

## О ДЛИТЕЛЬНОСТИ МЫШЛЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ ДЕКАРТА

Исследуется значение понятия длительности в картезианской метафизике. Проясняется, на кого направлено удержание в бытии от момента к моменту и почему бытие сопоставляется с понятием силы. Отыскивается контекст, в котором память играет существенную роль для картезианской конструкции.

**Ключевые слова:** длительность; память; доказательство божественной экзистенции.

Представленная здесь попытка анализа того, что есть понятие длительности в философии Декарта, на- следует статье, опубликованной ранее [1]. Напомним, или, что больше отвечает природе припоминания, переформулируем вопросы, с которыми мы столкнулись, анализируя место доказательства Бытия Бога в картезианской метафизике:

1. Можно ли его назвать субъектом мышления?

2. Каковы условия сохранения бытия мыслящей субстанции?

3. И, наконец, вопрос, ответ на который обещает разъяснение выше обозначенных проблем: что есть длительность?

Чтобы прояснить первый вопрос, мы, согласившись, что доказательство божественной экзистенции Декарту не удалось, предположили, что остается устойчивого в картезианской конструкции без него. Такое доказательство, вернее доказательства, Картезию необходимы для прояснения следующих пунктов:

а) что есть врожденные идеи? Прояснение их статуса позволяет указать на то, что есть общего у меня с высшим существом, подчиняемся ли мы одному и тому же порядку. Понятие единого порядка позволит прояснить природу конечной мыслящей субстанции в ее отличии от субстанции бесконечной;

б) что есть та сила, которая удерживает вещи (и меня, мыслящего, в их числе) в бытии? Переходя от одного предмета к другому, я должен быть уверен, что познание остается таковым, каким я его оставил, другими словами, терминологическое единство должно обеспечиваться чем-то, что не есть сами термины;

в) каким образом получается так, что если я мыслю предмет ясным и отчетливым образом, то я мыслю о том, что есть сам этот предмет, а не свой собственный проект? Другими словами, бытие вещи не совпадает с ясностью и отчетливостью ее идеи (трактовка картезианской доктрины как метафизики представления является поспешной), а его познание нуждается в содействии Бога – в его правдивости.

Мы не стали подробно разбирать картезиевы доказательства Божественной экзистенции, мы лишь ослабили позиции Бога в общей картезианской конструкции, так что, с одной стороны, не можем не доверять Декарту, когда он сообщает, что у него есть ясная и отчетливая идея совершенного существа, с другой – демонстрации того, что эта идея действительно присуща Декарту, мы вынуждены отказать в указательной силе. Ослабление позиции Бога призвано продемонстрировать степень автономности его в формуле его *cogito*. Такая «виртуализация» Бога приводит к тому, что пункты *a*, *b*, и *v* лишаются непосредственной очевидности. Пункту *a* посвящены обширные полемические сочинения Локка и Лейбница (соответственно,

«Опыты о человеческом разумении» и «Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии»), и мы сейчас не станем пускаться в разбор этой проблематики, пункт *v* целиком зависим, по утверждению Декарта, от правдивости Бога, а значит, эту самую правдивость (*veracitas*) мы целиком утрачиваем в ситуации ослабленной картезианской конструкции. В итоге нам остается рассмотреть только пункт *b*, чтобы ответить на вопрос 1, вернее, на такую его редакцию: насколько термин его согласуется с картезианским замыслом метафизики при условии, что в метафизике мы должны будем обойтись без фигуры Бога. Другими словами, в этом вопросе спрашивается о мере ранимости бытия вещей вне божественного содействия в их бытии. Традиционный ответ, которому вторит и Декарт, не допускает никакой меры, другими словами, вне божественной поддержки вещи вовсе лишены бытия, однако слишком уж непоследовательное и противоречивое истолкование поддержки Богом бытия вещей и в тексте «Медитаций», и в «Первоначалах философии» наводит на мысль, что здесь Декарт намеревается сказать нечто иное, чем говорит.

Приведем цитату из «Первоначал», в которой необходимость этой поддержки демонстрируется, 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» [2. С. 322].

Чтобы понять этот параграф, нам необходимо разоб- раться с тем, что Декарт называет «мы»: либо он имеет в виду 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, временное 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 образец всякому рассуждению, претендующему на истинность.

Здесь мы сталкиваемся с той трудностью, которая обсуждается в статье А.И. Юрченко [3]. 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» [2. С. 334]. А.И. Юрченко справедливо 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 в виду 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 [3. С. 50]. 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, обнаруживающее 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 он камень, и даже камень, растертый в пыль, или же – воздух из кувшина. Подстановка *extensio* в формулу *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 я осознаю как связь души и тела и осознаю ясно и отчетливо? Каза-

лось 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» [4. С. 41] (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 они существуют. В-третьих, и это ключевое соображение, 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 движется протяженное, а мышление не имеет с протяженностью ни одного общего определения [5].

Очевидно, смысл всего 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. Ведь Декарт вполне следует схоластической традиции, разводя, в частности, реальный, модальный и только мысленный способы различения [2. С. 338–340]. Различие реальное есть различие между вещами (*res*), т.е. 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 в процитированном фрагменте 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 сущего. «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. Мыслью – есть указание на то, субъектом чего является всякое бытие. Само собой разумеется, что «я существую» есть вывод из силлогизма<sup>1</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 указания 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» бытия, об источнике заблуждений и т.д.

Однако указание на то, что мы можем мыслить и всего лишь мыслимое, еще не сообщает нам о том, кто есть мы, мыслящие, поддержанием которых в бытии и 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 разуметь 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 мыслящая, 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*)» [4. С. 38]. 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 образцом всякого размышления, претендующего на истинность. По всей видимости, это «*numerum intelligo*» нужно понимать не в терминах времени, а в терминах 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, т.е. 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. Но 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 порядок идей. 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 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 (т.е. 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» [4. С. 90]. 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 самих вещей, но сама не есть вещь, время же – лишь сопоставление, достаточно произвольное, различных длительностей: «Так, когда мы отличаем время от длительно-

сти, 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 сопоставляем 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» [2. С. 336]. Означает ли это, что в нас, конечных мыслящих субстанциях, есть такая длительность, которая не схватывается в терминах времени, но постигается все же, когда речь идет о конечном как о только конечном?

Что касается мышления о вещах, то, как мы уже указывали, сама по себе ясность и отчетливость не является достаточным условием указания на бытие вещи, ведь треугольники хорошо 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 Лейбниц, предлагая собственную феноменологию ясности [7]. 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 глядясь в нее, а полагаясь на предустановленную гармонию. Понятие субстанции в философии Нового времени действительно есть 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, т.е. та среда, в которой мы себя застаем, описывая собственную последовательность совершённых актов ума. Если для Декарта припоминание (*recordo*) есть трудноотличимый от мышления модус конечной субстанции, то для Лейбница память (*memoria*) – это прежде всего проект.

Коль скоро нам известно, что память всей предшествующей традицией мыслилась как нечто, что связано с локальным, а для Декарта она занимает некое неопределенное, плохо определенное положение, поскольку, с одной стороны, память есть модус мышления, с другой – как и воображение, к ней примешано нечто телесное, как нам понимать локальность припоминания (*recordo*) и существует ли таковая? Ведь место – только иллюзия в мире протяженных вещей, где одно место отличается от другого лишь по порядку расположения, и этот порядок может быть изменен, более того, возможность преобразования порядка мест и есть необходимое условие понимания *res cogitans*. Да и о памяти Декарт говорит, что ее следует совершенствовать, со-

вершенствуя упорядоченность памятных мест. Но и памятное место не носит характера протяженности. Оно скорее выполняет роль тех самых «третьих вещей», по выражению М.К. Мамардашвили, вещей, которыми мы понимаем: соответствие событиям телесного мира нам дано окказионально, 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 расстоянием: прошлое – нынешнее, мыслящее – протяженное, дальнее – близкое. Ими-то мы и понимаем, преобразуя, это вещи принципа понятное-сделанное, *verum-factum*: для того, чтобы поднять руку, не требуется дополнительного понимания, поднять – и значит понять. Важно только удерживать различие способов очевидности: очевидно, что я могу поднять руку, очевидно, что, мысля, существую, очевидно, что есть идея бесконечного совершенства: это всё 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, постольку обнаруживаются и 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 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>2</sup>), и нужно понимать как хорошо сделанное (*factum*); мы способны соотносить одну мысль с другой, изготавливать (*facio*) различие, даже если не усматриваем ясно и отчетливо, ввиду 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>3</sup>. В этом сопоставлении важно только, что раньше, а что потом, важна топика размышления, которая и будет сохранять возможность приведения к ясности и отчетливости. Эта топика условна, она не имеет законосообразного характера, в отличие от Аристотелевской, но, поскольку собирается ввиду порядка рассуждения, сама этот порядок и эксплицирует: ближайшее есть наиболее интенсивное, тогда как отдаленное сопоставимо с ним по степени интенсивности, ведь ближайшее более очевидно, чем то, к чему нужно прийти путем вывода.

Итак, понимаемое число, в его отличии от *cogito sum*, поскольку в этом отличии нам дана множественность идей, но не делимость на части, мы должны интерпретировать как напряжение, *intensio*<sup>4</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» [4. С. 38]. Различие в интенсивностях, т.е. 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, т.е. 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 эмпирической реальностью идеи тождественного.

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 бытии». Почему бытие и наделение бытием сопоставляются 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, не имеющее подобия? Да на то же мышление только мыслимого, мышление, лишенное формальной реальности своего предмета: *мы можем* переходить от объективной реальности козла 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<sup>5</sup>, 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, т.е. такая, которая не имеет того, ввиду 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 вятного. Похоже, мы получили искомое: усилие сохранения в бытии похоже на внимание. Ничего нового мы, впрочем, не открыли, о божественном видении как сохранении в бытии рассуждали и задолго до Декарта<sup>6</sup>.

На вопрос же, каков характер этого внимания, имеет оно отношение к самому мышлению или же скорее к воображаемому, мечтаемому, воспоминаемому 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, поскольку уподобление чрезвычайно слабо, о том, что и направлено оно к тому «мы», которое окказионально. 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 хранимый в некоем порядке, *conservatus*.

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 знаменитую формулу: выяснить, как субстанция становится субъектом). О понятии субъекта в доктрине Декарта мы не могли бы говорить, даже если бы она представляла собой полностью завершенную 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 и онто-теологией: онтология Декарта есть онтология конечного сущего, тогда как теология есть учение о пути к бесконечным небесам [5. С. 253].

Итак, длительность – это отношение между различным, отношение вятное и каким-то неясным, как указывает Декарт, окказиональным 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 не столько вопрос о чистых формах ума, сколько о телесно организованном внимании. Этот путь лежит также через прояснение различия между картезианским принципом окказиональности и лейбницевским понятием континуентности и, конечно же, не может обойтись без прояснения понятия индивидуально сущего.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Вопреки распространенному мнению, Декарт сам указывает в «Первоначалах философии» на *cogito-sum* как на вывод из силлогизма, а затем подтверждает это указание в «Беседе с Бурманом»: «Перед выводом “Я мыслю, следовательно, существую” можно подразумевать большую посылку: “Всякий, кто мыслит, существует”, поскольку она и на самом деле предшествует моему заключению и последнее опирается на нее» [6. С. 448].

<sup>2</sup> Лейбниц в работе «О способе отличения явлений реальных от воображаемых» [7. Т. 3. С. 110] указывает, что первых истин факта (а то, что мыслю-есть есть истина факта, доказываемая тем, что могло бы быть и иначе, ведь мысля, не сохраняю себя в бытии, не произвожу усилия бытия) две: мыслю и мыслю разное (*variā*). И какая раньше – вопрос, существенный для Декарта, но не для Лейбница.

<sup>3</sup> Здесь есть аналогия с этикой Декарта, насколько в картезианстве вообще можно отыскать этику: вести себя можно ведь как угодно, и, путешествуя, открываешь, что у разных народов так и есть: благоразумие северян – невидаль южан, потому предпочтение есть благоразумие *места*, в котором живешь, в Тулу можно со своим самоваром, но лучше без него. Этика Декарта, как и этика Аристотеля, – это этика топоса.

<sup>4</sup> Лейбниц будет обозначать это напряжение как *conatus*.

<sup>5</sup> Ничто не мешает, а грамматика помогает не путать лишенность объективной реальности с Хайдеггеровским ничтожением Ничто.

<sup>6</sup> О традиции сопоставления видения и о бытии тварей см.: [8. С. 107–108].

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Малышкин Е.В.* Понятие *dosta* у Николая Кузанского и картезианский проект новой науки // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 340. С. 57–62.
2. *Декарт Р.* Первоначала философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1.
3. *Юрченко А.И.* К проблеме понятия «субстанция» в философии Декарта // Историко-философский ежегодник'90. М.: Наука, 1991. С. 39–58.
4. *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2.
5. *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1.
6. *Декарт Р.* Беседа с Бурманом // Декарт Р. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1.
7. *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1984.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 19 октября 2010 г.