно перед другими, и есть ее *virtus*, сама ее сущность. Истолкование мира как динамического универсума и позволяет предполагать не только наличие единого изначального языка, но и нашу способность его понимать, то есть говорить на нем.

Лейбницевская теория взаимодействия субстанций как нельзя лучше подходит к «классическому» объяснению того, как происходит запоминание: чтобы что-то запомнить, нужно сопроводить запоминаемое воображением, нужно привести образ в некое движение. Так, я вспоминал значение английского слова *shrink*. И подумал, что это что-то, связанное с дурным действием. Но *shrink* — это усушка, как я выяснил в словаре. Позже я вспомнил, что в старших классах, когда учил английский, прочитал рассказ Бальзака «Шагреновая кожа», где после каждого проступка сокращалась, ужималась кожа. И, видимо, когда-то это так сохранилось, но начала движения я уже не помню.

Но так же объясняет и Лейбниц взаимодействие субстанций: одно не может непосредственно воздействовать на другое, оно может лишь быть причиной тех изменений, которые отчетливо осознаются в другом: не само событие, но его осознание. Изменения должны произойти, иначе не может быть никакого запоминания. Происходят они благодаря «внутреннему» действию, а не воздействию извне. Если мы решаемся на искусное запоминание, то необходимо отдавать себе отчет в том, как происходит запоминание (как в случае с запоминанием посредством мест и образов), и тогда запомним. Если же утрачиваем понимание того, как происходит взаимодействие, то забываем, как в случае с *shrink*.

---

<sup>29</sup> Опыт рассмотрения динамики. О раскрытии и возведении к причинам удивительных законов, определяющих силы и взаимодействие тел. I, 255.

Эта особенность метафизики Лейбница подчеркивает метафорическое основание памяти как проекта. Чтобы запомнить, нужно «набросить» смысл, а без набрасывания мы вообще не заметим, что нечто имело место быть.

2. *Виртуально сущее и среднее знание.* Если мы усматриваем коммуникативную природу универсальной характеристики, то и проблема среднего знания должна обсуждаться не том смысле, принимает ли Лейбниц аргументы Луиса де Молины (с именем которого и связывали концепцию среднего знания) или отказывается от всей его концепции<sup>30</sup>, а иначе: поскольку волевое решение конечного мыслящего существа должно обсуждаться в терминах виртуальности, постольку и среднее знание (то знание, каким Бог знает о принятом свободной тварью решении) принадлежит не порядку осуществления, а порядку продолженного счета. Говорить о *среднем знании* действительно не имеет смысла, поскольку этим термином предполагается, что некто способен совершить такой поступок, о необходимости (моральной, но не метафизической) совершения которого Бог не ведаёт.

Лейбниц попросту не нуждается в концепции среднего знания, поскольку различие между моральной и «геометрической» необходимостью значимо не только для нас как конечных существ, но и для Бога. Полагая же, что Бог оставляет человеку выбор между одним жестко детерминированным набором событий и другим (и потому Бог нуждается в знании о том, какой именно выбор был сделан), мы будем принимать контингентность за необходимость, то есть окажемся спинозистами, а Лейбниц весьма тщательно избегал ловушек, расставленных Спинозой. Бог, полагает Лейбниц, априори знает, какой выбор совершит та или иная тварь, но выбор этот будет совершен по благодати (*bonitas*) избираемой вещи, а не по необходимости. Значит ли это, что мы должны и вовсе отказаться от понятия свободного выбора? Нет, поскольку, во-первых, отказываясь от выбора, мы

<sup>30</sup> О сближении позиции Лейбница с позицией иезуитов, каковое можно усматривать даже вопреки явному отказу Лейбница от концепции среднего знания, см.: *Anfray, Jean-Pascal* God's Decrees and Middle Knowledge: Leibniz and Jesuits. *Studia Leibnitiana* 76 (2002), pp. 647–670. Также см.: *Knebel S.* Leibniz, Middle Knowledge, and the Intricacies of World Design // *Studia Leibnitiana* 28 (1996), 2, pp. 199–210.

впадаем в софизм ленивого разума (зачем что-то делать, если все и так предопределено?), то есть отказываемся как раз от благодати, заключенной в избираемом предмете. И, во-вторых, мы свободны в способах описания ситуации выбора. Но и здесь нет произвола, поскольку, как указывает Лейбниц, споря с Гоббсом, «реальность определения не зависит от произвола и не все понятия могут быть соединены между собой»<sup>31</sup>. Осмысление истины как способа приведения любых суждений к тождественным высказываниям и заставляет Лейбница создавать универсальный язык.

Как бы выглядел такой язык? Я знаю, что человек есть разумное животное. Это, по Лейбницу, истинное определение. Следовательно, чтобы оформить запись, я должен выразить человека через животное и через разумное. Животное — через что-то еще и так далее. Даже если грамматика такого языка будет предполагать однозначное прочтение (что является только предположением), его лексика будет предполагать бесконечные ряды, причем оба ряда, с которых мы начали (ряд «животное» и ряд «разумное»), должны быть возможны. Невозможность рядов означала бы либо ошибочность записи (то есть неточность счета), либо неполноту исходного тезиса, доказать или опровергнуть эту полноту мы можем, лишь посчитав. А, следовательно, полнота/неполнота задается не самим тезисом, не соответствием его некоему «положению дел», а способами счета. Потому такой язык предполагал бы появление множества фикций, примеры каковых дает нам наблюдение за историей математики: и отрицательные числа, и понятие нуля, и расстояние между ближайшими точками на прямой «есть только фикции, но фикции полезные». И их существование обеспечивается возможностью с остальными рядами. Польза, о которой говорит здесь Лейбниц,— это не польза обращения к силе, сокрытой в «самой природе», ибо о самой природе мы не знаем, известна ли она нам, но польза, извлекаемая из правильного определения: раньше не могли посчитать, а теперь можем. Польза есть осознание принуждения (все равно — в поступке или в описании), и это принуждение есть порядок памятования о совершенном Богом счете.

В работе «Среднее знание» Лейбниц предлагает эксперимент: разговор с Богом. И в зависимости от того, какие ответы дает Бог,

---

<sup>31</sup> Размышления о познании, истине и идеях. III, 104.

мы будем соглашаться или не соглашаться с концепцией среднего знания. Поскольку Бог априори знает и может поведать собеседнику, что случится с тем или иным индивидуумом, постольку среднее знание оказывается лишней гипотезой. Но этот эксперимент имеет смысл, если мы допускаем, что, во-первых, есть свидетель всех наших мыслей и поступков, во-вторых, он говорит на понятном нам языке и, в-третьих, мы не можем оспорить ни одно его высказывание. Если мы предположим, что создали (начали создавать) всеобщий язык, то первое и третье условия не будут выполняться для двух собеседников: для языка существенно, что один может сообщить другому что-то такое, чего тот не знает, как и существенно, что любое суждение может быть подвергнуто пересмотру. Потому даже если проект универсальной характеристики оказывается успешен, мы все равно оказываемся в ситуации конечного выбора: что я выбрал, А или Б, имеет смысл только по отношению к принятому описанию, но не по отношению к общему божественному замыслу, то есть, в нашем примере со вдовцом, два события: смерть жены и вдовствующее состояние не могут произойти одновременно, посредничество для них существенно.

Таким образом, система предустановленной гармонии вовсе не предполагает какого-то завершения, ни в проекте универсального счисления, ни в каком-либо ином проекте, ведь предустановленность ничего не сообщает о тех порядках счета, в которых мы обретаем себя и свое ближайшее: гармония лишь устанавливает, неким актом, который сам не поддается конечному уразумению, ибо всегда застается как уже готовый, что задуманное мною, будучи задумано хорошо, осуществится не только в порядке целевых причин, но и в порядке причин начальных. Нас, другими словами, не должно волновать, насколько порядок телесного соответствует порядку мыслимого, может ли в здоровом теле находиться здоровый дух, поскольку здоровье духа — это наш выбор, у которого нет стороннего свидетеля. Предустановленная гармония позволяет нам не без основания полагать, что в каком бы «мире» я ни находился, то есть какому бы счету ни следовал, этот мир — наилучший из всех возможных. Верный счет есть не «адекватность вещи и интеллекта», но память о достаточном основании для принятого счета. Принуждение понимания, те самые «прожилки реальности», о которых часто упоминает Лейбниц, есть не только врожденные идеи, то

есть условия понимания, которые общи для нас и Бога. Прожилки указывают на изготовленность мира согласно единому, избранному из бесконечного ряда других, порядку и потому указывают на возможность и априорным и апостериорным способом: Бог решил сотворить этот мир, а не другой, потому порядок возможности в нем вполне определен.

3. *Универсальная характеристика как проект бесконечный и существенно неполный.* Удался ли проект универсальной характеристики? Да, ни один из предложенных Лейбницем синтаксисов такого будущего всеобщего языка не принес внятного результата, однако универсальная характеристика, поскольку началась бы с нашего знания, которое не обладает метафизической достоверностью, а только моральной, считала бы не реальные, а виртуальные предикаты всякого сущего. Понятие виртуально сущего призвано прояснять преимущества самих вещей, их *virtus*, потому счетное (цифровое) описание вещей мира оказывается необходимым условием их восприятия. Мы вполне можем утверждать, что проект Лейбница по созданию универсальной характеристики оказался успешен, приносит свои плоды и развивается самым серьезным образом в нашем стремлении описать все и вся на языке нулей и единиц. Оцифровка книг, мест, лиц, маршрутов — это не удвоение перечисленного, а разнообразие того счета, в котором всякое сущее способно оказаться призванным к бытию.

Что останется, если мы признаем все неудачи Лейбница и его современников<sup>32</sup> по созданию грамматики универсального языка? По крайней мере одно предположение: мудрость, коль скоро она может быть высказана, может быть высказана на некоем едином языке, один мудрец способен понимать другого и их разговор может быть понятен для наблюдателя. Глядя на сегодняшнее несходное разнообразие дискурсов такое предположение кажется противоречащим фактическому положению дел, однако само это положение не является опровержением гипотезы. Попытки обнаружить такой язык не привели к однозначному результату. Гипоте-

---

<sup>32</sup> Подробнее о предшественниках и последователях лейбницевого проекта создания универсальной характеристики см.: Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб., «Alexandria», 2007.

за остается гипотезой до тех пор, пока она кого-то воодушевляет, заставляя продумывать собственные предпочтения.

Ослабление принципа реальности феноменов — когда Лейбниц утверждает, что реальность воспринимаемого дана нам с достоверностью моральной, помимо того, что производит особую структуру знания, имеющего дело с бесконечностями, но при этом остающегося конечным, указывает и на необходимость богатства феноменального: ряды фактических истин могут быть показаны только при условии, что восприятие фактического превосходит любой первоначальный замысел. Богатство чувственного мира является необходимым, но не достаточным условием утверждения о существовании. Какие еще должны быть выполнены условия, чтобы знание-вспоминание лейбницевского типа могло быть реализовано?

### **Условия выполнимости универсальной характеристики**

Что же является условием выполнимости универсальной характеристики, если начинаем мы с фикции, то есть с заведомо неполного определения, а направлен проект на реальность саму по себе? Под выполнимостью проекта здесь следует понимать не принципиальную возможность его завершения (проект универсальной характеристики бесконечен, поскольку бесконечно разнообразие мира), а выполнимость отдельных процедур, созданных универсальной характеристикой. Выполнимость же процедуры есть, во-первых, ее предсказательная сила, а, во-вторых, яркость, живость и многогранность самих рассматриваемых феноменов, то есть — разрешающая способность наблюдения. Сама по себе выполнимость не дает метафизической достоверности реальности вещей, с какими мы имеем дело, описывая их на универсальном языке. Что же тогда будет свидетельством полноты описания? Конечно, возможность универсального счета: тем более универсален язык описания, то есть чем к большему числу феноменов он относится, тем обширнее наше понимание реального. Однако первым, более существенным условием универсальной характеристики является не наш счет, а то, что мир, если только он существует, уже сосчитан, и не просто решить, что есть его существование: исполненность счета

или же его условия, то, что принято называть принципом *minimum*: максимум разнообразия при простоте связи. Первое есть особый акт, элемент творения, второе же можно истолковать и как наивный антропоцентризм Лейбница, а именно, Лейбниц будто бы полагает, что Бог создает мир для того, чтобы его замысел можно было понять конечным человеческим умом. Однако мы видим, что Лейбниц сторонится такого истолкования, когда утверждает, что внятное нам и реальное могут быть различны. Монадология Лейбница не представляет собой версию антропоцентризма. Спинозовский принцип «порядок идей есть тот же самый, что и порядок вещей» невыполним в монадологии: соответствие, устанавливаемое предустановленной гармонией, устанавливается не между «вещами» и идеями, а между различными рядами причин: начальных и конечных. В «Монадологии» Лейбниц пишет: «81. По этой системе тела действуют так, как будто бы (предполагая невозможное) вовсе не было душ, а души действуют так, как будто бы не было никаких тел; вместе с тем оба действуют так, как будто одно влияет на другое»<sup>33</sup>. Здесь важно это «предполагая невозможное»: мир одних только протяженных вещей есть нечто, что мы можем предположить, но их существование, если следовать схоластической терминологии, только мыслимое. Что, собственно, описывает, в таком случае, различие причинных рядов, если оно не описывает действительное различие между сущим протяженно и сущим мысляще? Только способы действия: способ понимания и способ изготовления: чтобы изготовить ложку, сначала нужно набить баклуши, затем одну из них разметить и т. д. А чтобы понять, что такое ложка, начинать нужно с чувства голода, с того, что в голоде ты не одинок... Или, обратимся к декартовскому примеру: огонь, подносимый к щеке, жжется — но не огонь является причиной боли. Лейбниц мог бы добавить: но огонь, отличный от души, — это только мыслимое, такого огня нет, потому и протяженность — не субстанция, а «порядок сложенного вокруг души как центра».

Итак, условиями выполнения универсальной характеристики, являются, во-первых, сосчитанность мира (то предпочтение бытия перед небытием, сообразно которому в гонке за существование побеждает мир наиболее совершенный, то есть содержащий в себе

---

<sup>33</sup> Т 1. С. 427.



наибольшее количество сущности) и, во-вторых, принципиальная нерешенность относительно того, воспринимаем ли мы реальность саму по себе. Второе условие все же непросто принять: ведь если мы не воспринимаем реальное, тогда мы ничего и не имеем в виду, когда говорим о самом совершенном из возможных миров? Ответом на это сомнение может быть то соображение, что Лейбниц под миром понимает то, что дано нам только в полноте каждого восприятия, а именно, весь универсум. Ясно, что всякая монада воспринимает весь универсум, но воспринимает его смутно, так что нет возможности решить, является ли тот порядок, в котором мы воспринимаем феномены, порядком действительным, или воображаемым. Можно предположить, что свидетельством существования являются чувственные восприятия, то есть «только мыслимое» бытие дополняется до реального в чувственном восприятии. С одной стороны, Лейбниц сам дает повод так думать: «Филалет. Я уже заметил вслед за замечательным английским автором «Опыта о... разумении», что *собственное наше существование* мы знаем посредством интуиции, *бытие Божие* — посредством демонстрации, а существование *других вещей* — посредством ощущения.

§ 3. Но интуиция, посредством которой мы познаем наше собственное существование, приводит к тому, что мы познаем его с полной очевидностью, не допускающей доказательства и не нуждающейся в нем. Если бы я даже захотел усомниться во всех вещах, то само это сомнение не позволило бы мне сомневаться в моем существовании. Словом, по этому вопросу мы обладаем величайшей степенью достоверности, какую только можно вообразить.

Теофил. Я вполне согласен со всем этим. И прибавлю к этому, что непосредственное осознание нашего существования и наших мыслей доставляет нам первые апостериорные, или фактические, истины, т. е. первые опыты, подобно тому как тождественные предложения содержат в себе первые априорные, или рациональные, истины, т. е. *первые прозрения* (lumières). И те и другие не допускают доказательства и могут быть названы непосредственными: последние — потому, что имеется непосредственное отношение между разумом и его объектом; первые — потому, что имеется непосредственное отношение между субъектом и предикатом»<sup>34</sup>. Тогда ин-

---

<sup>34</sup> *Новые опыты*, Т. 2. С. 444.

терпретация Лейбницеvской монадологии может выглядеть таким образом: «Отличая «явление реальное от воображаемого», мы «считаем его за одно», пытаемся развернуть его понятие *до конца* и, конечно, не можем этого сделать — обзреть своим конечным умом бесконечность вселенной, но только *логос определения*, прослеженный нами до известных пределов, показывает нам, что такая вещь действительно *может существовать*. В *действительном* существовании вещи нас убеждает её *чувственное восприятие*. Вместе они составляют *достаточное основание* для заключения о том, что такая вещь существует на самом деле» (курсив автора)<sup>35</sup>. Но тогда получается, что Лейбниц говорит как бы о двух восприятиях: одно — восприятие в определении, которое всегда «до известных пределов», другое — восприятие чувственное, смутное. Но даже если и так, «счет за одно» не будет полон: дополняя неполное смутным, никак не получить реального, только феноменальное, оно действительно только в том смысле, что мы способны его воспринять, но это — восприятие феномена все же не реального, а воображаемого. Восприятие реального не дается «счетом за одно», оно, как утверждает Лейбниц, может случиться лишь в полном понятии вещи. Но это восприятие устойчиво, живо, ярко, обладает предсказательной силой, а, следовательно, составляет и основание для прославления Бога и для заботы об установлении порядка собственного восприятия, как и показывается в цитируемой статье: «Новоевропейский *разум* — это не прямо и непосредственно порядок мира как логос сущности, а такой *счёт сущего*, который принимает в расчёт всегдашнюю ограниченность и обусловленность позиции *теоретика* — того, кто, совершив «обращение», усматривает сущности. Само сформированное обращением «себя» снова и снова ставится под вопрос. Тут-то оно и оказывается «*личностью*», тем, что и мы продолжаем именовать «субъектом» и «я»»<sup>36</sup>. Именно с этим обращением связан смысл памяти как прихода в себя, когда мы говорим: «опомнись!». Что значит прийти в себя, что означает это обращение для Лейбница? Это уже не изменение строя

<sup>35</sup> Погоняйло А. Г. Техника себя и философия Нового времени // Человек.ру. Гуманитарный альманах. №5, Новосибирск, 2009. С. 67–80. Цит. по электронной версии, доступной на 19.04.2011 по адресу: <http://history.philosophy.ru/forum/index.php?download=938>.

<sup>36</sup> Там же.

души, но — нескончаемое прояснение этого настроения, выявление уже имеющихся предпочтений и прояснение их. И первым из этих предпочтений является предпочтение бытия перед ничто, каковое и есть основание для всего природного порядка, выяснить который — и значит узнать реальность.

Лейбниц указывает: «абсолютно никаким аргументом не может быть доказана данность тел и ничто не мешает тому, чтобы нашему уму представлялись некие хорошо упорядоченные сновидения, которые признавались бы нами истинными и вследствие согласованности между собой практически были бы равносильны истинным»<sup>37</sup>. Кроме того, трудно себе представить чувственное восприятие вне логоса определения: чувственное восприятие и есть логос, только наиболее смутный: это так и для Лейбница, и для его оппонента, Локка. Можно было бы описать некий опыт восприятия без сознания того, что воспринимается (и отличить этот опыт от Лейбницевского «большого количества малых восприятий» — то есть, как раз от восприятия универсума в целом), например, когда мы слышим только звуки, не слушая того, что их издает: мы при этом, действительно, осознавали бы, что воспринимаем вообще что-то (и этим что-то можно назвать и универсум, почему нет), то есть не находились бы в обморочном состоянии, по аналогии с которым Лейбниц предлагает понимать смутные и неотчетливые восприятия простых субстанций, лишенных не только апперцепции, но и памяти, этого «рода связи по последовательности». Но такой модус восприятия не может быть ничем дополнен, поскольку мы либо попросту не знали бы, что именно дополнять, либо же это восприятие вовсе не нуждается в дополнении, и требует не размышления, уточняющего определения, а беспредметного размышления, но это иная традиция. Итак, истины опыта, коль скоро мы должны понимать под ними нечто определенное, не обеспечивают достоверного восприятия реального и не могут быть дополнены до такового.

Обратимся к последней надежде на уразумение реальности, к полному понятию вещи. Лейбниц говорит, что свидетельством существования некой вещи является полный перечень ее предикатов, так что реальное дано нам в тождественных высказываниях, по-

---

<sup>37</sup> О способе отличения явлений..., Т. 3. С. 112.

скольку в них субъект и предикат совпадают. Да, тождественные высказывания являются образцом всякого вообще восприятия. Но и здесь, как ни странно, мы встречаемся с нерешительностью Лейбница в суждениях. Выстраивая классификацию ясности идей, существенную иерархию света в сочинении, озаглавленном «Размышления о познании, истине и идеях», Лейбниц пишет: «Познание бывает или темным, или ясным, ясное в свою очередь бывает смутным и отчетливым, отчетливое — неадекватным или адекватным, а адекватное бывает символическим или интуитивным. Самое совершенное знание то, которое в одно и то же время (*simul*) адекватно и интуитивно»<sup>38</sup>. Затем он осуществляет феноменологию перечисленных модусов познания, указывая, что без таковой не понятен ни Декарт с его принципом «воспринимаемое ясно и отчетливо истинно», ни Паскаль, когда говорит, что долг математика — «определять все мало-мальски (*ragimpre*) темные термины»<sup>39</sup>, то есть выполняет заведомо полезную для науки работу, но в конце своей классификации говорит: «если же все, что входит в отчетливое понятие, в то же самое время познано отчетливо, или если анализ понятия может быть доведен до конца, то такое познание есть *адекватное*. Я не знаю, можно ли найти у людей пример такого познания, но понятие числа очень близко подходит к этому»<sup>40</sup>. И, чуть ниже: «Но доступен ли человеку окончательный анализ понятий, т. е. может ли он сводить свои мысли к первым возможностям и неразложимым понятиям ... — этого я теперь не берусь решать (*non ausim*)»<sup>41</sup>. Мы видим, что Лейбниц неоднократно утверждает, что реальное понятие вещи недостижимо для конечного ума. Мы здесь застаем немецкого мыслителя в той же ситуации, в какой заставляли и Декарта: прямо указать не можем, но есть способы для непрямого указания, поскольку есть указательная сила, или, как выражается Лейбниц, первые прозрения, в том, что доступно нам, прежде всего в числе.

Чего мы, собственно, добиваемся, когда ищем свидетельства существования феномена? Уверенности в том, что то, что мы видим,

---

<sup>38</sup> Т. 3. С. 101. Краткий анализ этой классификации см.: Майоров Г. Г. Теоретические основания философии Г. В. Лейбница. М.: КДУ, 2007. С. 212–220.

<sup>39</sup> Там же. С. 104.

<sup>40</sup> Там же. С. 102.

<sup>41</sup> Там же. С. 105.

таково и есть на самом деле? Но таковой уверенности нам вполне достает в достоверности моральной. Зачем же нужна еще и метафизическая? Этот вопрос следует переформулировать так: уточняет ли экзистенциальное высказывание что-либо в сущности, в «что» сущего? Прав ли, другими словами, Юм, когда утверждает, что бытие есть пустой предикат? Рассматривая только условия универсальной характеристики, мы можем ответить: нет, не прибавляет, за одним исключением — если мы в силах высказываться о существовании вещи, значит, тот набор свойств, который мы высказали о ней, верен. В противном случае он, этот набор, верен лишь до некоторой (не вполне определенной) степени. Перефразируя известную поправку Лейбница, можно сказать: в существовании вещи нет ничего, чего прежде не было бы в ее сущности, за исключением самого существования. То есть, той полноты, которая не дана нашему восприятию, или же, как полагал Лейбниц, нашему, не оснащенному универсальной характеристикой, восприятию феноменов.

В этом пункте необходимо отличать учение Лейбница от кантовского критического проекта. Для последнего существенно «прибавление» знания, каковое достигается только в синтетических суждениях. Лейбницевская же монадология ничего не прибавляет, она только осознает: определяет, вспоминает, считает. Поэтому, с одной стороны, нельзя не согласиться с замечанием Г. Г. Майорова: «Надо сказать, что Лейбниц смотрел на соотношение синтеза и анализа значительно реалистичнее, чем впоследствии Кант»<sup>42</sup>. С другой — нужно понимать, что в отношении Лейбница и Канта слово синтез является омонимом: для последнего синтез означает расширение знания, причем основанием для такого расширения является деятельность разума, для первого же синтез — только комбинаторика, эргономика взглядывания, тогда как знание прирастает не расширением, а уточнением (и лейбницевская критика картезианского понятия силы — хороший тому пример) уже известного. Поэтому для Канта, который понимает знание как только человеческое знание, ведущей дисциплиной оказывается антропология, тогда как для Лейбница, для которого только человеческое попросту лишено смысла, такой дисциплиной оказы-

---

<sup>42</sup> Там же. С. 273.

вается теодицея. И спор между этими мыслителями (если только есть язык для такого спора), нельзя признать разрешенным.

Наше наблюдение за различиями между моральной и метафизической достоверностью можно подытожить тремя пунктами: во-первых, метафора мира как картины есть только метафора, во-вторых, проект универсальной характеристики есть проект существенно неполного перехода от достоверности моральной к достоверности метафизической, а, следовательно, есть не дополнительный элемент в монадологии, а замковый, и, в-третьих, этот проект связан с понятием памяти как возобновляемой последовательности счета, отыскивающего наилучшее.

К первому. После Хайдеггеровского анализа метафизики Нового времени, и для русскоязычного читателя — прежде всего после публикации работы «Время картины мира» стало общим местом, что в философии Декарта и вообще в философии Нового времени, бытие вещи получает свое удостоверение в субъективном восприятии. Но и когда мы говорили о Декарте, и теперь мы видим, что вовсе не субъект оказывается основанием для бытия сущего, а то, благодаря чему мы и себя-то знаем, то есть прожилки реальности, проблескивающие в истинах факта. Эти проблески наделяют мышление разрешающей способностью, но вовсе не удостоверяют бытие объектов. Мыслящий, поскольку имеет опыт мышления, получает удостоверение, но только моральное. Что же касается мира как картины, то картинка в представлении, указывает Лейбницу — полна только в возможности, а в том, что она двоятся и не ясна вполне, можно быть уверенным уверенностью метафизика. Его *cogito* и *cogito varia* суть приглашения, дающие возможность последовательности, но сам характер этой последовательности есть проект, набросок, риск. Реализация рискованного предприятия — это обращение с терминами, коль скоро последние определены лучше, чем числа в математике.

Ко второму. Замысел универсальной характеристики, в котором все сущее получает определенность в своей виртуальности, то есть в предпочтении, и призван прояснять само предпочтение, но не предпочтение «субъекта», а преимущество упорядоченного сущего перед простотою ничто. В книге «Онтология времени» Алексей Григорьевич Черняков, с присущей ему выдержанностью, делает примечание 92 на 274-ой странице: «Совсем аккуратно следовало

бы это положение Декарта сформулировать так: то обстоятельство, что *ego cogitans* не может оказаться недостоверным для себя (обмануться в отношении своего существования), не зависит от Бога». Если мы читаем только Декарта, то следует, нам кажется, выразиться еще более осторожно: не *зависело*, тогда не зависело, в порядке описания (даже и не рассуждения), приближавшего к пониманию ясности и отчетливости. А теперь, когда узнаём мысль как возобновляющуюся, последовательную, зависит. А если мы принимаем лейбницевскую критику картезианского понятия ясности и отчетливости, то и вовсе оказывается, что без сосчитанности мира в творении не сможем установить и вовсе никакой размерности.

К третьему. Потому любое рассуждение, претендующее на истину, в лейбницевском универсуме есть проект воспоминания этого самого дара, первого прозрения, неполного, но длящегося. Этот проект длится в нерешенности конечного рассуждения, в том, что всякая очевидность должна дополнительным образом оговариваться и всегда еще раз устанавливаться, но сами эти установления возможны лишь благодаря длительности первоначального счета. Таким образом, от условий выполнения универсальной характеристики нам необходимо перейти к рассмотрению того, что есть первый счет и каков он.

## Память о благом призвании: концепция соревнующихся миров

Мышление есть счет, утверждает Гоббс. Всякое мышление, в том числе и божественное, считает, — вторит ему Лейбниц. Для демонстрации счета Лейбниц придумывает такой элемент, как виртуальное бытие миров: Бог, коль скоро отличен от человека «лишь по степени, но не по качеству», творит мир не разом, но предварительно обдумав, какой именно мир ему сотворить. Обдумывая, Бог руководствуется теми самыми идеями, которые и мы находим в мышлении как «врожденные», как те самые «прожилки» или просветы реального. За эту идею, вроде бы ослабляющую позицию Бога, который вынужден как следует подумать, прежде чем что-то сделать, и не делать, пока обдумывает, Шеллинг и критикует Лейбница, упрекая того в абстрактности понимания Бога: «Действуют не след-

ствия всеобщих законов; всеобщий закон есть Бог, т. е. личность Бога, и все, что происходит, происходит посредством личности Бога, не в силу абстрактной необходимости, которую не вынесли бы в своем действовании мы, не говоря уже о том, что ее не вынес бы Бог»<sup>43</sup>. И далее: «... представление о сошествии Бога с самим собой или о выборе несколькими возможными мирами остается неосновательным и несостоятельным»<sup>44</sup>. Не совсем ясно, что имеет в виду Шеллинг под абстракцией, ведь понятие тождества есть тождество Бога, то есть индивидуальности в собственном смысле, да и сам Шеллинг обнаруживает в Боге элемент, предшествующий Богу, только элемент этот носит не мужской (*vir*), а женский (основание, природа) характер. Основной упрек Шеллинга сводится к тому, что Лейбниц, хотя и приписывает Богу моральную, а не «геометрическую» необходимость, делает это непоследовательно, поскольку метафизическая необходимость выхолащивает творение, делает его «безжизненным и безличным»<sup>45</sup>. Но обсуждаемый нами мнемонический проект, универсальная характеристика, не только возможен благодаря исполненности счета, но, будучи направлен на постижение полноты сочетания всего во всем, призван к созерцанию божественного блага и божественного выбора, необходимых именно в силу их уникальности. Сам же выбор происходит не по необходимости, а по контингентности, природу которой нам сейчас и хотелось бы обсудить. Но прежде нужно вернуться еще раз к тому, в каком смысле бытие задуманного, но не осуществленного виртуально.

Как понимать виртуальность в разговоре о творении? Должны ли мы ее переводить устоявшимся термином, как добродетель? Или же это, скорее, мужество, воинская доблесть, коль скоро миры сражаются друг с другом за существование? Действительно, виртуальное у Лейбница значит одерживающее верх, всегда относительно превосходное, в том смысле, в каком Аристотель говорит о благе, что оно есть не само по себе, но подобно отростку (*EN*

---

<sup>43</sup> Шеллинг Ф. В. Й. *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах* / Шеллинг Ф. В. Й. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., «Мысль», 1989. С. 141.

<sup>44</sup> Там же. С. 141.

<sup>45</sup> Там же.



1096а 20). Поскольку обсуждаемые божественным счетом миры не есть в полном смысле, а есть только в отношении друг к другу согласно критерию предпочтения, добродетель мира принадлежит не самому миру, а выбору, ведь должен быть кто-то, кто избрет к бытию мир, превосходящий все другие. Само же превосходство считаемо. Потому мы не будем не правы, если лейбницеву виртуальность будем понимать в духе нашего цифрового века, как удобство и простоту счета. Верно ли мы поймем Лейбница, если скажем, что тайна творения есть торжество счёта? Или даже так: является ли полнота счета, если нам все же удастся (предположим невозможное) проследить его до последних оснований, демонстрацией свободной воли, или же благая воля есть нечто отличное от счета?

На страницах периодического издания *Studia Leibnitiana* развернулась обширная дискуссия по поводу того, что принято обозначать как лейбницеву теорию *Daseinstreben* (теория соревнующихся миров). Дискуссия интересна и многопланова, в нее вовлечено множество исследователей, и пересказать ее всю не позволяют границы данного исследования. Отчасти она резюмирована в статье Дэвида Блюменфельда «Лейбницева теория соревнующихся возможностей»<sup>46</sup>, на которую мы и будем здесь опираться. Блюменфельд указывает, что теория Лейбница может быть изложена в следующих тезисах:

- (1) Всякая возможная вещь наделена стремлением к существованию
- (2) Это стремление пропорционально степени ее совершенства
- (3) Возможности соревнуются друг с другом, объединяясь с максимально возможным количеством других сущностей
- (4) Существует уникальный ряд совозможных сущностей, который превосходит все остальные ряды по степени совершенства и в нем натиск максимален
- (5) Наиболее совершенный ряд (т. е. наилучший из возможных миров) с необходимостью побеждает в борьбе за существование
- (6) Если бы вещи не содержали этого внутреннего стремления и не вели себя описанным образом, мир не был бы сотворен.

---

<sup>46</sup> Blumenfeld, D. Leibniz's Theory of the Striving Possibles // *Studia Leibnitiana*. Jahrgang V. 1973. P. 163–177.

Каждый из тезисов можно подтвердить цитатами из Лейбницевских работ. Здесь мы должны отметить, что тезис 4 не является необходимым: можно предположить, что могущество быть у двух различных миров может быть равным, при том что отличаться они будут не только нумерически, но и качественно, следовательно, творение с самого начала не необходимо, а лишь возможно. Не-необходимость творения демонстрируется и шестым тезисом, хотя обе эти демонстрации отрицательны. Поскольку они отрицательны, невозможно и классифицировать не-необходимость ни как контингентность, ведь только из этих двух тезисов мы не видим основания для того, почему победоносная возможность всё-таки есть, ни как окказиональность, ведь если мы не видим указанного основания, то потому, что для нас в рассуждении значимо «прежде» и «потом», а такую значимость мы не должны приписывать Богу, творение ведь не происходит во времени, и «да будет» длится в каждом из моментов, коль скоро момент претендует на существование. В лейбницевской теории соревнующихся миров само творение остается тайной, присущей природе Бога. Что она призвана прояснить и на что обращает наше внимание — так это на устремленность к существованию. *Potentia* здесь истолковывается как могущество, а существование — как приз, награда. Это истолкование настолько полное, что мы должны Лейбница переспросить: сам ли мир получает свою награду, или же Бог совершает дополнительное действие, призывающее вещь быть?

Возникает также вопрос, что именно борется за существование, сущности или миры: если всякое возможное сущее сражается за бытие в силу возможности, то можно ли предполагать, что сущности сражаются сами с собой, поскольку они включены в различные серии? Нет, поскольку сущее есть набор различных предикатов и в разных мирах «одно и то же» будет обладать разными предикатами. Следовательно, сущее есть лишь постольку, поскольку есть мир, но сущности все же не сводимы к определению мира, ведь они различаются по степени внутренней согласованности: люди лучше крокодилов, поскольку лучше понимают мир, именно поэтому сражаются все же не отдельные сущности, а миры, ведь если бы сражались сущности, существовали бы только люди, но не крокодилы. Существование сколь угодно совершенной конечной индивидуальной субстанции, таким образом, есть контингент-

ность второго порядка: некто есть не потому, что он хорош, а потому, что таков состав мира, что допустимо бытие этой вот индивидуальной монады, тогда как существование мира, в свою очередь, контингентно.

И вновь мы видим сходство Лейбница с Гоббсом: теория *Daseinstreben* являет собой виртуальную версию войны всех против всех, правда, основанием для войны не может выступать страх, ведь то, что не существует, не может и бояться распада. Скорее уж страху виртуально сущего, если таковой в какой-то мере есть, подходит Хайдеггеровское именование *Eigentlichkeit*, стремление быть собственным (в переводе В. В. Библихина — подлинным) способом, виртуальное есть не столько лишенность бытия, сколько его неполнота, нечто не совсем настоящее, не додуманное (а если нам дана реальность сама по себе, то — надуманное). Виртуальное — среднее между подлинным и неподлинным, для него равновозможно быть и не быть: всякое виртуально сущее стремится к существованию, поскольку оно включено в мир, но оно наделено возможностью стремиться и к небытию, поскольку способно настаивать на собственной отдельности, и это существенно для него: ведь «жить нужно так, как будто кроме тебя и Бога ничего нет». Мы являемся наследниками Лейбницевского проекта универсальной характеристики не только потому, что цифровое описание реальности для нас значимо, но и потому, что способны считать всё, даже собственные устремления. Для того, что мы принимаем как настоящее, ценны и инструменты счета, и инструменты памяти, ведь память есть так-то осуществившийся счет. Привычка быть разрозненным образом, быть здесь так, а там — иначе, не особенно заботясь о том, насколько согласуются эти «так» и «иначе», есть привычка к виртуальности. Виртуальные миры аттрактивны, поскольку мир, в котором мы принимаем себя за существующих, есть предельная, то есть осуществленная виртуальность, причем *cogito* есть не противопоставление этому счету, а необходимый его элемент.

Но вернемся к нашему вопросу о тайне творения: Бог наделяет наилучший из миров бытием или же мир получаем его сам, просто по условию соревнования? Получает ли победитель все, или же есть что-то, что победитель получает по милости, а не по условию, и торжество силы тщетно? От ответа на этот вопрос будет зависеть и то, как мы должны понимать динамический универсум, выстраивае-

мый Лейбницем и то, каковы этические экспликации такого понимания, коль скоро мы разумеем себя принадлежащими этому миру сцепленных могуществ. Или же: что значит обладать бытием? Есть сторонники и одного и другого прочтения<sup>47</sup>. Рассел даже предполагает, что Лейбниц, хотя и осознает противоречие между двумя эти концепциями, теорией соревнующихся миров, с одной стороны, и тезисом о свободной воле Бога, с другой, намеренно выражается двусмысленно, чтобы не быть обвиненным в спинозизме, более ясно позволяя себе высказываться лишь в так называемых эзотерических своих сочинениях<sup>48</sup>.

Лейбниц говорит об этих двух теориях зачастую на одной странице, как если бы между ними и не было никакого противоречия. По всей видимости, дело в самом определении существования: с одной стороны, Лейбниц часто определяет существующее как возможное, с другой, сама возможность, или наибольшее могущество, заключенное в наисовершеннейшем мире, должно быть определено как приведенное к тождеству. Но тождество, как мы уже отмечали, не дано нам неким само собой разумеющимся образом. Потому Лейбниц часто говорит, что существующее мы не можем определить так, чтобы у нас появилось ясное его понятие<sup>49</sup>.

Если мы отказываемся от однозначной дефиниции существующего, значит ли это, что мы устраняем и сам вопрос о противоречии между теориями? Но ведь это означало бы отказ собственно от понимания бытия наилучшего, то есть от философии, коль скоро философия есть множественность способов указания на наилучшее. Здесь нам может помочь уточнение понятия совершенства. Вопрос стоит следующим образом: как совершенный мир становится совершённым? Совершенный по отношению к миру значит внутренне согласованный, но только возможный, совершённый — существующий. Сама возможность есть совершенство, которое «вправе требовать» для себя существования. Однако существование является достаточным основанием для вообще всякой возможности. И поскольку полнотой совершенства обладает только Бог, постольку ни один из возможных миров не совершенен в пре-

---

<sup>47</sup> См. Блюменфельд, ук. соч., с. 166–167.

<sup>48</sup> См. расселовскую рецензию на работу Кутюра в: *Mind*, 12, 1903. P. 185–86.

<sup>49</sup> См. *Grua* G. (ed.) G. W. Leibniz: Textes Inédits, 2 vols. Paris, 1953. P. 325.

восходной степени, так же и всякий совершённый мир не есть Бог (принцип ограниченности). И поскольку ни один из возможных миров не лишен ограничений, то нет и основания для того, чтобы интерпретировать необходимость в тезисе (5) как необходимость метафизическую, напротив, мы должны понимать ее как необходимость только моральную, сообразно которой противоположный тезис не заключает в себе противоречия, следовательно, есть возможность, чтобы наиболее совершенный мир все же не был совершённым, то есть в тезисе (5) «необходимость» следует заменить на контингентность. Напротив, из тезиса (4), вкупе с принципом ограниченности, следует, что ни один из совершенных миров не существует с необходимостью, ведь если наиболее совершенный из возможных миров не обладает достаточным «натиском», то же нужно утверждать и про все остальные<sup>50</sup>. Итак, хотя совершенство все же логически связано со стремлением к бытию, то есть бороться за существование значит проявлять совершенство, все же существование есть не победа, но благодать. И здесь мы должны уточнить данную прежде формулировку (с. 115): в существовании вещи нет ничего, чего уже не содержалось бы в ее сущности, за исключением благодати, то есть собственно существования.

Следовательно, и полнота счета, коль скоро она есть не что иное как изыскание совершенства, есть не столько борьба за существование, сколько благодарение, ведь Бог заслуживает благодарности не потому, что сотворил мир, а потому, что сотворил мир наилучший, и есть достаточные основания для того, чтобы принять этот мир как совершенный. Виртуальность виртуально сущего, таким образом, есть указание на саму эту благодарность: всякое сущее, коль скоро оно считаемо, то есть сопоставимо с другими в своем совершенстве и претендует на совершённость, есть основание для благодарности Богу, а счет есть разговор с Богом о бытии. Мир есть не воля и не представление, но проект, и как таковой он есть след, но обнаруживаемый уже не в Книге и не в природе, но в счете. Если проект универсальной характеристики существенно неполон, то и след открывается не в будущем счета, то есть не в сосчитанности нами и приведенности всего и вся к единому основанию, но — в способах счета, предельное (то есть наибольшее из возможных)

---

<sup>50</sup> Ср.: Blumenfeld, *Op. cit.* P. 174.

разнообразии которых возможно потому, что наиболее совершенный состав мира сочетается с избранием к бытию свободной волей. Мы, в итоге, оказываемся наследниками Лейбница в той мере, в которой способны довести до конца собственный счет, понимая счет иной: из двух спорящих правы могут быть оба, даже если отстаиваемые ими тезисы противоречат один другому, ведь в ситуации неопределенности любое решение будет верным, при условии последовательной реализации избранного.

Лейбниц сохраняет метафору Кузанского: творение есть разворачивание в плоскость, разглаживание. Плоскость содержит меру принуждения: читая книгу, смотря фильм, разглядывая картину, нельзя спорить с порядком повествования, иначе мы не сможем иметь дела с целым изображенного на плоскости. Благодаря универсальной характеристике вертикально устроенный, иерархический мир способен разворачиваться в плоскость. Счет есть сочетание, приведение к тождеству. Но он же и разворачивание складки (pli), ex-plicatio, то есть разглаживание, и вхождение в те лабиринты, которые только в плоскости и могут возникнуть. Счет есть разворачивание всякой вещи до ее определенности, до того самого предела, в котором и показывается согласованность всего со всем. И хотя мы имеем дело с со счетом беспредельного, есть основания для оптимизма в отношении того, что счет все-таки может быть исполнен: это уже не отношение беспредельного к бесконечному, но определенность отношения одного беспредельного к другому, то есть демонстрация основания для наилучшего счета.

Первые тезисы, будучи развернуты в плоскость текста, есть завершенная система. У Лейбница мы не находим завершенной системы его философии, хотя Лейбниц не только хотел составить, но и составил итоговые сочинения, к таковым мы должны отнести и полемические «Новые опыты...», и «Теодицею», адресованную, пожалуй, наиболее вдумчивому собеседнику Лейбница, принцессе Софии-Шарлотте, и написанные для австрийского полководца Евгения Савойского «Монадологию» и «Начала природы и благодати, основанные на разуме». Попытки реконструировать «систему» Лейбница, хотя и многочисленны, неизбежно сталкиваются с противоречиями в самой этой системе, ведь, во-первых, корпус лейбницевских текстов чрезвычайно обширен (и до сих пор полностью не опубликован), во-вторых, характер Лейбницевских сочинений

существенно полемичен: с платониками он разговаривал как эмпирик, с эмпириками — как рационалист, со склонными к мистицизму — как логик и грамматик, так что у Лейбница-рассказчика много лиц, и мы не должны думать, что это признак непоследовательности, ведь, в-третьих, Лейбниц неоднократно переопределяет и уточняет свои же термины. Лейбниц не был университетским преподавателем, потому излагать свои философские взгляды как единый корпус попросту не было необходимости, напротив, отсутствие завершенности, ускользание от объективации есть свидетельство инструментальной природы лейбницевского корпуса знания: философия, по определению, есть устремленность к наилучшему, но не само наилучшее: не только знание, но и власть, и любопытство, и неизбежно фрагментированная этика суть устремления к первому началу. За Лейбницем в истории философии закрепилась слава оптимиста, и это верное именование. Верно оно не потому, что Лейбниц полагал, будто живет в наилучшем из возможных миров: для этого не нужно иметь убеждений, достаточно хорошо подумать; обоснованные убеждения нужны тогда, когда время на обдумывание совпадает со временем поступка, когда внятного решения нет, а выбирать все же необходимо. Философия, и для Лейбница, как мы видим, ее существенный элемент — универсальная характеристика — призвана не столько устранить все такие ситуации, сколько разнообразить круг их описания. Основной парадокс мысли Лейбница, как нам представляется, в этом и состоит: фрагментированное знание не противоречит последовательности отстаиваемых позиций, напротив корпус знания предполагает множественность идентичностей. Лейбниц сам не только метафизик и математик, но и дипломат, шпион, вельможный историограф, и это существенно для его стратегий устремления к мудрости.

Мир Лейбница — это мир рационально сущего, то есть сущего в счете (*ratio*) и по основанию (*ratio*) счета. Оставаться в мире значит придерживаться совершенного, то есть заведомо неизвестного, но все же ближайшего счета, который открывает себя в науке как в искусстве: есть отчетливость счета, есть отчетливость созерцания, отличного от счета, есть отчетливость чувственно воспринимаемого. Чувственное входит в состав мира не как «дополнительная» демонстрация (как это было у Кузанского), но как самостоятельная

различимость соматического, то есть ближайшим образом выражающего определенность того или иного сущего.

Материя, взятая в себе, как указывает Лейбниц, есть антитипия (та самая платоновская метафора памяти как слепка), то есть сопротивление отпечатку, ригидность к следу есть забвение, а мы видели, в каком смысле забвение следует называть началом памяти. Но тогда почему первое ново? Почему ближайшее проявляется как новизна? Новое — это действительно хорошо забытое старое, но только поняв, что значит хорошо считать, то есть помнить, понимаем, что значит хорошо забывать, и чем хорошо забытое отличается от забытого дурно и от неточно вспомненного. Счет и есть стремление к новизне. Новое — это не то, чего никогда не было, это то, в чем есть преимущество существующего, вещи перед несбывшимся. Новое и вправду имеет дело с забытым, но забвение не «предшествует» памяти: благо забытого есть возобновленное. Новая игрушка, новая вещь, новая жизнь — это не еще один шанс (который никогда не реализуется), но восстановление полноты, явленность универсального счета. Новизна — это не новизна иного аспекта, а полнота взгляда, богатство вещи.

Решиться на полноту — значит многое забыть. Неохватные простор и ширь новизны существенны для проективно возобновляемой памяти. Поскольку мышление понимается как счет, поиск нового — как комбинаторика, постольку так очерченное проективное сознание требует преобразования пространства и перекомбинации мест. Мышление Нового времени существенным образом есть поиск простора, в котором процедуры пространственных преобразований совпадают с процедурами указания на первые начала. Простор не есть протяженность, но — длительность и свобода. Счет рационален, пока простор дает себя знать. Античная метафора последовательности в мышлении Нового времени преобразуется в длительность, каковая есть беспредельность. Постигаемое в обширности замысла — не дом и не помещение. Бог не задумывал для своих творений уютного универсума, напротив, универсум беспределен, человек в нем лишен дома, ведь дом — не лучшее место для того, чтобы быть внимательным, а внимание, то есть вслушивание, становящееся внятным в последовательном говорении, и есть, как мы уже знаем, память. Как указывает Лейбниц, искать опасностей значит приучать себя к мышлению:



Следует приучиться всегда сохранять присутствие духа; это значит быть в состоянии размышлять в суматохе, в любых обстоятельствах, в опасности так же хорошо, как в своем кабинете. Так что надо не теряться в любых ситуациях, даже искать их, соблюдая, однако, известную осторожность, чтобы не нанести себе нечаянно непоправимый вред. Предварительно хорошо поупражняться в таких делах, где опасность лишь воображаема или же незначительна, как-то: игры, совещания, беседы, физические упражнения и комедии<sup>51</sup>.

Демонстрация счета есть преимущество (potius), преимущество целого над частью, полного над неполным, единицы перед нулем. Поскольку не сосчитанное есть сущее, но избранное, постольку ноль, ничего не выражающий, выражающий фикцию, есть необходимое условие счета: к бытию избирается не один мир, а один из бесконечного множества, и в этой сопоставленности проявляет себя свободная благая воля. Универсальная характеристика может быть выражена самым простым, двоичным счетом, счетом нулей и единиц: существование настолько же превосходит совершенство, насколько единица превосходит ноль.

Таким образом, двоичное счисление, действенность которого Лейбницем была продемонстрирована и в расшифровке И-цзына, и в конструкции арифмометра, является частным случаем задуманного общего проекта универсальной характеристики<sup>52</sup>. То, что мы называли «указательной силой» в главе о Декарте, у Лейбница становится моральной достоверностью: даже если мы не воспринимаем реальность саму по себе, устойчивого порядка восприятия достаточно, чтобы благодарить творца. Моральную же достоверность можно сравнить с периферическим зрением. Так, есть практики, в которых зрение периферическое более значимо, чем «прямое». Например, при игре в баскетбол важнее видеть всю площадку, чем вглядываться в цель или в противника. Универсальная характеристика сравни такой игре: пусть мы не видим ясно цель, то есть индивидуальную субстанцию, зато нам

---

<sup>51</sup> О мудрости. III, 99–100.

<sup>52</sup> Ср.: «К концу жизни Лейбниц все более связывал свой план, или, как он говорил, «проект» с двоичной системой исчисления и не без влияния, похоже, со стороны китайской философии». Яковлев В. М. Предисловие. Идея универсальной характеристики // Лейбниц Г. В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. М., ИФ РАН, 2005. С. 7.

доступен общий порядок универсума, в котором эти самые индивидуальные субстанции устойчивы в своих проявлениях. Предположение Лейбница таково: если мы примем за истинное нечто такое, что истинным не является, но полезно для уяснения порядка нашего знания (например, расстояние между двумя ближайшими точками на прямой), то мы получим вывод, обладающий моральной необходимостью. Последней достаточно не только для решения прагматических задач (вычисления площади криволинейных фигур), но и для созерцания наилучшего, то есть, первой причины всего, что наделено совершенством. Такое же предположение лежит и в основании двоичного счисления: пусть, записав каждое число двоичным кодом, мы не получим указания на сущность всякого числа, мы всё же получим способ обращаться с числами так, что лучше поймем способы взаимодействия чисел, «лишь бы хватило места», как выражается Лейбниц, под местом здесь нужно понимать вычислительные, т. е. комбинаторные мощности. Да, мы будем иметь дело при этом не с самими числами, а с их виртуальным выражением, с двоичным кодом, виртуальность которого есть предпочтение в простоте записи. Но мы сможем описать тот порядок, в котором раскрывается природа каждого числа, а поскольку числа это и есть порядок, мы поймем и каждое число.

Заметим здесь, что по отношению к так понятому Лейбницевскому замыслу универсальной характеристики локковско-кантовская версия критической философии является излишней, ведь нет надобности выяснять условия и возможности суждений, если мы знаем, что таковые суждения обосновываются перформативно, то есть самим порядком высказываний, пусть даже ни одно из высказываний, составляющих этот порядок, не отображает реальности. Неверно потому представлять себе дело таким образом, что учение Канта с необходимостью вытекает из учения Лейбница, а учение Фихте по необходимости сменяет Канта и т. д. История философии линейна. Если история философии и является неким цельным, хотя и никогда не законченным рассуждением, то рассуждение это может быть уподоблено универсальной характеристике: если нечто позволяет нам решить задачу, которая иначе никак не может быть не только не решена, но и поставлена, то имеется необходимость в том, чтобы принять это нечто за истин-

ное, даже если это нечто плохо выдерживает критику с аристотелевских, гегелевских или каких-то еще хорошо устоявшихся позиций. Важно только соблюдать последовательность: история философии потому и не существует как некий прогресс, что сама истории философии есть так-то принятый порядок описаний, и достоинство каждого элемента состоит не в нем самом, и даже не в усмотрении некоего целого, но — в указательной силе самой истории. И по той же причине в истории философии нет более современных и менее современных философов, ведь всякое философское высказывание родственно тому, что мы называли телесным жестом.

Вглядываясь в философию Лейбница, мы видим, что мыслительный эксперимент, предложенный Гоббсом, длится в монадологии. Если бы мир вдруг исчез, предполагает Гоббс, то оставшийся в живых размышлял бы о том, что помнит. Простая монада, поскольку она проста, существенным образом не принадлежит миру, ведь в мире «есть» только сложные монады, простые же субстанции мы непосредственным образом не наблюдаем. Очевидно, существование различным образом должно быть определено для простых и для сложных монад. Первая фраза «Монадологии» звучит так: «Монада, о которой мы будем здесь говорить, есть не что иное как простая субстанция, которая входит в состав сложных»<sup>53</sup>. Затем о сложной субстанции говорится как об агрегате (*aggregatum*), но что есть сложная субстанция, во всем тексте монадологии так и не проясняется. Сложные субстанции попросту даны (*il y a*), тогда как субстанции простые, подлинные атомы бытия, даны только в окончательном счете. Эксперимент длится, коль скоро в мире мы имеем дело всегда только с виртуально сущим. Как счет предшествует миру, так данность сложного предшествует существованию простой субстанции: сложное есть предмет сочетания-складывания, и вне этого сочетания нет простых субстанций, ведь простота есть возвращение выполненного первого счета. Простая монада, лишенная сложности мира, ничтожна, и если бы миру не случилось быть, мы бы не могли мыслить о памятном, о том, что помнится само по себе: вода мокрая, дерево горит, светофор меняет цвет, нельзя об одном и том же в одном отношении утверждать

---

<sup>53</sup> Монадология. Т. I. С. 413.

бытие и небытие. Описывая память как уникальную черту человеческого существа, М. Хайдеггер пишет: «Хранилище, однако, *открывает* (*gibt frei*) данное для осмысления, призывающее мыслить, как *дар*. Но хранилище не есть что-то наряду или вне призывающего мыслить. Оно и есть это призывающее мыслить, его вид, из которого и в котором призывающее мыслить есть и дает себя, дает само себя во всякое время для мысли»<sup>54</sup>. Хайдеггер прибегает здесь к древней метафоре памяти — хранилищу. Мы же отмечаем, что для Лейбница память есть проект, а не хранилище. Но проект и хранилище противоположны лишь в способе воображения, а не в способе мышления: хранилище вроде бы отсылает к прошлому, к «подалее положишь — поближе возьмешь», тогда как проект — это набросок, когда помним благодаря решению помнить. На деле же в проективном осознании мы помним, благодаря решимости, так же и хранилище мы благодарим, извлекая из него то, о чем не позабыли. Обе метафоры памяти сходятся в благодарении.

Хайдеггер, говоря о памяти, играет немецким *denken* (благодарить) — *denken* (мыслить) — *Andenken* (память). Русское слово память, отсылая к внятице, а чрез нее — к понятию-схватыванию и вниманию, которое отдает себя внимаемому, в нашем анализе проективного сознания Лейбница сближается с дарением блага, то есть с таким приятием разума, которое само есть отдание должного благу. Память есть отдание дани, но не в смысле татаро-монгольского изъятия заранее оговоренного, напротив, когда мы говорим «отдавать должное», мы как раз и имеем ввиду: не забывать, не смешивать, уметь отличать, тем самым чтить и себя, подобно Василию Тёркину: «Ел он много, но не жадно, дань закуске отдавал». «Отдавать дань памяти» значит выполнять некие действия, которые будут помогать нам помнить, тем самым меняя нас самих, и такое изменение числится как изменение к лучшему. Память принимает и отдает, как живая душа, дыша, вдыхает и выдыхает.

На Лейбнице мы заканчиваем наши экскурсы в историю памяти. Не потому, что дальше уж и не было ничего интересного — на-

---

<sup>54</sup> Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., «Академический проект», 2007. С. 166–167.

против, в XIX веке, после Лейбница, нарастает мнемонический бум, которому мы сегодня отданы всецело. Однако в наши планы не входило исследование всего поля памяти. Мы не раз убеждались, что это невозможно, поскольку в ближайшем родстве с памятью состоит безмерность. С Лейбницем метафора памяти возвращается к началу: проект дает себя знать как прожилки-отпечатки-слепки. И с этим возвращением происходит, как, мы надеемся, нам удалось показать, открытие того мира, в котором цифровое представление вещей, это новейшее тело счета, оказывается фундаментальной характеристикой отдания дани, тем самым телесным жестом, в котором обустраивается счет, которым сочается мир.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, мы проследили, и неоднократно, указанную связку: память-мышление-благодарение. Связь этих трех элементов знания нам удалось (как мы надеемся) продемонстрировать благодаря устойчивости двух метафор памяти: памяти-следа и памяти-проекта. Мы видели, что оба тропа, появившись в античности в качестве описания того сущего, которое, благодаря восхождению к первым основаниям, показывает себя в качестве составного, задействуются на протяжении всей истории существования повествований о памяти. Челночное движение, образуемое переходом от одной метафоры к другой, порождает напряжение, благодаря которому сбывается усилие мысли, обращенной к первым началам. Именно это напряжение, выступающее неприметным условием действия, совершаемого в каждом мыслительном акте — обращение — и было предметом нашего исследования/набрасывания. Многие способы предъявления памяти остались за рамками нашего рассмотрения, и все же, как мы надеемся, нам удалось показать, что своего пика искусная память достигает не только в яркой и красочной магии Ренессанса, но и в дигитальном проекте Нового времени, когда память мыслится из состава уже не телесного подобия, но — проективно-счетного. Память из произведения превращается в непрерывное возобновление наблюдения — будь то преобразующее весь доступный универсум наблюдение за божественным — лейбни-цевского или Спинозовского толка, будь то память Бергсона, остав-

ляющая нас всегда в прошлом благодаря проективной деятельностью сложившихся навыков.

Мы не рассматривали специальным образом учение Бергсона о памяти, поскольку те ключевые слова, которые связывают новоевропейскую метафизику и «актуальную» философию, нами были обнаружены уже в анализе лейбнищевского проекта цифрового мира: длительность, непрерывность, этос. Это вовсе не означает, что Лейбниц или Спиноза сказали все, о чем мы можем прочитать у Бергсона. Напротив, в своем анализе новоевропейского способа постижения сущего, да и в обращении к Августиновскому разбору памятуемого, мы опирались на интуиции, извлеченные из «Материи и памяти». Однако и смутность терминологии Бергсона<sup>1</sup> и его редко когда прекращающаяся борьба с позитивистским отношением к памяти отвлекла бы нас от того пути, который мы себе наметили, а именно, показать, что новоевропейская философия, сбывающаяся на языке схоластики и порождающая язык «новой» философии, есть не что иное как развертывание проекта искусной памяти. Проекта, безотчетно опирающегося на метафорику памяти, принадлежащую иной эпохе и иному строю осмысления, и обретающую ответ на свой вызов только в начале XX века.

Именно преобразующая всё и вся полнота обращенности и вызывает пристальное внимание мыслителей XX века. Здесь насыщенность памяти находит и создает сопряженность забвения и дара. Наиболее явным образом сопряженность мышления (*denken*), благодарения (*danken*) и забвения находим мы в работах Хайдеггера. Мышление, указывает он, востребуется собственным началом, тем, что призывает мыслить: «Всякая благодарность принадлежит в первую и последнюю очередь к сущностной области мышления. Но мышление примысливает это требующее мышления тому и мыслит на том, что само по себе, из самого себя могло бы быть осмыслено и тем самым с самого начала требует воспоминания (*An-denken*). Поскольку мы мыслим призывающее мыслить, мы благодарны *собственным образом*. Поскольку мы в мышлении о призывающем мыслить собраны, мы обитаем в том, что со-

---

<sup>1</sup> О том, что термины, избираемые Бергсоном для описания памяти, часто вызвали недоумение, см.: *Блауберг И. И.* Анри Бергсон. М., «Прогресс-Традиция», 2003. С 152–154, там же и прим. 18.

бирает всякое воспоминание»<sup>2</sup>. Однако то, что зовет мыслить, есть Бытие, постигаемое как забвение. Забвение понимается Хайдеггером уже из полноты свершившегося в новейшеевропейской метафизике, то есть так, что затрагивает нас напрямую, но показывает себя не в науке о душе, а в осмыслении парадокса: мы забываем только то, что забыть невозможно, бытие. Забвение и составляет сущностный элемент дара, ибо тот, кто не умеет забыть о подаренном, не способен и подарить<sup>3</sup>. Потому история бытия для Хайдеггера — это история забвения. И — как мы попытались показать в главе, посвященной Августину — начало памяти есть разнородность забвения, потому и память, с осознанием этой разнородности, устремлена не к единому началу, но к множественности отыскания.

Эта интуиция связи забвения и начала осмысления подхватывается в начале прошлого века в России, Даниилом Хармсом. М. Ямпольский в своем исследовании демонстрирует, что последовательность чтения Хармсовских текстов проявляется тогда, когда мы внимательны к тому, что в манифесте обэриутов названо «предметом», тем, что само по себе выключено из всякой истории и показывает себя в абсурдных, на первый взгляд, сопоставлениях. Флер абсурдизма развеивается, как только мы понимаем предмет вне всякой его истории, то есть пытаемся разглядывать его только так, как видим: честность восприятия есть забвение, а в забвении и проявляется предмет, то есть сам смысл произнесения слов. Поэтому, сопоставляя выкладки Г. Шпета и тексты Хармса, Ямпольский замечает: «Внеисторическое в слове — предметно в шпетовскогусерлевском смысле»<sup>4</sup>. Беспамятство противопоставлено истории там, где память захвачена историей, однако, когда память указывает на слово, в котором дает сбыться «случаям» и «предметам», когда «хармсинки» обретают связность и начинают разговаривать с

---

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., «Академический проект», 2007. С. 163.

<sup>3</sup> Разумеется, мы здесь только обозначаем ту работу которая проделана М. Хайдеггером, П. Рикёром, Ж.-Л. Нанси, Ж. Делёзом, Ф. Гваттари, М. Фуко и многими другими в этом сопряжении мышления-забвения-дара. Сколько-нибудь подробный разбор потребовал бы другого исследования, отличного от представленного по формату и значительно превосходящего его по объему.

<sup>4</sup> Ямпольский М. Беспамятство как исток (Читая Хармса). М., «Новое литературное обозрение», 1998. С. 20.



внимательным читателем на языке отчаянной вдумчивости, тогда абсурд становится памятью о событии, устанавливающим точки подлинности.

Внеисторическое особым образом проявляет себя в работе Поля де Мана «Слепота и прозрение», где бельмо на глазу критика предъявляется в качестве обязательной фигуры чтения, без какой прозрение по отношению к написанному, то есть отказ от изначальной установки, завершаемый текстом (как прочитываемого, так и производимого в процессе критического разбора), не может обрести пространства для свершения. По мысли де Мана, хайдеггеровское «язык говорит» — тезис амбивалентный. Дело не в том, что вдохновение диктует автору строки, которых он никогда не слышал. Дело в том, что поэзия телеологична. Она, по сути, ничто иное как адекватный инструмент судьбы и принуждает автора к открытию полноты условий возможности собственного бытия, каковая есть смерть. Потому чем более ослепительное поэтическое решение находит автор, тем в большую тьму погружается он лично, тем более мистифицирован его творческий соотчет и отношения с литературной традицией. Для читателя же опыт чтения располагает по ту сторону принципа удовольствия и даже суждений вкуса. Для де Мана читатель — единственный свидетель того, как исполняется работа поэзии и как в стремлении к ясности как фундаментальной интенции поэтического действия автор всегда терпит катастрофу. Техника «противонаправленного удара», о которой говорил и Платон, превращает поэта в жертву собственного искусства, а читателю, следующему замысловатой траекторией авторского тропа, дарит момент истины, позволяющий услышать в конкретном поэтическом произведении подлинное высказывание, состоящее не столько в слове, сколько в поступке — в разрешении тех риторических тяготений, которые слово за собой влечет. Фигуративные штудии в классической риторике сочетаются с их методическим подкреплением — мнемоническим искусством. Методика эта имманентна самой риторике и определяет не только инструментарий последней, но и её цели, поскольку риторика есть указание на упущенное.

Традиционно память являлась частью души, а искусство памяти — частью риторики. Предполагает ли описываемая де Маном риторика обращение к какой-либо организации памяти? Казалось

бы, что может извлекать память из опыта слепоты, то есть, в конечном итоге, забвения? Ведь «именно эта негативная, очевидно разрушительная работа приводит к тому, что совершенно точно можно назвать прозрением»<sup>5</sup>. Сама эта негативность есть десубстанциализация позиции критика, движение, заставляющее его оторваться от того невысказанного центра прочтения, подле которого критик желал бы остаться. Если классическая память — это память, исполняющая экспансию позиции говорящего и работающая в режиме приобретения, сохранения и вновь приобретения, то описываемая де Маном память об интерпретируемом тексте — это забвение уже произведенной интерпретации, возвращающая критика к исходному тексту, это искусство утраты первичной (по времени, но не по поэтическому счету) определенности.

Аналогия с классическим искусством мнемоники может быть продолжена: есть память естественная, коей человек наделен от природы, а есть — искусная, отшлифованная упражнением и созерцанием — так сказал бы художник памяти времен Ренессанса: искусство вторит природе и поддерживает её. У де Мана природа и искусство сочленены иначе. Описываемое де Маном действие риторического забвения также способно осуществлять себя не только неосознанно и спонтанно («естественно») — фигура забвения-вспоминания может быть оформлена в результате целенаправленной стратегии прочтения, как это показано на примере прочтения Руссо в «О грамматологии» Деррида. Исследование Деррида, как показывает де Ман, в случае с текстом Руссо сталкивается с особым рода литературно сущим — таким, которое само себя способно поставить под вопрос: «вместо Руссо, деконструирующего своих критиков, мы имеем Деррида, применяющего деконструкцию к псевдо-Руссо, но использующего при этом интуиции „реального“ Руссо. Модель слишком интересная, чтобы не быть умышленной»<sup>6</sup>. Де Ман длит и разворачивает стратегию, которая стремится остаться скрытой в «О грамматологии»: там, где Деррида вынужден уже произнести таинственное «деконструкция», де Ман все еще способен говорить о фигурах риторики, наблюдая их движение, превра-

---

<sup>5</sup> См. Ман, *Поль де Слепота и прозрение*. СПб., «Гуманитарная академия», 2002. С. 139.

<sup>6</sup> Там же. С. 187.

щения и то, каким образом они выдают себя за «исследования». Дискурс йельского теоретика приводит читателя Деррида в то место, где для отличения текста Деррида от текста Руссо необходимо совершить дополнительное, внешнее по отношению к очевидностям и критическим высказываниям текста «О грамматологии» усилие.

Не столько в модусе забвения, сколько под знаком ностальгии описывает воссоединение языка и протяженности, понимаемой вполне в картезианском духе, Г. Э. Гумбрехт<sup>7</sup>. Такое воссоединение также обращено к памяти, поскольку память мы мыслим как восстановление прошлого. И здесь мы снова встречаемся с противопоставлением памяти и истории. Ведь в той конструкции, которую предлагает Гумбрехт, история есть только «язык», то есть то, что заведомо принадлежит цифровой парадигме, в которой связь между означаемым и означаемым мыслится исключительно как внешняя, случайная. Цифровой мир противопоставляется «аналоговому», то есть такому, в котором порядок размышления обеспечивается настолько же телесным взаимодействием, насколько и мысленным продвижением. Типы амальгамации языка и того, что находится за его пределами, Гумбрехт называет магическим восстановлением прошлого, в его непосредственном присутствии. Мы уже знаем, что магия и память это синонимы. Поэтому, казалось бы, исключительно лингвистический проект Гумбрехта оказывается проектом мнемоническим. Когда Гумбрехт обращается к хайдеггеровской метафоре «языка как дома бытия», это обращение предстает как проявление того, что следует понимать под восстановлением присутствия.

Перечень авторов и тем можно было бы продолжить, но для обозначения того, что память все еще остается проблемой для современной мысли, этих указаний достаточно, и мы можем здесь остановиться. Прделанный же нами путь приводит не столько к завершению, сколько к расположению в отношении начала и начинаний.

---

<sup>7</sup> Gumbrecht, *Hans U.* Presence achieved in language (with special attention given to the presence of the past) // *History and theory studies in the philosophy of history*. Volume 45/3. Wesleyan university, 2006. P. 317–327. См. также его книгу *Гумбрехт Х. У.* Производство присутствия. Чего не может передать значение. М., «Новое Литературное обозрение», 2006.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### Источники и переводы

- Aristotle* Parva naturalia. ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955 (repr. 1970).
- Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Ed. C. I. Gerhardt. Berlin: Weidmann, 1875–90. Репринт: Hildesheim: Georg Olms, 1978.
- Gottfried Wilhelm Leibniz*. Sämtliche Schriften und Briefe. Ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften. Darmstadt, Leipzig, Berlin: Akademie Verlag, 1923—.
- Leibniz*, Saemtliche Schriften und Briefe. Ed. Ritter, I, vol. II. Darmstardt, 1927.
- Leibnizens mathematische Schriften, hrsg. von C. Y. Gerhardt. Bd. I–IV. Berlin-Halle: Schmidt, 1849–1863.
- Locke J.* An Essay concerning human understanding. Pennsylvania State University, Electronic Classics Series, 1999.
- Schelling F. W. J.* Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit... HRSG. von Thomas Buchheim. Hamburg. Meiner Verlag, 1997.
- Аврелий Августин* Исповедь. М., «Ренессанс», 1991.
- Аристотель* Метафизика // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. I. М., «Мысль», 1976.
- Аристотель* О памяти // Аристотель. Проптерик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб., 2004. (Перевод Е. В. Алымовой).
- Аристотель* О памяти и воспоминании // Вестник Русского христианского гуманитарного института. 1997. № 1. (Перевод О. С. Гаврюшкиной, В. Л. Иванова).
- Аристотель* О памяти и припоминании // Вопросы философии № 7. М.: Наука, 2004. С. 161–169. (Перевод С. В. Месяц).

- Гоббс Т. Соч. в 2-х тт. Т. I. М., «Мысль», 1989.
- Декарт Р. Соч. в 2-х тт. М., «Мысль», 1989–1994.
- Лейбниц Г. В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. М., ИФ РАН, 2005.
- Лейбниц Г. В. Тайна творения. Новогоднее послание герцогу Рудольфу-Августу Брауншвейгу-Вольфенбюттелю // Историко-философский ежегодник '91. М., «Наука», 1991.
- Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х т. М., «Мысль», 1982–1989.
- Локк Дж. Соч. в 3-х тт. М., «Мысль», 1985–1987.
- Николай Кузанский Соч. в 2-х тт. М., «Мысль», 1980.
- Платон Соч. в 4-х тт. М., «Мысль», 1990–1994.
- Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах / Шеллинг Ф. В. Й. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., «Мысль», 1989.

### Исследовательская литература

- Adams, Robert Merrihew Leibniz. Determinist, Theist, Idealist. New-York, Oxford, Oxford Univ. Press, 1994.
- Anfray, Jean-Pascal God's Decrees and Middle Knowledge: Leibniz and Jesuits. *Studia Leibnitiana* 76 (2002), pp. 647–670.
- Balestra, Antonella Kontingente Wahrheiten. Ein Beitrag zur Leibnizschen Metaphysik der Substanz. Würzburg, Königshausen&Neumann Ver., 2003.— 102 с.
- Bertman S. Cultural Amnesia: America's Future and the Crisis of Memory. Praeger Publishers, 2000.
- Bloch D. Aristotle on Memory and Recollection. Leiden, Boston, 2007.
- Blumenfeld D. Libniz's Theory of the Striving Possibles // *Studia Leibniziana. Zeitschrift für Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften vom 16. bis 18. Jahrhundert.* Herausgegeben von Kurt Müller, Heinrich Schepers und Wilhelm Totok. Jahrgang V 1973. P. 163–177.
- Blumenthal H. J., Plotinus' Psychology. Hague, 1971.
- Carriero J. Leibniz on infinite resolution and intra-mundane Contingency. Part two: Necessity, Contingency, and the divine faculties // *Studia Leibnitiana*, Band XXVII/1 (1995). Pp. 3–30.
- Casey Edward S. Persuing Buddhism and Phenomenology in Practice // *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian*

- and Tibetan Buddhism. Ed. by Janet Gyatso. State Univ. of New-York Press, 1992. P. 271–296.
- Casey Edward S. Remembering. A phenomenological study. Indiana Univ. Press, 2000.
- Coleman J. Ancient and medieval memories: studies in the reconstruction of the past. Cambridge University Press, 1992.
- Curtius E. R. European literature in the Latin Middle Ages. London, 1953.
- De Risi, Vincenzo Geometry and Monadology. Basel, Boston, Berlin. Birkäuser Verlag, 2007.
- Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments. Ed. R. S. Woolhouse. Taylor & Francis, 1994.— 432 с.
- Guattari F. Machinic Heterogenesis // Rethinking Technologies. Univ. of Minnesota Press. 1994. Ed. by V. A. Conley.
- Gumbrecht Hans U. Presence achieved in language (with special attention given to the presence of the past) // History and theory studies in the philosophy of history. Volume 45/3. Wesleyan university, 2006. P. 317–327.
- Hamrick William S. Phenomenology in practice and theory. Boston: M. Nijhoff, 1985.
- Hutton Patrick H. The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility // History and theory studies in the philosophy of history. Volume 47/4. Wesleyan university, 2008. P. 584–607.
- Kasabova A. Memory, Memorials, and Commemoration // History and theory studies in the philosophy of history. Volume 47/4. Wesleyan university, 2008. P. 331–351.
- Knebel, Sven K. Leibniz, Middle Knowledge, and the Intricacies of World Design / *Studia Leibnitiana* 28 (1996), 2, pp. 199–210.
- Koriat A., Goldsmith M. Memory metaphors and the real-life/laboratory controversy: Correspondence versus storehouse conceptions of memory. In: *Behavioral and Brain Sciences* 19 (2). Pp. 167–228.
- Koriat A. & Goldsmith M. Memory metaphors and the real-life/laboratory controversy: Correspondence versus storehouse conceptions of memory. *Behavioral and Brain Sciences* 19 (2): 167–228. (1996). URL: <http://www.bbsonline.org/Preprints/OldArchive/ /bbs.koriat.html> (Доступно на 25.06.2009).
- Krois M. J. *Ars Memoriae, Philosophy and Culture: Frances Yates and after* // *Philosophy and Culture. Essays in Honor of Donald Phillip Verene*. Ed. by Glenn A. Magee. 2002.
- Martinich A. *A Hobbes Dictionary*. Blackwell Publishing Ltd. 1995.

- O'Connell Robert J. *Imagination and Metaphysics in St. Augustine Aquinas*. Marquette University Press, 1986.
- Pettit Ph. *Made with Words. Hobbes on Language, Mind and Politics*. Princeton University Press, 2008.
- Poster M. *Information Please: Culture and Politics in the Age of Digital Machines*. Duke University Press Books, 2006.
- Poster M. *The Information Subject*. Routledge, 2001.
- Rescher N. *On Leibniz*. Univ of Pittsburgh Press, 2003.— 252 c.
- Rickard John S. *Joyce's Book of Memory: The Mnemotechnics of Ulysses*. Duke University Press, 1999.
- Robin C. Fear. *The History of a Political Idea*. Oxford University Press, 2004.
- Rossi P., *Clucas St. Logic and the Art of Memory: The Quest for a Universal Language*. Continuum International Publishing Group, 2006.
- Rutherford Donald *Leibniz and the rational order of nature*. Cambridge Univ. Press, 1995.
- Sarkar Husain *Descartes' Cogito. Saved from the Great Shipwreck*. Cambridge Univ. Press, 2003.
- Schacter Daniel L. *The Seven Sins of Memory: How the Mind Forgets and Remembers*. Houghton Mifflin Harcourt, 2002.
- Scott Ch. E. *The Time of Memory*. State University of New York Press, 1999.
- Secada J. *Cartesian Metaphysics. The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge Univ. Press, 2000.
- Shields Christopher *Libniz's Doctrine of the Striving Possibles // Journal of the History of Philosophy*, January 1986. Vol. XXIV, #1. P. 343—357.
- Smith B. *Characteristica universalis // Language, Truth and Ontology (Philosophical Studies Series)*. Ed. K. Mulligan. Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer, 1990, pp. 50—81.
- Terdiman R. *Present Past: Modernity and the Memory Crisis*. Cornell University Press, 1993.
- Teske Roland J. *Augustine's philosophy of memory // The Cambridge companion to Augustine*. Cambridge University Press, 2001.
- Teske Roland J. *Paradoxes of Time in Saint Augustine*. Marquette University Press. 1996.
- Todorov T. *Hope and memory*. Princeton, New-Jersey, 2003.
- Tucker Benjamin *The Ethics of Memory in Thomas Hobbes' Leviathan // LYCEUM. Saint Anselm College's journal of philosophy*. Vol 10. #2 (Spring 2009). URL: <http://lyceumphilosophy.com/?q=node/112> (Доступно на: 26.06.2009).

- Westwood S., Williams J. (Eds.) *Imagining cities. Scripts, signs, memory.* London and New York, Routledge, 1997.
- Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., «Coda», 1997.
- Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории // Августин: pro et contra. СПб., Издательство РХГИ, 2002. С. 487–513.
- Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб. Изд. «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005.
- Аксенов Г. П. К истории понятий дления и относительности // Вопросы философии № 2, 2007. С. 107–117.
- Ахутин А. В. Открытие сознания (Древнегреческая трагедия и философия) / / Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб., «Наука», 2005.
- Барит К. А. Истина в круглом и жидком виде. Анри Бергсон в «Котловане» Андрея Платонова // Вопросы философии № 4, 2007. С. 144–155.
- Баткин Л. М. Европейский человек наедине с самим собой. М., Российск. гос. гуман. ун-т, 2000.
- Баткин М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989.
- Беляев В. А. Лейбниц и Спиноза. СПб., 2007.
- Бергсон А. Материя и память // Соч., Т. 1, М., 1992.
- Бибихин В. В. Витгенштейн: смена аспекта. М., Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
- Бибихин В. В. Новый Ренессанс. М., «Наука», 1998.
- Блауберг И. И. Анри Бергсон. М., «Прогресс-Традиция», 2003.
- Блауберг И. И., Подорога Ю. В. О «Годе Бергсона» и бергсонизме XXI в. // Вопросы философии № 6, 2008. С. 152–158.
- Бруно Дж. О Магии // Вопросы истории религии и атеизма. Сборник статей. М., 1950, вып. 1.
- Васильев В. В. Философская психология в эпоху Просвещения. М., «Канон-Плюс», 2010.
- Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., «Прогресс», 1988.
- Вирильо П. Машина зрения. СПб., «Наука», 2004.
- Гадамер Г.-Г. Пути Хайдеггера. Исследования позднего творчества. М., «Пропилеи», 2007.
- Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., «Прогресс-Традиция», 2007.
- Гайденко П. П. Мартин Хайдеггер: изначальная временность как бытийное основание экзистенции // Вопросы философии № 3 2006.
- Гарэн Э. Магия и астрология в культуре Возрождения // Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. М., «Прогресс», 1986.



- Гаспаров М. А. Занимательная Греция: Рассказы о древнегреческой культуре. М., «Б.С.Г.-Пресс», 2005.
- Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии № 4, 1990.
- Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., «Мысль», 1990.
- Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. СПб., «Наука», 1994.
- Герье В. Лейбниц и его век. СПб., «Наука», 2008.
- Гиренок Ф. Удовольствие мыслить иначе. М., «Академический проект», 2008.
- Горфрункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.
- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., «Владимир Даль», 2004.
- Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., «Пер Се», 2000.
- Дмитриев Т. А. Проблема методического сомнения в философии Декарта. М., ИФ РАН, 2007.
- Дюклов Д. Мистическая теология и интеллект у Николая Кузанского? // Coincidentia Oppositorum. От Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб., «Алетейя», 2010.
- Желнов М. В. «Ничто достоверности сущего» и «Ничто истины бытия» (идеи Г. В. Лейбница и М. Хайдеггера в последнем десятилетии XX в.) // Метафизика Г. В. Лейбница: Современные интерпретации (К 350-летию со дня рождения). Отв. ред. А. В. Водолагин. М., Изд-во РАГС при Президенте РФ, 1998. С. 15–46.
- Заиченко Г. А. Джон Локк. М., 1988.
- Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000.
- Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб., «Университетская книга», 1997.
- Катасонов В. Н. Метафизическая математика XVII в. М., «Наука», 1993.
- Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М., «ЛОГОС», 2001.
- Лакан Ж. Телевидение. М., «Гнозис», 2000.
- Лорейн Г. Суперпамять. Развитие феноменальной памяти. М., «Эксмо», 2005.
- Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996.
- Лоуэнталь Д. Прошлое — чужая страна. СПб., «Владимир Даль», 2004.
- Лурия А. Р. Маленькая книжка о большой памяти. М., Изд-во МГУ, 1968.
- Майданский А. Д. Выготский — Спиноза: диалог сквозь столетия // Вопросы философии № 10, 2008. С. 116–128
- Майоров Г. Г. Теоретические основания философии Г. В. Лейбница. М.: КДУ, 2007.

- Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М., «Академический проект»; Екатеринбург, «Деловая книга», 2000.
- Мамардашвили М. К. Кантианские вариации // Квинтэссенция. Философский альманах 1991. М., 1992.
- Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. М., Ad Marginem, 1995.
- Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М., «Московская школа политических исследований», 2000.
- Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М., «Прогресс», 2001.
- Марков Б. В. Разум и сердце. СПб., изд. С.-Пб. университета, 1993.
- Марсель Г. Метафизический дневник. С.-Пб., «Наука», 2005.
- Матурана У. Р., Варела Фр. Х. Дерево познания. Биологические корни человеческого понимания. М., «Прогресс-Традиция», 2001.
- Мельникова-Григорьева Е. Медитации на могильцах. На 10.05.2011 доступна по адресу: <http://www.topos.ru/article/1361>.
- Менар Л. Опыт о происхождении герметических книг // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. М., Киев, 2001.
- Мерло-Понти М. Око и дух. М., «Искусство», 1992.
- Месяц С. В. Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании» // Космос и Душа. М., «Прогресс-Традиция», 2005. С. 391–419. URL: [www.nsu.ru/classics/bibliotheca/Mesyats\\_arist\\_memoqua.pdf](http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/Mesyats_arist_memoqua.pdf) (доступен на 08.01.2009).
- Метафизика Г. В. Лейбница: Современные интерпретации (К 350-летию со дня рождения) Отв.ред. А. В. Водолагин. // М.: Изд-во РАГС при Президенте РФ, 1998.
- Мифы народов мира. В 2-х т. М., 1980.
- Нестерова О. Е. Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности // Августин: pro et contra. СПб., Издательство РХГИ, 2002. С. 707–722.
- Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Соч. в 2-х тт., т. 2. М., 1990.
- Нора П., Озуф М., Пюимез Ж. де, Винок М. Франция — память. СПб., Изд-во С.-Петербурга. ун-та, 1999.
- Переписка между Лейбницем, Боссюэ и их корреспондентами по поводу возможного объединения католической и протестантской церкви. Перевод В. С. Лаврентьева // Политико-философский ежегодник. Вып. 2. Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. И. К. Пантин. М., ИФРАН, 2009. с. 158–205.
- Петренко В. Ф., Кучеренко В. В. Медитация как форма непосредственного познания // Вопросы философии № 8, 2008. С. 83–101.

- Погоняйло А. Г. О Николае Кузанском: взгляд, нечто, ничто // *Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву*. СПб., «Алетейя», 2010.
- Погоняйло А. Г. Техника себя и философия Нового времени // *Человек.ги*. Гуманитарный альманах. № 5, Новосибирск, 2009. С. 67–80.
- Погоняйло А. Г. Философия заводной игрушки, или апология механицизма. СПб, Изд-во Санкт-Петербургского университета», 1998.
- Подорога В. Homo ex machina. Авангард и его машины. Эстетика новой формы // *Логос* № 1(74). 2010. Сс. 22–50.
- Подорога В. А. Власть и познание // *Власть (Очерки современной политической философии запада)* М., 1989.
- Прокофьев А. В. В поисках индивидуально-перфекционистского архетипа морали (опыт интерпретации этической теории А. Бергсона) // *Вопросы философии* № 2, 2007. С. 136–150.
- Рамачарака Й. Сила памяти. М., 2005.
- Рикёр П. Память, история, забвение. М., «Издательство гуманитарной литературы», 2004.
- Савельева И. М. Перекрестки памяти // *Хаттон П. История как искусство памяти*. СПб., «Владимир Даль», 2003. С. 398–421.
- Свасьян К. А. Становление европейской науки. М., «Evidentis», 2002.
- Свасьян К. А. Фридрих Ницше: мученик познания // *Ницше. Соч. в 2-х тт.*, т. 1. М., 1990.
- Сергеев К. А. Ренессансные основания антропоцентризма, СПб., 1993.
- Сергеев К. А. Философия бесконечности Николая Кузанского // *Verbum*. Вып. 9. СПб., Издательства Санкт-Петербургского университета, 2007.
- Сергеев К. А., Кауфман И. С. Спиноза: пантеизм как система // *Спиноза Б. Сочинения*. Т. I. СПб., «Наука», 1999.
- Сергеев К. А., Коваль О. А. Монадология Лейбница: мир как представление // *Homo Philosophans*. СПб., Санкт-Петербургское философское общество, 2002.
- Сергеев К. А., Слинин Я. А. Природа и разум: античная парадигма. Л., 1991.
- Слинин Я. А. Эдмунд Гуссерль и его «Картезианские размышления» // *Гуссерль Э. Картезианские размышления*. СПб., 1998.
- Соколова Л. Ю. Очерки французской философии XX века. СПб., 2006.
- Софокл. Драмы. М., «Наука», 1990.
- Спиноза Б. Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом // *Спиноза Б. Сочинения*. В 2-х тт. Т. I. «Наука», 1999.
- Сретенский Н. Н. Лейбниц и Декарт. СПб., «Наука», 2007.

- Субботин А. Л. Логические труды Лейбница // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4-х т. Т. 3. М., «Мысль», 1984. С. 41–53.
- Топоров В. В. Эней — человек Судьбы. М., 1996.
- Травни П. «Изначальный логос». Заметки к хайдеггеровской деструкции послеплатоновской логики // Докса. Вып. 8. Одесса, 2005.
- Филитов А. Ф. Критика Левиафана // Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб., «Владимир Даль», 2006. С. 5–100.
- Философский энциклопедический словарь М., 1983.
- Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-логос, вып. 1. М., «Прогресс», 1991.
- Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., «Наука», 2007.
- Фуко М. Нужно защищать общество. СПб., «Наука», 2005.
- Фуко М. О начале герменевтики себя // Логос #2 (65) 2008. С. 65–95.
- Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., «Весь мир», 2008.
- Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 41–62.
- Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и Бытие: Статьи и выступления. М., «Республика», 1993. С. 357.
- Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., «Академический проект», 2007.
- Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // «Неприкосновенный запас» 2005, №2–3(40–41). На 06.02.2011 доступен по адресу: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2-pr.html>
- Хаттон П. История как искусство памяти. СПб., «Владимир Даль», 2003.
- Цайер К. Прелиминарии к новому понятию знания у Кузанца и Декарта // Verbum. Вып. 9. СПб., 2007.
- Цицерон Тускуланские беседы // Цицерон Избранные произведения. М., «Художественная литература», 1975.
- Цыпина Л. В. Неоплатонический исток учения Николая Кузанского о сокрытом Боге // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. Серия философия, № 3 (2009). Т. 2. С. 35–43.
- Черняков А. Г. В поисках утраченного субъекта // [http://www.anthropology.ru/ru/texts/chernyakov/metares06\\_01.html#n15b](http://www.anthropology.ru/ru/texts/chernyakov/metares06_01.html#n15b). Доступно на: 19.10.2010.
- Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., Высшая религиозно-философская школа, 2001.
- Черчланд П. С. Важна ли нейронаука для философии? // Вопросы философии № 5, 2008. С. 79–86.

- Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб., «Владимир Даль», 2006.
- Эберт Т. Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон». СПб., Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005.
- Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб., «Alexandria», 2007.
- Эсхил. Трагедии. М., «Художественная литература», 1971.
- Юрченко А. И. К проблеме понятия «субстанция» в философии Декарта // Историко-философский ежегодник '90. М., «Наука», 1991.
- Яковлев В. М. Предисловие. Идея универсальной характеристики // Лейбниц Г. В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. М., ИФ РАН, 2005. С. 7–63.
- Ямпольский М. Беспамятство как исток (Читая Хармса). М., «Новое литературное обозрение», 1998.

*Научное издание*

*Евгений Мальшикин*

ДВЕ МЕТАФОРЫ ПАМЯТИ

Редактор *Д. В. Кузницын*

Оригинал-макет *Н. Л. Балицкой*

Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать с оригинал-макета заказчика 27.10.2011.

Формат 60×84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл. печ. л. 14,42. Гарнитура Лазурского.

Тираж 200 экз. Заказ №

Типография Издательства СПбГУ.  
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.