

Константин Шевцов (Санкт-Петербург)

ЗЕРКАЛО ДЛЯ СОGITO: ПРОБЛЕМА ПАМЯТИ В ФИЛОСОФИИ ДЕКАРТА

1. Введение в проблему

Интерес к памяти как хранительнице истинных образцов и первопричин и как связующей силе, устанавливающей единство души, ее разумной и чувственной природы, переходит по наследству от античности к Средним векам и Возрождению, чтобы постепенно сойти на нет в философии Нового времени¹. Отголоски этой традиции еще слышны у Бэкона и Декарта, Локка и Лейбница, но дух нововременной науки, в общем и целом оказывается враждебен прежнему доверию к памяти и не находит в ней больше ни надежности принципов, ни эффективности исследовательского метода. И все-таки этот закат памяти не означает полного ее исчезновения с горизонта философии. И дело в том, что память, которая обращает нас к тому, чего уже нет, к прошлому и позабытому, с самого начала определяется в связи с внутренней парадоксальностью познания, его последовательным продвижением вдоль границы с незнанием и небытием на пути обучения и исследования, утверждения истины и софистического обмана². Не претендуя на первостепенную значимость, память остается в тени принципиальных споров об истине и первоначалах, о душе и теле, но возвращается из забвения, как только речь заходит о границах философской позиции, отмеченных специфическими парадоксами и неразрешимостями. Подобное возвращение памяти происходит и в философии Декарта.

В *Правилах для руководства ума* Декарт берет курс на разделение чистых интуиций ума и вспомогательных телесных способностей познания, к которым помимо пяти внешних чувств и воображения он относит также и па-

© К. Шевцов, 2011

¹ История расцвета и заката философии и искусства памяти давно уже стала предметом исследования многих историков, культурологов и психологов. Достаточно назвать исследования Паоло Росси и Стефана Клукаса [Rossi, Clucas, 2006], Френсис Йейтс [Йейтс, 1997], Мэри Дж. Каррутерз [Carruthers, 1990], Доуи Драаизма [Draaisma, 2000], Курта Данцигера [Danziger, 2008].

² С установления этой парадоксальности самого по себе знания и берет начало платоновская постановка проблемы памяти и припоминания в «Меноне» и «Теэтете».

мать. Эта идея получает дальнейшую разработку в *Трактате о мире* и *Трактате о человеке*, в которых материальная вселенная и человеческое тело представлены как автоматы, независимые в своем действии от управления божественным разумом или мыслящей душой. Для доказательства совершенства телесной машины, ее полной автономии в отношении души, едва ли не первостепенное значение имеет разработанная Декартом концепция телесной памяти, которая служит ничем иным, как дополнительным обоснованием метафизического разделения души и тела (можно было бы сказать, обоснованием от противного, то есть в данном случае обоснованием от материи, от ее телесного механизма). Однако интерес к памяти у Декарта не ограничивается вопросами физиологии и телесной механики. Концепция дуализма души и тела сталкивается с проблемой, которую Декарт не может не признать хотя и не находит для нее удовлетворительного решения. Природа души и природа тела совершенно различны, но Бог соединил их в одном существе, и хотя мы не можем знать тайны самого этого единства, забывать о нем мы не должны, раз уж с ним связано все наше существование³. В мировом целом каждый из нас представляет собой лишь единичность, конечную и несовершенную часть, но эта единичность обладает своей собственной мерой совершенства⁴, для понимания которой снова оказывается востребована память, только на этот раз Декарт ставит вопрос не о телесной, а об интеллектуальной памяти, о следе, или складке, присущей самой душе.

В настоящей статье мы попытаемся определить место памяти в философии Декарта. Размышления Декарта о памяти, как и его апелляции к собственной памяти и памяти читателей, колеблются между установлением четкого разграничения мышления и памяти и мгновенными нарушениями установленной границы. Соответственно, нашей задачей будет 1) показать, как выстраивается Декартом концепция телесной памяти и что понимается под памятью интеллектуальной, и 2) проследить, как задаются, как поддерживаются или нарушаются границы, разделяющие мышление и память, или, иными словами, как вплетаются размышления о памяти в более общий контекст размышлений о мире, о человеке и о мышлении, то есть о *Cogito*.

2. Ранние заметки

В одной из своих ранних заметок Декарт сообщает о знакомстве с книгой луллиста Ламберта Шенкеля «Об искусстве запоминания». «Вздорные вещи» Шенкеля побуждают к собственным размышлениям об «истинном ис-

³ См. письмо принцессе Елизавете от 21 мая 1643 г. [Декарт, 1994: с. 491].

⁴ В *Размышлениях о первой философии* в словах, предваряющих исследование наших ошибочных суждений, Декарт настаивает на необходимости мыслить «совершенство божественного создания», не всматриваясь в «единичную, изолированную вещь», которая «может показаться весьма несовершенной», но при этом признает и то, что «играя в мире роль некоей части, она в таком своем качестве является в высшей степени совершенной» [Декарт, 1994: с. 46].

кусстве»: «я подумал, что мне легко будет объять воображением все, что я открыл, посредством сведения к причинам, а так как при этом все причины сводятся в свою очередь к одной, ясно, что нет необходимости применять память в равной мере ко всем наукам, ибо тот, кто возвысился до понимания причин, в своей голове сможет воспроизвести ускользнувшие образы, явления, связанные с этой причиной» [Декарт, 1989: с. 577].

Основанная на традиционном искусстве *ars memoria*, книга Шенкеля предлагает восполнить недостатки природной памяти правилом мест, фиксированных в определенном порядке, и образов, соответствующих предмету припоминания, распределенных по установленным местам. Этим правилам находится соответствие в физиологии мозга и психологии внутренних чувств, как они понимаются арабскими и европейскими философами Средних веков и Возрождения [Serper, 1996: p. 78]. Юный Декарт, несомненно, признает требование порядка (а в дальнейшем и сам посвятит немало времени изучению физиологии), но в этих ранних заметках он уже настаивает на том, что искусство «мошенника» Шенкеля «занимает место лучшего искусства», и предлагаемый им порядок в корне неверен. Образы этого искусства кажутся Декарту лишены связи и потому, пишет он, «я представил себе другой способ: если из несвязанных образов вещей, между которыми есть определенная взаимосвязь формировать новые классы образов, общих для всех, или по крайней мере объединить их все в один, нашему взгляду будут доступны не только соседние, но и все другие» [Декарт, 1989: с. 577].⁵

В этом рассуждении легко предугадать заботу зрелого Декарта о необходимой связи идей, следующих друг из друга, хотя, как замечает Фрэнсис Йейтс, «фраза о “запечатлении причины”, посредством которого можно отыскать все ускользающие образы, с равным успехом могла принадлежать и художнику оккультной памяти», да и «замечания о составлении связанных образов... далеки от откровения, в той или иной форме их можно обнаружить почти в каждом учебнике по искусству памяти» [Йейтс, 1997: с. 461]. Осуждая «мошенничество» Шенкеля, Декарт заявляет метод, который пока еще мало отличается от «Луллиева «синтаксиса» и «энциклопедий» конца шестнадцатого века» [Rossi, 2006: p. 114], и выглядит всего лишь «рационализацией оккультной памяти» [Йейтс, 1997: с. 461]. Разумеется, Декарт и впредь не откажется ни от сведения всех явлений к причинам и всех причин к одной единственной, ни от установления взаимосвязи всех идей, однако,

⁵ Об интересе к чувственным образам и представлению с их помощью духовных вещей говорят и другие заметки из *Частных мыслей*: «Так же как воображение пользуется образами для познания тел, так и разумение привлекает различные чувственные тела для вещественного воплощения духовного, например образы ветра, света. Более глубокая философия может возвысить дух до познания высочайших и чистейших эмпирей». [Декарт, 1989: с. 575]. «Чувственные вещи весьма подходят для постижения высших духовных олимпийских сфер: ветер означает дух; движение во времени – жизнь, свет – познание, тепло – любовь, мгновенное действие – акт творчества». [Декарт, 1989: с. 576].

начиная уже со следующего шага разработки метода, с *Regulae ad directionem ingenii*, он будет прилагать немало усилий, чтобы отделить друг от друга метод размышления и искусство припоминания, требование ясности мысли и способы восполнения естественного несовершенства памяти.

3. Правила для руководства ума

О незавершенных и неопубликованных при жизни Декарта *Правилах для руководства ума*, Мераб Мамардашвили говорил как о тексте, который стал безразличен автору, как только его мысль в этом тексте установилась, опробовала себя на кончике пера, создала «механизм или состояние мысли, которое потом будет воспроизводиться» [Мамардашвили, 2002: с. 508]. Все содержание этого трактата и есть не что иное, как путь определения мысли, но судьба самого текста показательна именно в отношении к проблеме памяти, потому что работа *забыта*, как только мысль определилась, и период становления оказался в прошлом. Не удивительно, что комментаторы находят в этом рабочем тексте противоречия и терминологические неувязки: это касается и использования термина «интеллект», и противопоставления «духа» и «тела», и таких терминов, как «дедукция», «индукция» и «энумерация», которые в одних случаях строго разделяются, а в других используются Декартом как синонимы [Sepper, 1996: p. 85]. Многозначность присуща и центральному термину, *ingenium*, переведенному на русский язык как *ум*, на французский как *esprit*, на английский и как *mind*, и как *native intelligence*. Дэннис Л. Сеппер, очерчивая область значений этого понятия в средневековой и ренессансной литературе, говорит об *ингениуме* как индивидуальном даре, большей или меньшей способности реализовать задатки, присущие человеку. Речь идет главным образом о познавательных способностях, но при этом в понятии *ингениума* нет еще и намека на радикальное разделение мышления и тела [Sepper, 1996: p. 88]⁶. Стоит предположить, что Декарт, выбирая именно этот термин, еще далек от утверждения дуализма души и тела, хотя, возможно, внутренняя логика размышлений уже ведет его ко все большему размежеванию чистых интуиций ума и телесной способности воображения и памяти, максимально приближенной к чувственности и поэтому несовершенной.

Уже первое правило выражает одну из важнейших идей времени, созвучную и *ars magna* луллистов, и бэконовскому великому восстановлению наук: все науки связаны между собой и друг от друга зависимы, все питаются ес-

⁶ Иезуиты использовали *ингениум* как одну из характеристик для своих учеников «более или менее синонимичную тому, что сегодня назвали бы «природной способностью», «талантом» или «сообразительностью»... *Ingenium*, оцениваемый руководителем, был индивидуальной способностью к обучению, особой у каждого студента, причем в первую очередь ценились находчивость, проницательность и хорошая память» [Sepper, 1996: p. 91]. См. подробнее [Пон, 2011; Хома, 2011].

тественным светом и приумножают его [Декарт, 1989: с. 79]. Естественный свет, впрочем, больше не смешивается с представлением духовных сфер в чувственных образах: о задаче мыслить с помощью подобий и представлять невидимое посредством видимого Декарт будет говорить и позже, но акцент заметно перемещается с поиска единичных подобий на прояснение основных идей интуиции, простых, абсолютных, определяющих возможность любого мыслимого уподобления и порядка. Интуиция, определяемая как «понимание ясного и внимательного ума», требует непосредственного всматривания разума в себя самого и, в отличие от смутных идей воображения и опыта, обеспечивает нас положениями, которые со временем не утрачивают своей достоверности. Неправильно направляет свое внимание тот, кто отдает предпочтение трудному, сложному и неясному вместо того, чтобы различать простое и, прежде всего, видеть самое себя, мыслящий ум, признавать очевидность того, что он существует, мыслит [Декарт, 1989: с. 84]. Этот ранний вариант *Cogito* очерчивает область очевидности, лишённой прошлого, и потому не нуждается ни в памяти, ни даже в Боге как гаранте непрерывности собственного существования. Только там, где мы переходим от абсолютных вещей к относительным, от интуиции к дедукции и тем более к энумерации, мы направляем внимание нашего взгляда от чистого ума к сфере опыта и потому не можем обойтись без опоры на память. Когда звенья дедукции сплетаются в длинные цепи размышления, мы не в состоянии «обозреть одним взором глаз всех промежуточных звеньев», нам приходится припоминать, а это значит – нам приходится «заимствовать достоверность у памяти» [Декарт, 1989: с. 85]. То, что Декарт называет дедукцией, по сути, представляет собой применение первых идей разума к определенным сферам опыта и воображения как, например, в геометрии, где мы рассуждаем о свойствах фигур, строим новые фигуры или устанавливаем различные пропорции. Именно поэтому Декарт говорит то об отличии дедукции от опыта [Декарт, 1989: с. 81] и удержании дедуктивных цепочек в едином акте интуиции, то, наоборот, сближает дедукцию с энумерацией, которая сложна и темна, потому что все время выскальзывает из-под контроля нашего внимательного взгляда [Декарт, 1989: с. 111]. В этом последнем случае нам ничего не остается, как идти на компромисс с памятью, рассчитывать на ее «достоверность», всегда сопряженную с опасностью ошибки, выпадения или смещения и смешения различных звеньев. Открытое некогда искусство «истинного припоминания» уже не призывается на помощь, но Декарт верит в возможность восполнения несовершенств памяти: «так, если посредством многих действий я узнал сначала, каково отношение между первой и второй величинами, затем – между второй и третьей, потом – между третьей и четвертой и, наконец, между четвертой и пятой, то я не вижу при этом, каково отношение между первой и пятой величинами, и не могу вывести его из уже известных отношений, если не вспоминаю их все; вот почему мне необходимо снова и снова обозревать их мыслью, пока я не буду переходить от первого к

последнему столь быстро, что, не оставляя памяти почти никаких частей, я, буду, по-видимому, созерцать все сразу» [Декарт, 1989: с. 111]⁷.

Прежняя взаимосвязь образов заменяется системой отношений между величинами, работа памяти должна раствориться в непрерывном возвратном движении мысли. Вспоминая замечание Йейтс, можно сказать, что теперь Декарт пытается рационализировать саму *способность* памяти путем сведения ее к максимально расширенной интуиции. В какой-то момент возможность такой рационализации памяти, похоже, полностью убеждает самого Декарта: перечисляя в VIII правиле доступные нам средства познания, поначалу, помимо ума, он находит только воображение и чувство, и лишь спустя пару страниц добавляет к ним еще одно – память.

В XII правиле, самом значительном по объему, Декарт снова рассуждает о том, какие еще есть средства для познания, помимо разума (который один лишь «способен к постижению истины»). Эти средства уже перечислялись, но теперь Декарт берется объяснить, следуя идеям аристотелевской психологии, как устроены и как действуют чувства, воображение и память. Внешние чувства «ощущают лишь посредством претерпевания, тем же самым способом, каким воск воспринимает фигуру от печати» [Декарт, 1989: с. 114], и поскольку эти воздействия происходят в протяженности и передаются от одного тела к другому, то все особенности чувств и все качества воспринимаемых тел могут быть без труда описаны разнообразием фигур, поступающих от разных органов чувств в «некую другую часть тела», называемую общим чувством⁸. Как нет никакого разрыва между движениями пера по бумаге и движением его противоположного конца в воздухе, так нет и зазора между запечатлением внешнего воздействия в том или ином органе чувств и передачей этого воздействия общему чувству, которое сводит различные движения в единство, чтобы опять же как в воске запечатлеть их в фантазии, или воображении. Так внешнее воздействие становится внутренним образом воспринимающего тела, и лишь теперь на сцену выходит па-

⁷ Этой мысли Декарт придает особое значение, поскольку повторяет ее дважды. Приведенный фрагмент из XI правила почти дословно воспроизводит пассаж из VII-го: «нелегко припомнить весь путь, который привел нас к этому; потому мы и говорим, что слабость памяти нужно возместить неким последовательным движением мысли. Так, если, например, посредством различных действий я узнал прежде всего, каковым является отношение между величинами *A* и *B*, потом между *B* и *C*, затем между *C* и *D* и, наконец, между *D* и *E*, я не вижу еще, каково отношение между *A* и *E*, и не могу вполне понять его на основании уже известных отношений, если не вспомню их все. Вот почему я несколько раз пробегаю их неким последовательным движением мысли, созерцающей каждое отношение в отдельности и одновременно переходящей к другим, пока не научусь переходить от первого к последнему настолько быстро, что, не допуская почти никакого участия памяти, смогу, по-видимому, созерцать все сразу: ведь таким образом не только оказывается помощь памяти, но еще и преодолевается медлительность ума, и в некотором отношении расширяются его способности» [Декарт, 1989: с. 97].

⁸ Об аристотелевском понятии «общего чувства» и средневековых учениях о «внутренних чувствах» и их преломлениях в тексте Декарта см. [Sepper, 1996] глава «The Internal Senses and Descartes's Psychophysiology of Imagination».

мять, которая удерживает этот образ столько, сколько позволяет физическое состояние тела [Декарт, 1989: с. 115]. Такая память «подобна воспоминанию животных, ничем не отличается от воображения» [Декарт, 1989: с. 117], и не может помочь нам в познании вещей бестелесных. Впрочем, помимо исключительно телесной памяти, необходимо мыслить некую иную память, связанную с действием ума. Декарт утверждает, что духовная сила, посредством которой мы только и познаем вещи, не ограничивается лишь областью бестелесного, но прилагается к фантазии, чтобы воспринять фигуры общего чувства, а также к памяти и сохраненным в ней отпечаткам. И она является одной и той же силой и тогда, когда пассивна и тогда, когда деятельна, и тогда, когда направлена на воображение и общее чувство и обозначается словами «видеть», «осоздать» и т.д., и когда направлена на одно лишь воображение и обозначается словом «воображать» или «вспоминать» [Декарт, 1989: с. 116].

Такое разделение памяти на чисто телесную способность восприятия и сохранения отпечатков и духовную деятельность припоминания в целом воспроизводит аристотелевское различие *μνήμη* и *ἀνάμνησις*, хотя в концепции Декарта есть одна важная особенность. Аристотель связывает память с воображением и общим чувством, с помощью которого нами познается время⁹. Опираясь на это знание, припоминание строит умозаключение о прошлом, тогда как недвижимый разум не нуждается ни в знании времени, ни в припоминании. Как и Аристотель, Декарт отделяет память от интуиции ума, но, в отличие от Аристотеля, в природе чувства и воображения он находит лишь протяженность и многообразие протяженных фигур, и к тому же говорит не о недвижимом разуме, а о духовной силе, которая становится восприятием, когда обращается к отпечаткам в органах чувств, или припоминанием, когда направляется к образам памяти и воображения. Время обнаруживается в действии самой этой силы, в мышлении, поскольку оно непрерывно возвращается к себе, ускоряется и захватывает в неделимом единстве различные моменты последовательности, чтобы тем самым избежать ошибок телесной памяти. Это отступление декартовской концепции памяти от аристотелевской модели приведет в дальнейшем к существенному переосмыслению отношений памяти и мышления. Уже классическое искусство припоминания находило в памяти не только материал для приложения своих изысканных техник, но и образец для организации ума, обучающий навыку внутреннего взгляда, вниманию к внутреннему «пространству» души и тому, что может быть передано ему на сохранение. Декартовские *Правила* перенимают идею порядка и строгой взаимосвязи последовательных шагов дедукции, а также обращают внимание на использование вспомогательных средств, прежде всего, письменной символики [Декарт, 1989: с. 146], но это не значит, что тем самым проблема памяти вовсе растворяется в проворности мышления и

⁹ «...любая память <связана> со временем» [Аристотель, 2004: с. 139].

в пронизательности его интуиции. Скорее, напротив, представление мышления как внутреннего взгляда, взора ума, приведет Декарта к пониманию мышления как своего рода памяти, а разделение души и тела поставит перед мыслью задачу припоминания того, каким образом могло состояться их первоначальное взаимодействие.

4. Телесная память

После прекращения работы над *Правилами для руководства ума*, отмеченными печатью аристотелевского учения об энтелехийной природе души¹⁰, Декарт работает над *Трактатом о свете*, который дополняет отдельным произведением по физиологии. Обе работы при жизни Декарта так и не будут опубликованы, но идеи сочинения, названного *Трактатом о Человеке*, найдут отражение и в *Частии Пятой Рассуждения о методе*, и в описаниях телесной механики из *Страстей души*. Задача, которую ставит перед собой Декарт во всех этих работах, заключается в том, чтобы представить тело человека как совершенный механизм, работа которого по большей мере не требует ни вмешательства, ни даже простого предположения о существовании свободной от механических законов мыслящей души. Декарт не столько пытается высвободить из тела мыслящую душу, которая не является здесь предметом исследования, сколько очистить физику и физиологию от схоластического учения о субстанциальных силах, а для этого показать автономию мира и тела. Память, наряду с чувствами и воображением, описывается как функция мозга, его строения, а также перемещения животных духов, которые обеспечивают согласованную работу всего механизма в целом. Если отвлечься на мгновение от радикальных последствий, к которым ведет декартовское разделение души и тела, то в идеях *Человека* еще можно распознать рассуждения из *Правил*, где говорилось о телесной памяти, которой обладают животные [Декарт, 1989: с. 117], однако теперь, когда мы узнаем, как устроен телесный механизм, прежние рассуждения кажутся лишь смутным наследием аристотелевского учения о животной душе, неуместной в новом механическом мире.

Работа телесного механизма управляется движением крови, которая разогревается и расширяется в сердце и от него расходится по артериям ко всем частям тела. Наиболее прямой путь кровь проделывает к мозгу [Descartes, 1998: р. 104], что позволяет самым тонким и сильным ее частицам разогнаться и отделиться от более грубых. В центре мозга располагается железа, устроенная так, что в ней завершается выделение наиболее тонких частиц крови, которые приобретают стремительность чистого ветра или огня, и

¹⁰ В *Правилах* духовная сила ума противопоставляется телесности чувств и воображения, но эти мысли пока еще воспроизводят вполне традиционное представление о теле как пассивной материи, которая «оформляется умом» [Декарт, 1989: с. 113].

именно эти частицы получают название *животных духов*. Учению о животных духах, восходящему к *pneuma psychikon* античной медицины Галена и стоиков¹¹, Декарт дает строго механическое истолкование, и чтобы пояснить свою мысль, приводит в пример устройство дворцовых фонтанов, в которых фигуры Нептуна или Венеры приводят посетителей в изумление своими движениями, хотя это сами посетители, не замечая того, наступают на рычаги и запускают действие хитроумного устройства. В этих механизмах действует лишь вода, искусно направляемая по трубам с помощью рычагов, и точно также по трубкам и порам пробегают животные духи, создавая видимость осмысленности и самопроизвольности действия там, где имеет место лишь тонкий расчет природы и порядок чисто механического взаимодействия [Descartes, 1998: p. 107]¹². Атрибутами духов являются только количество, форма, скорость и отношение, поскольку они более или менее изобильны, грубы, возбуждены и подобны или неподобны по форме [Descartes, 1998: p. 140]. Возможно, в этой механической действительности духов для Декарта сохраняется связь с прежней образной, аналогической природой мышления и вселенной, о которой идет речь в *Правилах* или в ранних декартовских заметках. Во всяком случае, в *Страстях души* движение духов сравнивается с пламенем, вырывающимся из свечи, но тем самым образ воска, сохраняющего отпечатки внешних тел, переплавляется в динамический образ стремительных духов, присовокупляя к прежней функции сохранения идей функцию их передачи к нервным окончаниям и далее – к внешним и внутренним органам тела.

Устройство мозга Декарт описывает следующим образом. К расположенной в центре мозга шишковидной железе, где поток крови превращается в чистый огонь животных духов, тянется множество нервных нитей, передающих из органов чувств воздействия, вызванные внешними телами. Благодаря этим нитям каждой точке внешнего объекта соответствует определенная точка на поверхности железы, которая при ударе открывается и выпускает поток духов. Вырвавшиеся на свободу духи устремляются к нервам, которые управляют двигательной системой, и вызывают соответствующие движения тела, так, например, при угрозе тело мгновенно разворачивается, чтобы затем спастись бегством. Схематическое представление, предложенное Декартом [Descartes, 1998: p. 147], располагает железу в центре сферы в окружении паутины нитей-трубочек, по которым воздействия передаются сначала к поверхности железы, а затем их образ принимает на себя поток животных духов, который и передает его как команду на периферию мозга, чтобы перейти затем в соответствующее движение мышц.

¹¹ См. в книге [Sutton, 1998] главу «Spirits, Bodies, & Souls».

¹² В другом месте Декарт предлагает сравнение тела с органом. Животные духи движутся как воздух по трубам, а впечатления, получаемые органами чувств, управляют этим движением точно так же, как пальцы органиста управляют движением воздуха простым нажатием на клавиши [Descartes, 1998: p. 140].

Декарт определяет такие образы как идеи, и называет эту область, окружающую железу, местом общего чувства и воображения. Если прежде, в *Правилах*, Декарт практически не различал воображение и память, то теперь этому различию находится даже точное пространственное и символическое выражение. Более узкая центральная область, соответствующая воображению и общему чувству, обозначается на декартовской схеме буквой «А» и объемлется широкой периферийной областью «В», которая, собственно, и представляет собой место памяти. Эта область образована тонкой и эластичной тканью мозга, способной сохранять следы предыдущего воздействия. Декарт сравнивает ее с гобеленом, в плетении которого, в промежутках и порах ткани, продвигаются духи после того, как в области «А» они разбегаются по трубкам в направлении, заданном образами внешних чувств и идеями воображения. Их движение где-то расширяет поры ткани, а где-то уплотняет ткань, продавливая своего рода рисунок, набросок маршрутов и траекторий, которые помогут направить и ускорить движение в будущем, если возникнет подобное сочетание внешних воздействий и новый поток духов вновь проследует этими путями [Descartes, 1998: p. 150].

Как пишет Десмонд М. Кларк, телесная память предстает не столько хранилищем идей и, соответственно, источником воспоминаний, сколько «предпосылкой к возникновению новых идей, которые схожи и являются следствием впечатлений, прежде воздействовавших на мозг» [Clarke, 2003: p. 97]. Эта модель объясняет способность тела ориентироваться в новых обстоятельствах, вырабатывать полезные привычки и даже создавать новые идеи, комбинируя элементы прежних образов. Поскольку Декарт не закрепляет за памятью одного единственного места, все пути, ведущие от области «А» к периферии мозга и далее к спинному мозгу и двигательной системе, оказываются пронизаны бесконечным множеством следов, подобных складкам на бумаге или на одежде, которые, даже если они не заметны взгляду, принуждают материал повторять известные ему изгибы¹³. Новый образ распределяется вдоль множества уже отложенных следов, связанных с другими следами, и поэтому ведет к действию, которое также комбинируется из многих прежних, благодаря чему может реагировать на любые нюансы новых впечатлений. Такая «дистрибутивная» модель памяти не требует для себя ни слишком большого места, ни бесконечного множества следов, поскольку одна и та же складка может соответствовать многим вещам схожим друг с другом, и при этом она дает убедительное объяснение ассоциативным механизмам, а также произвольным ошибкам памяти или образам фантазии, таким, как образы химер, гиппогрифов и т. п. [Clarke, 2003: p. 97]. В этих рассуждениях Декарта современные комментаторы находят не только пред-

¹³ В 1640 году в письме Мейсоннье Декарт пишет: «Что касается впечатлений, которые сохраняются в памяти, я воображаю, что они подобны просто складкам, которые сохраняются в этой бумаге, стоит ее однажды согнуть». Цит. по [Clarke, 2003: p. 94].

посылки павловской теории обучения и условных рефлексов [Clarke, 2003: р. 91], но и пересечения с современными коннекционистскими концепциями памяти, а также аналогии с современными нейрофизиологическими моделями мозга [Sutton, 1998: р. 51].

Поскольку речь идет исключительно о телесной памяти, подобной памяти животных, которым метафизикой Декарта отказано в разумной душе, предложенная модель выглядит вполне эффективной, но Декарт готовит машину тела для будущего соединения с душой, и вот здесь возникает немалая трудность. Творцу этого мира не составляет труда соединить тело и душу в одно целое, и этот вопрос не подлежит, строго говоря, нашему обсуждению, хотя мы можем предположить, что наилучшим местом для души является центральная точка мозга, известная нам шишковидная железа [Декарт, 1989: с. 495]. Об этом Декарт пишет уже в *Страстях души*, показывая, что воздействия, поступающие в железу из органов чувств, позволяют душе ориентироваться в мире, но и сама душа может изменять положение железы и тем самым управлять движением духов [Декарт, 1989: с. 497]. Однако память, как нам известно, отделена от этой центральной точки мозга областью воображения и общего чувства, и если движение животных духов носит чисто механическую природу, то, покидая шишковидную железу, они не могут предоставить душе никаких образов памяти. Запертая в центральной области мозга, душа оказалась бы беспамятной, и это при том, что Декарт вовсе не отказывает ей в желании помнить [Декарт, 1989: с. 500]. Чтобы память телесных автоматов могла стать частью желания души, ее аффектов и ее размышлений над образами прошлого, необходимо принять во внимание еще одно утверждение из *Страстей*, касающееся отношения души и тела: «надо знать, что душа действительно связана со всем телом и что, собственно, нельзя сказать, что она находится в какой-либо одной из его частей, а не в других, потому что тело едино и некоторым образом неделимо, ведь органы так расположены и так связаны друг с другом, что если удалить один из них, то и все тело претерпит ущерб» [Декарт, 1989: с. 495].

Это утверждение не отрицает следующего за ним тезиса о шишковидной железе как преимущественном месте души, поскольку здесь вообще речь не идет о фактическом пребывании души в телесной протяженности. Тело, будучи протяженным, делимо, но здесь говорится о едином и неделимом теле как автономной системе связей, с которой должна соотноситься душа, также единая и неделимая. Внутреннее единство тела и единство души связаны чем-то вроде подобия, и это значит, что основание для их сообщения бессмысленно искать в том или ином акте души или в том или ином месте тела, но скорее в чем-то таком, в чем это единство может получить свое наиболее определенное выражение. Душа, как нам прекрасно известно, собирает себя в акте *Cogito*, что же касается единства тела, то на этот счет мы не находим у Декарта никаких однозначных указаний, но, кажется, есть возможность отыскать определенную связь между словами о единстве тела и концепцией те-

лесной памяти, если взглянуть на этот вопрос с точки зрения декартовского учения о движении и природе материи и, наконец, о принципе объяснения материальных явлений из действия первых причин.

5. Материя как память

В физиологической модели Декарта памяти выделена лишь определенная часть мозга, не столь важная для работы организма, как сердце, качающее кровь, или шишковидная железа, преобразующая кровь в животные духи. И, тем не менее, именно в памяти происходит своеобразное замыкание и осуществление телесной системы в целом, и причина этому в том, что память – это единственное, что вносит в систему поправку на саму эту систему как *единичное сущее*, автомат, обладающий собственным местом, опытом и способом ориентации. Иными словами, только в памяти тело соотносится с самим собой, преобразуя движение и покой материи в индивидуальную форму существования. Такая память, по-видимому, не объясняет появления осознанных воспоминаний, но зато прекрасно объясняет формирование *индивидуальных* особенностей и привычек, избыточных для чистого автоматизма тела, но необходимых для выживания тела как индивида. Не удивительно, что порой Декарт и вовсе отказывается от строгой локализации памяти. Движение духов повсюду сталкивается с определенными предрасположенностями в материи мозга, так что в известной мере прав Джон Саттон, полагая, что у Декарта «мозг целиком состоит из памяти» [Sutton, 1998: p. 91]. Но даже и весь мозг в целом не исчерпывает область действия механизмов памяти, поскольку, как пишет Декарт в письме к Мейсоннье в январе 1640 года, «некоторые впечатления, используемые памятью, могут располагаться и в разных других частях тела, как в случае мастерства лютниста, которое не только в его голове, но также отчасти и в мышцах его рук и т.д.» [Clarke, 2003: p. 96]. Очевидно, что при таком понимании телесной памяти, больше нет препятствий для души, желающей отыскать тот или иной образ, чтобы припомнить прошлое, но не потому, что образы прошлого подступили к поверхности железы, где бы располагалась душа, а потому что память собирает действие и сопротивление тела в неделимое единство, в *единичное целое*, отличное от души, но столь близкое и знакомое, что, как пишет Декарт в письме к Елизавете, Бог одним и тем же действием мог установить и различие души и тела, и их неразрывный земной союз [Декарт, 1994: С. 490–491].

Не странно ли, что мы так подчеркиваем этот эффект единства телесной системы, совершенно случайный, если учесть, что природа тела состоит в его бесконечной делимости, а также в движении, не ведающем цели и безразличном к существованию какой-либо единичности? Однако, если присмотреться, то мы обнаружим, что механика отдельного тела имеет точную аналогию в строении самой материи, в механике мира в целом. Тело помнит, потому что сохраняются следы прежних воздействий, поры и каналы, про-

ложенные движением духов в тканях мозга. Эти поры – не пустующие разрывы, а складки, образованные внутренним разделением на множество тончайших нитей, как бы простейших элементов материи мозга. Декарт говорит о порах как промежутках между нитями, но это не более чем сравнение, поскольку в мире без пустоты нет никаких промежутков, помимо самого различия в нитях ткани, в разделении материи на элементы, которые сами и есть следы прошлого. Физиологическая модель *Человека* полностью идентична физике *Трактата о свете*, согласно которой божественное действие на совокупную протяженность материи дробит ее в складчатую бесконечность множества элементов. Поскольку единственным свойством материи является ее протяженность, возникновение элементов происходит лишь в результате внешнего действия, в соответствии с его начальной направленностью и последующим расползанием первых трещин по всему пространству вселенной [Декарт, 1989: с. 207]. Можно сказать, что формы элементов сохраняют «память» о моменте творения и божественном действии, но гораздо важнее то, что элементы не просто появляются в результате дробления протяженности, но, по-видимому, действие, которое приводит к их созданию, превращается в *силу*, поддерживающую их существование. Только так можно объяснить силу сопротивления, о которой говорит Декарт¹⁴, и которая препятствует тому, чтобы каждое, даже самое малое, движение приводило к новому разделению элементов и их растворению в бесконечно малых величинах. На первый взгляд, такое преобразование движения в форму и силу элементов должно противоречить закону сохранения количества движения, основному для декартовской механики. Но все дело в том, что Декарт выводит этот закон из неизменности божественной воли, и речь идет о поддержании Богом одного и того же *количества* движения, а не о сохранении одного и того изначально заданного импульса¹⁵. Таким образом, элемент не только произведен внешним действием, но и сохраняет в самом себе это действие в качестве силы сопротивления дальнейшему распадению. Множество элементов предстает множеством следов, своего рода воском, достаточно размятым, чтобы вместить и отобразить в себе образ божественного действия. Но самое главное, это то, что Бог, поддерживая то же количество движения, признает тем самым право единичного на существование, столь же избыточное в отношении абстрактных принципов делимости материи, сколь избыточным является и память для абстрактной механики телесных автоматов. Не-

¹⁴ О силе сопротивления Декарт говорит неоднократно, например, при определении основных законов движения в *Трактате о свете* [Декарт, 1989: с. 203] и в *Первоначалах философии* [Декарт, 1989: с. 372]. См. обсуждение этой концепции в связи с понятием покоя как «своего рода антидвижения» в [Койре, 1985: с. 219].

¹⁵ В *Первоначалах философии* мы читаем: «Что касается первопричины, то мне кажется очевидным, что она может быть только Богом, чье всемогущество сотворило материю вместе с движением и покоем и своим обычным содействием сохраняет в универсуме столько же движения и покоя, сколько оно вложило в него при творении» [Декарт, 1989: с. 367].

возможно отрицать бесконечную делимость протяженности, принципиальную возможность для Бога разделить любой фрагмент протяженности, сколь бы малым он ни был, но, пишет Декарт, для нас также невозможно и постичь эту бесконечность деления [Декарт, 1989: с. 366], ведь и сама душа полагается на существование единичного, на *Ego sum*.

Комментируя то, как понимается Декартом неизменность божественной воли при изменчивом составе природных элементов и их движений, П.П. Гайденко отмечает «остаток в декартовском мышлении традиционного, восходящего еще к античности понимания единого как начала неизменности, а материи – как принципа изменчивости» [Гайденко, 2000: с. 128]. Повидимому, можно говорить только об «остатке» этого принципа в декартовском мышлении и языке, тогда как настоящая новизна состоит в том, что Бог с момента творения больше не действует извне, а лишь поддерживает в самой материи движение и взаимодействие элементов, и благодаря этому само существование каждого элемента оказывается своего рода памятью изначального действия и, более того, – припоминанием высшей разумности, установившей раз и навсегда порядок принципиального соответствия единичного и всеобщего, физического и метафизического.

6. Доказательство

Сопоставляя принципы естественной философии Декарта и Ньютона, Александр Койре подчеркивает роль идеи неизменности Божественной воли как фундаментальной предпосылки для основных декартовских законов движения и в целом для построения декартовской физики [Койре, 1985: с. 214]. О роли первых принципов яснее всего высказывается сам Декарт в письме к переводчику *Первоначал философии*¹⁶, где утверждается, что все физические положения выводятся исключительно из ясных начал, к которым он относит принцип *Cogito*, тезис о бытии Бога и его справедливости [Декарт, 1989: с. 306]. Дедуктивный пафос подобного рода заявлений, однако, не вполне соответствует действительной практике декартовских исследований, что дает основание современным попыткам пересмотреть роль дедукции в философии Декарта. По мнению Десмонда М. Кларка, подобный способ объяснения противоречит методу Декарта, который требует выстраивать теоретические концепты по аналогии с более простыми, взятыми из опыта. Кларк предполагает, что Декарт сначала должен был построить свою натуральную философию и лишь затем свести ее к определенным эпистемологическим и метафизическим принципам [Clarke, 2003: р. 5]. Стефен Гокроджер обращает внимание на то, что даже в своей *Геометрии* Декарт ищет, прежде всего, метод и инструменты для решения проблем, не предлагая ни-

¹⁶ Название этой части *Первоначал* полностью звучит как «Письмо автора к французскому переводчику «Первоначал философии», уместное здесь как предисловие»

каких дедуктивных доказательств, и если говорить в целом об отношении Декарта к дедуктивному методу построения науки, то придется признать, что «фактически Декарт никогда не применял дедукцию из первых принципов как метод открытия... , но действительно использовал ее как метод презентации» [Gaukroger, 2001: p. 49].

Было бы несложно развести дедуктивный метод как способ популярного изложения проблем и решений и индуктивный метод продвижения от гипотез к опыту и далее к новым гипотезам как инструмент решения проблем, если бы не то обстоятельство, что в важнейших пунктах своего учения Декарт, скорее, идет на прямой конфликт с фактическим положением дел, противопоставляя опыту законы, выведенные строго априорно. Собственно, парадоксальность декартовских законов движения и дала повод для Койре противопоставить дедуктивный склад метафизики Декарта естественной философии Ньютона. Сколь бы ни был важен опыт для Декарта как физика и физиолога, но в конечном итоге все зависит от того, как мы смотрим на результаты наших экспериментов и что мы можем в них увидеть: «будучи уверенным, что я не могу получить никакого знания о внешних объектах, кроме как через посредство приобретенных мною и пребывающих во мне идей, я тщательно остерегаюсь относить мои суждения непосредственно к вещам или приписывать вещам нечто позитивное, что не было мною предварительно подмечено в их идеях; но я также верю, что все имеющееся в этих идеях необходимо содержится и в вещах»¹⁷.

Идеи позволяют видеть вещи в подлинном свете, хотя многое в этих вещах и может показаться несовместимым с идеями. Правда, у этого отношения идей и вещей есть и своя обратная сторона. В идеях содержится что-то, что требует «доказательства» со стороны вещей, по крайней мере, в *Рассуждении о методе* Декарт следующим образом определяет взаимоотношение причин и следствий в теории: «я надеюсь, что всех удовлетворю, поскольку доводы, как мне кажется, даны в такой очередности, что последние доказываются первыми, являющимися их причинами, а эти в свою очередь доказываются последними, представляющими их следствия. И не следует думать, что я совершаю ошибку, называемую логиками порочным кругом, так как опыт с полной достоверностью подтверждает большинство указываемых следствий; причины, из коих они выводятся, служат не столько для их доказательства, сколько для объяснения и, наоборот, сами доказываются следствиями» [Декарт, 1989: с. 294].

Причины объясняют следствия, тогда как следствия доказывают причины. Если теперь принять во внимание, что речь идет о самых первых метафизических причинах, то есть о существовании Бога, о его справедливости и неизменности его действия, то отношение, которое здесь устанавливает Декарт, предполагает ни много ни мало, как доказательство бытия Бога из на-

¹⁷ Из письма к отцу Жибиёфу от 19 января 1642 [Декарт, 1989: с. 615].

личного бытия вещей. Известные доказательства из *Рассуждений о методе* и *Размышлений о первой философии* позволяют нам надеяться, что Бог не обманщик, и в его замыслы не входит водить нас за нос в нашем познании себя и мира. Но что именно представляет собой мир, мы пока не знаем¹⁸, как и не знаем, на самом деле, почему всемогущий Бог не может создать мир полный произвола, который нам и останется познавать не иначе, как беспорядочный и бессмысленный мир. Декарт, несомненно, верит в справедливого Бога, но как физик он нуждается в подтверждении этой справедливости из рационального устройства физических законов. Бог вложил в нас идею протяженной материи и ее бесконечной делимости, которую мы, однако, не в силах понять. Более того, именно эта бесконечная делимость ставит нас перед невозможностью знать, какие именно движения из множества равно возможных Бог избирает для создания конкретных вещей и событий. Нам нужен опыт, чтобы отыскать единственный путь [Декарт, 1989: с. 391], но это значит, что опыт должен наложить определенное ограничение на идею бесконечной делимости (что можно было бы уже считать и ограничением божественного произвола).

Мамардашвили говорил, что для Декарта по-настоящему необходимыми являются только истины факта¹⁹. В подтверждение этого можно привести слова из *Первоначал* о заведомой ложности некоторых предпосылок физики, которые нужны лишь для общего понимания материи и ее элементов, как если бы они лишь постепенно выделялись из начального хаоса, тогда как подлинной истиной является, конечно же, библейский догмат о творении мира в несколько дней, в полном совершенстве его частей и населяющих его растений, животных и человека²⁰. Естественно, что в этих словах говорит, прежде всего, осторожность Декарта, но это не отменяет и другой стороны дела: сотворение Богом именно такого, а не иного возможного мира есть факт, который придется считать полным произволом, если мы не найдем никакого соответствия между ним и идеями ума, то есть первыми причинами. Доказательство истинности причин, которое мы извлекаем из их следствий, следовательно, должно доказывать разумность творения, а это значит, что мы возвращаемся к утверждению о неслучайности единичного. Бог может сотворить какой угодно мир, состоящий из какого угодно бесконечного множества элементов, но он избирает лишь один из возможных путей, пред-

¹⁸ В *Первоначалах* Декарт пишет: «мы погрешим, если вообразим, будто все сотворено им ради нас одних, или если даже будем полагать, что силой нашего духа могут быть постигнуты цели, для которых Бог создал мир» [Декарт, 1989: с. 387].

¹⁹ Мамардашвили называет эту фундаментальную фактичность «движением Бога»: «Все Божественные законы предполагают уже совершенный, сделанный шаг; это какое-то эмпирическое движение, и лишь потом они есть. Что-то потом стало истинным» [Мамардашвили, 2002: с. 543].

²⁰ Декарт дает красноречивые названия параграфам с 43 по 45: *Маловероятно, чтобы причины, из коих возможно вывести все явления, были ложны; Не решаюсь тем не менее утверждать, что изложенные мною причины истинны; Даже предположу некоторые, кои считаю ложными* [Декарт, 1989: с. 390-1].

почитая безмерности определенную меру. Он не обманщик не только потому, что совершенен, но и потому, что изначально установил некий договор с единичностью мыслящей души и единичностью движущегося тела, и, на самом деле, все наше знание первых причин и, среди них, наше знание божественной справедливости, не будет иметь никакой силы, если не сохранится памяти об этой договоренности, точнее, если *в самой памяти не обнаружится меры, выделенной единичному существу, его телу и душе.*

7. Интеллектуальная память

Как указывает Десмонд М. Кларк, одна из первых отсылок к интеллектуальной памяти появляется в 1640 году в письме к Мерсенну [Clarke, 2003: р. 99]. Заканчивая долгое обсуждение телесной памяти, Декарт пишет, что он признает также и иную память, которая является полностью интеллектуальной и принадлежит исключительно душе. Ничего иного, кроме факта существования этой памяти, Декарт пока не утверждает, но можно предположить, что речь не идет о простом запоминании наших мыслей, поскольку спустя год после письма Мерсенну Декарт дает разъяснение на этот счет в своем ответе на *Пятое Возражения*, адресованные его *Размышлениям* Пьером Гассенди [Декарт, 1994: с. 280]: «для припоминания мыслей, посещающих наш ум все то время, что он бывает сопряжен с телом, нужно, чтобы какие-то следы этих мыслей запечатлелись в мозгу, и ум, обращаясь к этим следам, припоминал бы прошлое»²¹. В этом ответе Декарта нет и намек на интеллектуальную память. Пусть душа мыслит непрерывно, но *помнит* она лишь благодаря телу, причем то или иное состояние тела может сделать невозможным припоминание прошлых мыслей, как это происходит в случае младенцев или людей, погруженных в летаргический сон.

В этом же году в письме к Гиперасписту Декарт пишет, что «чисто духовное существо» должно быть лишено воспоминаний, поскольку для него не может быть никакого различия между первоначальным и последующим размышлением о чем бы то ни было [Clarke, 2003: р. 100]. Поскольку универсалии существуют вне времени и для чистого духа все мыслимое присутствует одновременно, то единственный повод говорить об интеллектуальной памяти появляется у нас лишь тогда, когда мы встаем перед вопросом об *отношении* души и тела, а точнее, перед вопросом о том, как именно душа должна ориентироваться в теле и что, собственно, она может знать о нем. Декарт и начинает с установления определенной общности, или аналогии, интеллектуальной и телесной памяти. В письме к Мерсенну от 11 июня 1640 года он пишет о том, что первая имеет свои собственные следы, *especies*, независимые от материальных следов, прочерченных в складках мозга [Clarke, 2003: р. 100]. Подобную мысль мы находим и в письме 1644 года к отцу Ме-

²¹ Та же мысль высказывается и в беседе с Бурманом [Декарт, 1994: с. 451].

лану, хотя здесь Декарт специально оговаривает, что эти бестелесные следы не только полностью отличаются от следов в человеческом мозге, но и не могут даже поясняться примерами, заимствованными из области материальных вещей [Clarke, 2003: p. 101].

Интеллектуальная память не должна мыслиться на манер воска и печатей, оставленных на нем, или на манер складок в бумаге или рисунка на ткани, сохраненном изгибами нитей и формами промежутков между ними. Все эти образы из *Правил для руководства ума* и *Трактата о человеке* представляют лишь следы воздействия одной телесной вещи на другую, тогда как Декарту нужен пример взаимодействия души и тела, и он находит его в распознавании значения слова. В беседе с Бурманом, состоявшейся в 1648 году и записанной последним по свежим воспоминаниям, встает вопрос об устройстве памяти, которая могла бы сохранять мысли, не полагаясь на запечатления в мозге. Декарт не отрицает существования подобной памяти, хотя его слова не столько дают ответ на заданный вопрос, сколько предлагают совершенно новое истолкование интеллектуальной памяти. Мы вспоминаем некоторую мысль, говорит Декарт, не потому, что она могла оставить определенный телесный отпечаток, и не потому, что наша память совершенно не нуждается в таковом. Действие этой памяти наилучшим образом проявляет себя в том, как мы вспоминаем установленный способ соотнесения буквы и значения: «Когда, услышав, что слово Ц-А-Р-Ь означает верховную власть, я препоручаю его своей памяти, а впоследствии с помощью памяти воспроизвожу указанное значение, это совершается благодаря интеллектуальной памяти, ибо нет никакой непреложной связи между тремя этими буквами и их значением, из которого бы я их извлек» [Декарт, 1994: с. 452]. Даже при том, что интеллектуальная память, как дальше говорит Декарт, обращена скорее к универсалиям, в приведенном примере мы имеем дело не столько с припоминанием самих универсалий, сколько с припоминанием того момента, когда они были *узнаны* нами в материальной оболочке слов, когда мы, благодаря этому узнаванию их сквозь их телесный покров, впервые *узнали, что знаем их*.

Интеллектуальная память не просто извлекает что-то из забвения, но и впервые наделяет знанием, характер которого становится более понятным из переписки Декарта с Арно [Декарт, 1994: с. 563-4]. В письме от 4 июня 1648 года, объясняя отсутствие воспоминаний о периоде младенчества трудностью сопоставления ранних ощущений с впечатлениями зрелого возраста, Декарт пишет, что припоминание невозможно без рефлексии, которая сопровождала бы уже первое появление ощущений и их отпечатывание в мозгу. Эта рефлексия и есть интеллектуальная память, которую нужно ясно отличать от мышления. Тогда как мышление составляет сущность ума и поэтому осуществляется непрерывно, знаем мы о нем или нет, рефлексия отсутствует не только у младенцев, но и у тех, кто спит без снов, например, у человека в летаргическом сне, о котором уже шла речь в полемике с Пьером Гассенди.

В письме от 29 июля Декарт снова возвращается к понятию рефлексии, чтобы уточнить свою позицию. Он пишет, что следы, которые мышление оставляет в мозгу, сами по себе недостаточны для воспоминания, потому что в известном смысле они никакими следами не являются, как не являются ими следы на равнине, «где мы не примечаем отпечатавшихся очертаний никакой человеческой стопы, хотя, быть может, на ней много неровностей, которые образованы человеческими стопами и потому в другом смысле могут быть названы следами людей» [Декарт, 1994: с. 564]. Чтобы стать однажды воспоминанием, вещь должна не только оставить телесный след, но и быть признанной разумом в определенном суждении, утверждающем, что эта вещь «нова, или не представлялась ему ранее», тогда как никакой чисто материальный «след новизны» попросту невозможен. Если младенец воспринимает или переживает что-то, его мысли подобны прямому видению. Но взрослый человек, который в отличие от младенца может ощущать нечто и при этом воспринимать, что он не ощущал этого ранее, обладает дополнительным, как бы отраженным, восприятием, называемым Декартом рефлексией. Это знание новизны принадлежит «лишь к разуму», но при этом «оно настолько связано с ощущением, что оба происходят одновременно и кажутся неотличимыми друг от друга» [Декарт, 1994: с. 565].

Можно выделить три существенных момента в этом итоговом размышлении Декарта об интеллектуальной памяти. Поводом для них является тезис о непрерывном мышлении, которое осуществляется душой, хотя и не откладывается в нашей памяти. Таким образом, память противопоставлена мышлению, хотя именно она и наделяет нас знанием о том, что мы мыслим. При этом не имеет существенного значения, что является предметом нашего мышления, чистые универсалии или чувственные идеи, потому что на первый план выступает само действие припоминания как особого рода суждение о «новизне». Мы *узнаем*, что мыслим, потому что узнаем о *единичном* действии, которое сами и совершаем. С этим связан и второй момент. Единичные действия, которые обусловлены нашим пребыванием в теле, в интеллектуальной памяти соотносятся с субстанциальным мышлением души. Всеобщая природа последней тем самым признает право на существование индивидуальной мысли как «бестелесной складки» души, внутренней меры мышления, без которой мы так и были бы обречены на беспометство летаргиков и младенцев. И, наконец, в-третьих, неотличимость этой памяти от чувственного ощущения свидетельствует о том, что мы подходим здесь к границе предельного уподобления души и тела, на которой душа оказывается способной воспринять пространственную и временную разделенность материи, тогда как тело – выступить своего рода зеркалом, отображающим невидимую, непрерывно мыслящую душу. Вполне естественно, что в этом сцеплении и взаимоотражении души и тела может найти для себя место желание души помнить, о котором Декарт упоминает в *Страстях души*, в последнем из написанных им сочинений.

8. Желание и память

Душа привязана к телу и испытывает страсти, и хотя о теле говорится как о «нашей худшей части» [Декарт, 1989: с. 540], Декарт пишет также и о том, что обнаруживает в страстях источник всей сладости и блаженства этой жизни²². Страсти могут причинять душе и бедствия, но в целом их назначение совершенно благое: «они настраивают душу желать того, что природа преподносит нам как полезное и не менять своего желания» [Декарт, 1989: с. 506]. Там, где память отмечает границу максимального уподобления души и тела, страсть эту границу пересекает, соединяя в загадочном единстве волнение души и беспокойство животных духов, усилие воли и действия тела. Вполне естественно, что в механику страсти оказывается вовлечена работа памяти, но еще важнее то, что роль памяти определяется в этой механике двойственным образом: с одной стороны, именно воспоминания способствуют формированию тех или иных страстей, когда, например, мы припоминаем благо или зло, связанное с той или иной вещью; с другой стороны, нередко и страсть помогает нам удерживать в памяти те или иные явления, например, как удивительные, приятные или, наоборот, отталкивающие.

Посмотрим, как эта двойственность проявляет себя в удивлении, первой из страстей декартовского списка. Удивлением мы реагируем на появление нового предмета, отличного от всех уже известных. Если отправляться от рассуждений о новизне из писем к Арно, приведенных выше, то такое удивление должно сопровождаться суждением рефлексии. И действительно, Декарт объясняет отсутствие при этой страсти каких-либо изменений в сердце и крови тем, что удивление связано лишь с *познанием* предмета, безотносительно к благу или злу [Декарт, 1989: с. 511]. В этом случае «припоминание» новизны должно рассматриваться как необходимое условие удивления. Но дальше Декарт вносит еще одно важное дополнение. Помимо новизны, он указывает также на силу, которая придает новизне поражающий эффект неожиданности, и объясняет эту силу строго физиологически: мозг оказывается затронут в тех местах, где обычно не происходит возбуждения, и еще нет заглубелых тканей, готовых сопротивляться новому воздействию [Декарт, 1989: с. 512]. Удивление возникает в этом случае как непосредственная реакция на работу животных духов и, следовательно, осознание новизны и рефлексия памяти рассматривается теперь как следствие удивления²³.

²² Из письма 1648 года маркизу Ньюкаслу [Декарт, 1994: 561]: «Философия, которую я разрабатываю, не является ни столь варварской, ни столь дикой, чтобы отбрасывать страсти; напротив, лишь в них я усматриваю всю сладость и блаженство сей жизни».

²³ Обсуждение этого вопроса в [Clarke, 2003: p. 105]. Едва ли можно говорить, что удивление, вызванное движением духов, исчерпывает смысл новизны и, соответственно, телесной памяти достаточно для объяснения тех явлений, которые Декарт относит к памяти интеллектуальной. Во всяком случае, узнавание нового стихотворения или мелодии вовсе не требуют сильного физиологического потрясения от встречи с необычным, хотя бы потому, что стихи сложены из хорошо знакомых слов, мелодии – из знакомых звуков.

Двойственная причинность памяти и страсти, возможно, вызвана не столько двусмысленностью декартовского понимания памяти и, в частности, осознания «нового», сколько двойственностью самого *желания* души, которое с одной стороны возбуждается страстью и вовлекает душу в стихию тела, с другой – выражает стремление души к собственному благу. В желании страсть предстает своеобразным сцеплением души с самой собой, в предопределенном ей существовании в теле. Интересно, что в предложенном Декартом перечислении страстей желание действительно удваивается. Вначале оно полагается в основу страсти (поскольку страсти «настраивают душу желать того, что природа преподносит нам как полезное»), а затем рассматривается как всего лишь одна из страстей [Декарт, 1989: с. 508]. Декарт объясняет это раздвоение желания тем, что в качестве отдельной страсти желание направляет душу к будущему благу, а в качестве исходного и более фундаментального желания стремится сохранить в будущем также и то благо, которым уже располагает. Иными словами, желание вносит временную складку в отношении души к самой себе и именно поэтому позволяет душе каждый раз заново узнавать себя и сохранять единство сознания в многообразии телесных испытаний и благ, в многообразии других страстей. В письме к Шаню от 1 февраля 1647 года желание определяется как страсть, или аффект, который сопровождает сознание душой своего блага и решение его достичь [Декарт, 1994: с. 545]. Из продолжения этого письма мы узнаем, что по сути в роли этого своеобразного «сознания» души выступают сами страсти, которые представляют собой не что иное, как изначальное соединение души и тела (своего рода, первичное познание «добра» и «зла»): «с первого же момента сопряжения нашей души с телом она, как весьма вероятно, испытывала радость, а непосредственно вслед за этим любовь, как затем, возможно, и ненависть и печаль; я считаю также, что те же состояния тела, вызывавшие в тот момент в душе эти страсти, впоследствии естественным образом продолжали сопровождать наши мысли. Я полагаю, что первой страстью души была радость, ибо невозможно поверить, что душа была помещена в тело, не допустив, что оно было к этому расположено, а поскольку существовала такая расположенность, это естественно давало нам радость» [Декарт, 1994: с. 547].

Непосредственно перед этим пассажем, рассуждая о способности души «сопрягать каждую свою мысль с некоторыми аффектами или другими состояниями своего тела», Декарт приводит в пример соединение в слове материальной оболочки и мыслимого значения. Одно позволяет вспоминать другое, пишет Декарт, повторяя в точности то, что будет сказано Бурману по поводу интеллектуальной памяти. Душа распознает в знаке значение слова так же, как она распознает свою мысль в телесном аффекте, и так же, как телесный знак несколько не похож на то, что он выражает, так и страсти могут казаться далекими от природы мышления. Помимо самого переживания блага или зла, в страстях Декарт обнаруживает также некую «расположен-

ность» тела принимать в себя душу. Именно эта узнаваемая в страсти «расположенность» тела делает нашу радость или печаль, неким, хотя, быть может, и смутным, *сознанием* души своего пребывания в теле. Душа стремится к благу и желает его вовсе не для того, чтобы в нем раствориться, а для того, чтобы, как раз напротив, *узнать себя* в слиянии с объектом (собственным телом, прежде всего), который принесет ей радость и наслаждение. Это слияние, которое однажды происходит как «новое», позволяет душе узнать себя во внутренней временности своего желания, в складке, которая превращает желание в память, а мыслящую субстанцию – в душу, познающую себя в меру своего присутствия в теле, в сладостном и опасном слиянии с объектом желания.

9. *Cogito*

Первичные страсти, такие как радость и печаль, любовь и ненависть, представляют собой совершенно неясные и смутные мысли, возникающие еще до рождения, в утробе матери, где происходит изначальное соединение души и тела [Декарт, 1994: с. 547]. Разумеется, душа не может удовлетвориться лишь этими зародышевыми переживаниями, она должна узнать себя в совершенно ясном суждении, в *Cogito*, но столь радикальное обращение к самой себе не происходит совершенно спонтанно, как не является оно и результатом естественного физического развития и взросления. Методические усилия, направленные на достижение ясного самосознания, предполагают работу с ошибкой и сомнением, с воздержанием от суждения и подготовкой чистого усмотрения, и каждый из этих шагов так или иначе определяет отношение мышления к памяти и ее возможностям. Каким же образом работа памяти оказывается вписана в определенность мышления? Каким образом вневременная чистота мысли раскрывается во временности единичных актов сознания и припоминания?

В *Правилах для руководства ума* Декарт следует традиции аристотелевской психологии, отделяя от чистой интуиции ума чувственную, то есть телесную, способность памяти²⁴. Память вместе с воображением, мыслится как способность общего чувства, которому Декарт, вслед за Аристотелем, приписывает роль своего рода коллектора внешних ощущений, полученных посредством пяти основных чувств. Однако, в отличие от Аристотеля, он изымает из общего чувства и памяти сознание времени. Если в *Правилах* Декарт специально не останавливается на проблеме временности, то в его поздней переписке функцию временного сознания берет на себя интеллектуальная память, которая обеспечивает знанием «нового», а вместе с тем и знанием «прошлого», в котором «нового» еще не «было». Эту форму «про-

²⁴ Достаточно подробно Декарт останавливается на природе памяти в самом значительном по объему XII правиле [Декарт, 1989: с. 115].

шлого» можно было бы сравнить с ложными гипотезами из *Первоначал философии*²⁵: «прошлое» – это не действительное положение вещей (в действительном есть только настоящее), а всего лишь необходимая структура нашей мысли, которая должна начать с того, чего нет, чтобы воспринять как действительное и «новое» то, что есть. К этой методической «ошибочности» мышления Декарт обращается и в беседе с Бурманом. Здесь он сначала соглашается с тем, что вечность Бога единовременна и однократна, но затем говорит, что мы не можем познать ее саму по себе, и поэтому нам остается мыслить ее «сосуществование» с миром, измеряя ее меркой времени как в направлении *после*, так и *до* сотворения, просто потому, что именно так устроено наше мышление [Декарт, 1994: с. 450]²⁶.

Изъятое из ведома телесной памяти, время превращается в структуру мышления, но тем самым возникает проблема разграничения субстанциальной природы и отдельных актов мышления. Единичные акты осуществляются умом и принадлежат временной последовательности, но мыслящая природа, которая является сущностью ума и также обладает длительностью, не растворена в этих многообразных актах, как протяженность не растворена в изменяющемся пламени свечи. В письме к Арно [Декарт, 1994: с. 565] Декарт подчеркивает, что мышление – это «особая природа, которая воспринимает все эти модусы, подобно тому, как протяженность есть природа, которая воспринимает все фигуры». Мышление не является простым обобщением или формальным условием единства актов, оно само по себе действительно, и его действительность не зависит от того, осознается оно или нет, ведет оно к осуществлению единичных актов мышления или нет. Любопытно, что такое субстанциальное мышление души, непрерывное и при этом неосознаваемое, наводит Декарта и его оппонентов на образ сна без сновидений. Даже во сне мы сознаем свои мысли, полагает Декарт (хорошо понимая нелепость «неосознаваемых мыслей», о которой будет писать Локк), но делаем это в тот самый момент, когда их мыслим, и затем просто забываем о них, переходя к новым мыслям и новому сознанию [Декарт, 1994: с. 565]. В отличие от этого целиком осознанного и целиком беспмятного мышления души единичные акты мышления отмечены возможностью припоминания. Они не растворяются бесследно в сменяющих их актах мысли, но, как раз напротив, отражаются, рефлектируются один в другом, и все эти отражения, в конечном итоге, обуславливаются внутренней складкой души, поскольку душа желает и стремится к благу, соединяется с телом и узнает себя не иначе, как в теле, в

²⁵ См. параграфы 44 и 45, озаглавленные следующим образом: «*Не решаюсь тем не менее утверждать, что изложенные мною причины истинны*», «*Даже предположу некоторые, кои считаю ложными*» [Декарт, 1989: с. 390–391].

²⁶ То же верно и в отношении последовательности вещей: ««раньше» и «позже» всякой длительности становятся известными мне через «раньше» и «позже» последовательной деятельности, которую я обнаруживаю в моем мышлении, с коим другие вещи сосуществуют». Письмо к Арно от 29 июля 1648 года [Декарт, 1994: с. 566].

его расположенности воспринять душу. Впрочем, это различие субстанциального мышления и единичных актов не имело бы всей той значимости, которую мы ему придаем, если бы не акт *Cogito*, в котором единичному усилию мысли открывается сам естественный свет разума, мыслящая природа, составляющая саму его сущность. Очевидно, что этот акт дает нам такое ясное и непосредственное знание самих себя, какое недоступно ни страсти, ни рефлексии памяти, но возникает вопрос, как в этой встрече с чистым светом мышления сохраняется определенность единичного акта, или, скажем иначе, пользуясь знакомым нам образом сна, как бодрствующее сознание, всегда озабоченное своей конечностью и единичностью, может установить связь с блаженством беспмятного сна мыслящей души?

В *Рассуждении о Методе* Декарт постулирует простую самопонятность и самоочевидность *Cogito*, однако *Размышления о первой философии* и следующие за ними *Первоначала философии* показывают, что он на самом деле не удовлетворен столь простой аргументацией, как неудовлетворен и достижимым с ее помощью пониманием мыслящей души. Недостатки исходного рассуждения оказываются почти столь же очевидными, как и сам тезис о несомненности существования того, кто мыслит, даже если он при этом и сомневается во всем на свете. По существу, рассуждающий таким образом не идет до конца: сомневаясь во всем мыслимом, он ни на секунду не пытается при этом усомниться в мыслящем «я», а потому не может и увериться в его несомненности [Декарт, 1989: с. 268]. Существование «я» для нас вполне надежно и несомненно, но что оно собой представляет, является ли оно бестелесной душой или случайным эффектом тела, этого мы знать не можем, потому что всегда уже предполагаем его как данное, как то, что было здесь до нашего сомнения и независимо от него. Этот недостаток первой аргументации отражается и на доказательстве существования Бога. Идея положительного совершенства, которая должна обращать несовершенное существо к источнику этой идеи, к Богу, остается достаточно неясной, поскольку не ясны границы «я», а, следовательно, и действительный смысл его несовершенства и возможность для него обладать неложной идеей совершенного Бога.

В исправлении всех этих неясностей и состоит задача новой аргументации, в которую вводится фигура злого гения, создавшего мир чистой видимости, совершенного обмана. Метод сомнения, как полагают, Декарт заимствует из арсенала скептиков, хотя в гипотезе злого гения он идет гораздо дальше традиционного скептицизма, подвергая сомнению уже не то или иное суждение, а само существование мира [Larmore, 2006: p. 18]. Именно эта предельная радикальность сомнения позволяет Декарту найти основание новой достоверности и нового знания. То же, что верно в отношении существования мира, верно и в отношении самого мыслящего: только поставив под сомнение мыслящее «я», Декарт находит надежное основание для утверждения его существования. В *Первом Размышлении* Декарт еще следует ло-

гике *Метода* и приходит к пугающему пониманию недостоверности любого знания: он по-прежнему что-то воспринимает и о чем-то судит, но при этом ощущает себя пленником, который доверился обману сна просто потому, что боится тяжкого пробуждения. Уже здесь читатель, знакомый с *Методом*, может сделать вывод, что сам пленник, поскольку он видит сон и бежит от пугающей реальности обмана, с несомненностью существует. Но Декарт откладывает этот вывод до начала *Второго Размышления*. Можно говорить о всего лишь драматической паузе, связанной с этой отсрочкой, тем более что, вернувшись на следующий день к прерванному размышлению, Декарт, не откладывая, возвращает нам утраченное чувство реальности. Он вспоминает, что это он сам убедил себя в недостоверности своих чувств, а раз убедил, то тем самым уже и существовал [Декарт, 1994: с. 21]. И все-таки именно в этом месте текста, при всем соответствии его логике *Метода*, определяется существенное отличие аргументации *Размышлений*. Дело в том, что теперь Декарт уже не останавливается на очевидности существовавшего и убеждавшего себя в чем-то «я». Это пред-положенное «я» может существовать с абсолютной непреложностью, но проблема в том, что оно никогда не совпадает с тем «я», которое его мыслит и которое им не определяется, оно остается лишь пустым местом, чистой растерянностью, которая сравнивается Декартом с состоянием человека, брошенного в омут. Это прошлое, известное «я», о котором мы, скорее, вспоминаем, нежели опознаем в качестве самих себя, должно сначала стать внутренней формой настоящего, если угодно внутренним следом, настоящим прошлым. И это то самое превращение, которое совершается под взглядом злого гения.

Оставив под вопросом прежний вывод о существовании «я», поскольку оно убеждает и сомневается, Декарт пишет: «Но существует также некий неведомый мне обманщик, чрезвычайно могущественный и хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение. А раз он меня обманывает, значит, я все же существую» [Декарт, 1994: с. 21]. Таким образом, речь больше не идет об уверенном в себе действии субъекта, сомневающимся во всем, кроме того, что это он сам делает выбор в пользу сомнения и потому существует. Нет никакого предшествующего обману понятия «я», и только поэтому то «я», которое обнаруживает себя в этом обмане, зависит исключительно от спонтанного акта самосознания. Важно заметить, что в этом акте существенной составной частью является претерпевание, страсть, в которую субъект ввергнут по воле злого гения. Декарт ставит под сомнения *данные* чувств, чтобы прийти к несомненности самого претерпевания («меня обманывают») и лишь затем уже – действия («я мыслю»).

Иными словами, именно претерпевание – это то, что «я» узнает о себе в акте *Cogito*. Это некое предшествующее место, пред-оставляемое другим (злым, а, может, и добрым Богом) как свидетельство признания «я». В структуру *Cogito* это свидетельство входит как сама возможность узнавания себя, внутренний взгляд, позволяющий распознать в аподиктичности мысли при-

надлежность этой мысли «я». «Я» мыслит не потому, что существует до акта сомнения и мысли, но потому что акт мысли в момент осуществления встречается с предшествующим ему взглядом того, кто признает его право быть частью существующего целого, и только это признание и обещает продолжение существования в будущем, даже в тот момент, когда «я», возможно, перестанет мыслить. В действительности Декарт оставляет небольшой зазор в своем аргументе. Если бы обман происходил актуально в самом суждении «меня обманывают – я существую», то оно было бы лишено смысла, потому что в этом случае «я» оставалось бы пустым знаком, никак не связанным со склоняемой формой «меня». Этот допускаемый зазор, своего рода зеркало для *Cogito*, как раз и состоит в пред-оставлении места, в котором совершается узнавание «я», так что *Cogito* обретает здесь не только знание непосредственного существования «я», но и память о том, чем оно на самом деле уже было до акта мысли благодаря соотносительности части и целого, единичного акта и сущностной природы мышления.

Отличие от *Метода*, где Декарт рассказывает об уже проделанном жизненном пути и открытом методе исследования, в *Размышлениях* говорится о поиске и сомнениях, происходящих прямо сейчас, под взглядом прямо здесь присутствующего читателя. Именно этот обращенный к декартовской мысли взгляд так важен для самой логики самосознания, вся цель которой в том и состоит, чтобы найти для мысли точку обращения к самой себе, присвоить позицию другого взгляда как определенность собственного знания о себе. Эта внутренняя-внешняя определенность и есть та мера души, которая соотносит часть с целым, опираясь на некое предполагаемое соглашение, бездоказательный, но несомненный договор с Богом, свидетельством которого и является память, поскольку наделяет мгновенную очевидность мысли знанием уже присущего этой мысли, узнающего себя в ней «я».

10. Заключение

Удержание образов прошлого, узнавание их повторного появления или воспроизведение в актах припоминания – все эти действия, объединяемые в понятие «память», вызваны ограниченностью опыта, но вместе с тем – и способностью признавать эту ограниченность, и частично восполнять ее. В этом причина того, что именно в памяти так часто видят источник ошибок и искажений, требующих для собственного исправления выверенного метода и арсенала искусственных средств фиксации сообщений и их последующей передачи, но здесь же и причина того, что именно память зачастую дает возможность понять, что значит для нас «знание» и какой форме «знания» мы готовы отдавать предпочтение. В истории памяти, которая складывается из многочисленных попыток внести определенность в «знание» памяти и прояснить с ее помощью смысл того, что называется «знанием», немаловажное

место принадлежит философии Декарта. Его концепция телесной и интеллектуальной памяти позволяет обустроить фундаментальное разделение души и тела, а принцип *Cogito*, как мы пытались показать, присваивает мышлению существенные функции памяти. Тем самым мысль Декарта готовит основание как для последующих концепций рефлексии и сознания, так и для всевозможных попыток растворения формы мышления во временной структуре опыта или динамическом синтезе памяти.

ЛИТЕРАТУРА

- Декарт Р.* Сочинения в 2-х тт., Т. I. – М.: Мысль, 1989.
- Декарт Р.* Сочинения в 2-х тт., Т. II. – М.: Мысль, 1994.
- Аристотель* Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004.
- Гайденко П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000.
- Койре А.* Ньютон и Декарт // Очерки истории философской мысли. – Москва: Прогресс, 1985.
- Мамардашвили М. К.* Картезианские медитации // Философские чтения. – СПб.: Азбука-классика, 2002.
- Йейтс Ф.* Искусство памяти. – С-Пб.: Фонд поддержки науки и образования «Университетская книга», 1997.
- Пон А.* *Ingenium* // Европейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Т. II. – Київ: Дух і літера, 2011. – С. 117–125 (фр. оригинал *Pons A. Ingenium* // *Vocabulaire européen des philosophies*. – Paris: Seuil/Le Robert, 2004. – P. 592–597).
- Хома О.* *Ingenium* і «дедуктивний метод» Декарта // Європейський словник філософій..., 2011. – С. 108–132.
- Carruthers M.* *The book of memory: A study of memory in medieval culture*. – New York: Cambridge UP, 1990.
- Danziger K.* *Marking the Mind: a history of memory*. – Cambridge: Cambridge UP, 2008.
- Draaisma D.* *Metaphors of Memory: a history of ideas about the mind*. – Cambridge: Cambridge UP, 2000.
- Larmore Ch.* *Descartes and Skepticism* // *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* / Edited by Stephen Gaukroger. – Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Sepper D.L.* *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and Activity of Thinking*. – Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1996.
- Descartes R.* *Œuvres*. Т. I–XI / publiées par Charles Adam et Paul Tannery. – Paris : Vrin, 1996.
- Clarke D.M.* *Descartes's Theory of Mind*. – Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Sutton J.* *Philosophy and Memory Traces: Descartes to connectionism*. – Cambridge UP, 1998.
- Rossi P., Clucas S.* *Logic and The Art of Memory*. – London, New-York: Continuum International Publishing, 2006.
- Gaukroger S.* *The Sources of Descartes's Procedure of Deductive Demonstration in Metaphysics and Natural Philosophy* // *Reason, will and sensation: studies in Descartes's metaphysics* / Edited by John Cottingham. – Oxford: Clarendon Press, 2001.

Konstantin Shevtsov (St. Petersburg)

A mirror for Cogito: the problem of memory in Descartes' philosophy

In this paper, we attempted to show how the reflections on the nature of memory link together different parts of Descartes' philosophy and how the distinction between body and soul, substantial nature of thinking and singular acts of thought are determined in the context of these reflections. The outcomes of the paper can be summarized as following.

1) Body memory determines the possibility for matter to be organized in the form of an autonomous unit of the body-machine as a whole related to itself.

2) This memory corresponds to the limitation of the infinite divisibility of matter, which indicates the unique choice made by God in the moment of creation in the favor of certain laws of motion of bodies.

3) Intellectual memory, or reflection, allows the soul to hold a substantial knowledge of its single substantial nature in the variety of individual cognitive acts and modes of its existence in the body.

4) The act of Cogito, insofar as it sets the principle of unity of a single act of thought and the substantial nature of thinking, essentially reproduces the structure of memory.

Konstantin Shevtsov, PhD in philosophy, Ontology and Epistemology Department, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University

Костянтин Шевцов, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри онтології та теорії пізнання філософського факультету Санкт-Петербурзького державного університету

Константин Шевцов, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
