

Амбулаторное счастье

ЕВГЕНИЙ МАЛЫШКИН

Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ),
Россия, malyshkin@yandex.ru.

Ключевые слова: счастье; прогулка; протяженность;
пространство; куб Неккера.

В своих программных трудах Рене Декарт, помимо выстраивания впечатляющей метафизической системы, раз за разом раздает обещания счастья, которое непременно должно сопровождать занятия философией по новому образцу. В чем именно состоит это счастье и способна ли картезианская конструкция выполнить данное обещание? Для кого оно может наступить? Если относиться к этому обещанию всерьез, как к инструкции по обретению *vita beata*, то можно обнаружить серьезного конкурента персонажу картезианской повести о построении новой науки в главном герое романа Виктора Пелевина *KGBT+*. Он выполняет те же процедуры, что и картезианский субъект, совпадения с которым весьма точны. Ключевым актом для обоих оказывается прогулка, *ambulo-sum(nt)*: и Декарт, и его последователи — Готфрид Вильгельм Лейбниц и Бенедикт Спиноза, — и Пелевин

показывают, что прогулка является не наградой за хорошо выполненную работу по спасению души, она и есть работа. Это блаженная работа, в которой совпадают путь и цель, ровно как в прогулке, когда гуляют, чтобы гулять. Пелевин обещает счастье, но случается оно вовсе не с картезианским субъектом. На это противоречие проливает свет третья фигура — Джордано Бруно, которая позволяет показать, что обещание может быть выполнено только при отказе от понятия протяженности в пользу пространства. Ведь в прогулке важно, скорее, не кто гуляет, а где: бывают места и пространства, в которых погулять не получится. Куб Неккера помогает нам уразуметь понятие того пространства, в котором происходят три описываемые прогулки (Декарта, Пелевина и Бруно), направленные к обретению высшей цели учений, адептами которых выступают указанные персонажи.

Два забвения

ДЕКАРТОВО уподобление знания древу заканчивается описанием трех ветвей, главной из которых он называет этику. Между тем собственно этическое учение у него состоит лишь в правиле временной морали. Очень долго мы и следовали этой этической норме, но, по всей видимости, ее основной принцип, требование соблюдать нравы и обычаи людей, среди которых живешь, до тех пор, пока не будет построено что-то лучше¹, оказывается бесполезным в годы великих и длительных потрясений. Если уж обращаться к мысли Рене Декарта, наблюдая за тем, из чего изготовлен радикализм его философии, так с уверенностью в том, что дорога к блаженству обозначена в изготовленности самой его метафизики, а не в смутных дополнениях к ней. Уверенность эта подпитывается многочисленными отступлениями Декарта, в которых он говорит о величии Бога, о блаженстве его созерцания, об иных, уже обретенных на пути освоения его науки удовольствиях. В конце концов, именно в предисловии к «Основам философии», произведению, на которое Декарт возлагал особые надежды, поскольку написано оно как учебник новой философии, он недвусмысленно обещает нам, что своим сочинением указал нам на путь к блаженству².

Кто же способен на такое блаженство? Декарт, с одной стороны, вполне определенно называет это существо *res cogitans*, вещь мыслящая. Но сам признает, что этого недостаточно, и во втором размышлении «Размышлений о первой философии» говорит о нем как о «неведомом мне моем я, которое недоступно воображению». Попытки идентифицировать это «я» неоднократно предпринимались уже начиная с Локка и до сих пор не заканчиваются. Задачей здесь нам видится не столько отыскание верной политики идентификации мыс-

1. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 263.
2. «Но кто в конце концов уловит различие между моими началами и началами других, а также то, какой ряд истин отсюда можно извлечь, те убедятся, как важно продолжить разыскание истин и до какой высокой ступени мудрости, до какого совершенства жизни, до какого блаженства могут довести нас эти начала» (Он же. Первоначала философии // Соч. Т. 1. С. 313).

лящего, сколько, во-первых, указание на это самое блаженство как на время от времени постигаемое, хотя бы и смутно, условие и цель всякой метафизической работы, без которой метафизика не имеет смысла. Во-вторых, для уразумения блаженного лица нам потребуются демонстрация необходимой множественности такого рода размышлений. И в-третьих, нужно описать инструмент или набор инструментов, позволяющих блаженству случаться с мыслящим.

Блаженный Августин, рассуждая о блаженстве³, говорит о нем как о забытом в одном из двух смыслов: можно забыть, и забыть, что помнил, а можно забыть, но знать, что некогда знал. О счастливой жизни (*vita beata*), полагает Августин, мы забыли, и это первая определенность этой жизни. Кто-то еще помнит о ней как о забытой, иные же забыли так, что не могут вспоминать, не понимают, что *vita beata* бывает. Определенность забытого блаженства имеет смысл предварения, то есть такого неясного знания, без которого знание ясное смысла не имеет, условия познания, договора, который заключается помнящими о забытом знании со знанием доступным.

Термин «условие» прочно вошел в философский словарь благодаря Иммануилу Канту и тому, как определены задачи научного философского знания в «Критике чистого разума», а именно: выяснить его условия и возможности. Но условие имеет двойной смысл: это и некое необходимое предварение, и, что в немецком термине *Bedingung* плохо слышно, неявный договор, который уже кем-то когда-то совершен. Посткантианская философия много внимания уделила первому аспекту, но второй, позабытый договор, заключенный неизвестно кем, когда и с какой целью, имеет непривычное звучание, напоминает не столько знание научное, сколько эзотерические выкладки. И все же будем исходить из утверждения, что этот договор, само его произнесение, нам время от времени доступен, коль скоро занятия первой философией нас, «эмпирических субъектов», заставляют оказаться перед недоступным для воображения «я» мыслящим, мыслящей вещью. Нельзя утверждать, что это событие происходит часто, мысль дискретна, она — от момента к моменту, указывает Декарт. Но моменты встречи нас преобразуют, задавая и образцовость ума, и сам его порядок: ум — это встреча, разделенность одного и того же с другим, такое, что только в этой разделенности и возможно тождественное. Значит, размышлять — это вспоминать об этих встречах, возвращаясь к ним, уяснять их обстоятельства и приметы. Другими словами, мы умеем размышлять о том, заключать ли этот договор. Подобно перипате-

3. Блж. Августин. Исповедь. М.: Ренессанс, 1991. С. 255 слл. (Conf., X, 28).

тикам (так называли последователей Аристотеля, *пері-патέω*, прогуливающиеся), мы то заключаем его, возвращаясь к началам, то следуем ему с той или иной степенью точности в зависимости от того, насколько нам доступен его текст в повседневной интенсивности разума. Таков *первый образ* нашей прогулки, *ambulatio*, отсылающий, по нашей гипотезе, к трудно фиксируемому, но все же известному опыту заключения условия, к «неведомой мне» моей договоренности, заключаемой в движениях, восходящих к первым началам знания и нисходящих от них к усмотрению образа и состояния — блаженного или нет — познающего.

Одна из ранних работ⁴ Готфрида Вильгельма Лейбница посвящена примирению новейшей философии (то есть картезианцев и их ближайших предшественников) с Аристотелем. Там Лейбниц указывает на возможность и даже необходимость согласования античной физики с новейшей, показав, что обе они исходят только из фигуры, величины и движения. Эти три качества он возводит к четырем первым причинам, отчетливо демонстрируя, что согласование происходит в движении от вторых причин к первым, от физики к метафизике и теологии. Таким образом, в чем Декарт, по свидетельству Лейбница, не отходил от традиции (и мы, двигающиеся за ним) — это метафора прогулки, движение к первым началам и от них, даже если само это движение оказывается незаметным до забвения.

Противопоставление

Декарт же начинает с противоположного: его разрыв с традицией состоит в том, что первые начала он объявляет не наиболее трудными, но самыми ясными и отчетливыми. Более того, в следовании за Декартом в его выстраивании знания от первого, самопонятного принципа мы призваны убеждаться в превосходстве одного удовольствия над другим: удовольствия, получаемого от философии, над удовольствием от «созерцания вещей, доступных нашему глазу»⁵. Как сравнивать удовольствия, Декарт не говорит, да и нет у нас задачи выяснить, в чем состоит картезианский модус блаженства, для нас важно само соседство удовольствий, получаемых от прогулки и от вещей, «доступных глазу», и блаженство познания первых начал. Порядок размышления прост: сначала продемонстрировать это ясное и отчетливое

4. Лейбниц Г. В. Письмо к Якобу Томазию о возможности примирить Аристотеля с новой философией // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1.

5. Декарт Р. Первоначала философии. С. 302.

знание (я мыслю, я есмь), затем принять решение, что без узнавания этой ясности и отчетливости в любой деятельности такую деятельность считать ложной, а затем стараться делать так, чтобы образцовое мышление и в повседневных практиках узнавалось по возможности непрерывно, то есть чтобы мы неясно воспринятое, или данное только чувственно, возводили к первому, ясному и отчетливому. Именно этот замысел возвращающихся прогулок и развертывает в полноте картезианец Бенедикт Спиноза, устанавливая и выстраивая связь между различными родами познания и непрерывностью аффекта интеллектуальной любви. Мы все еще картезианцы по крайней мере в двух случаях: когда ясно и отчетливо воспринятое принимаем за истинное и когда верим, что радикальная редукция приводит к большому исправлению, соответствующему уму. И в той мере, в какой мы остаемся картезианцами, требование мысли, каковая способна преобразовывать нашу разнородную аффективность в интеллектуально-любовный континуум, вести к блаженству, остается настоящим.

Говоря об узнавании мышления в любой деятельности, например в прогулке, Декарт противопоставляет два вида его демонстрации. Хожу, следовательно существую: если разумею при этом только ходьбу, к примеру иметь в виду свидетельство соседей, которые видели, как я прогуливаюсь, то такое суждение не вполне достоверно.

Но если я буду разумею само чувство или осознание зрения или ходьбы, то, поскольку в этом случае они будут сопряжены с мыслью, коя одна только чувствует или осознает, что она видит или ходит, заключение мое окажется вполне верным⁶.

Итак, чувство или сознание (*sensu siue conscientia*). Я мыслю, если гуляя, сознаю — но не того, кто прогуливается, а мышление, которое является причиной бытия прогулки. Как мышление оказывается инертным по отношению к любому обману, если сознает себя мыслящим, так сознание прогулки делает истинной саму прогулку. Однако прогулка — это сложный конструкт, нужно сначала осознать себя в формуле «я мыслю, я есть» и только потом уже узнать его прогуливающимся. Прогулка оказывается вроде бы избыточным, и все же демонстративным элементом конструкции, обрамляющей «я».

6. Там же. С. 317. В оригинале речь идет все же не о ходьбе, а о прогулке: *Sed si intelligam de ipso sensu siue conscientia uidendi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit siue cogitat se uidere aut ambulare, est plane certa* (Princ. Phil. 1.009).

Контрапункт к этому заключению мы находим в романе Виктора Пелевина *KGBT+*, который следует назвать не столько художественным произведением, сколько сложно (и не всегда художественно) устроенной инструкцией по практике обретения просветления. Слово *просветление* Пелевин употребляет нечасто, реже, чем Декарт — «блаженство». Слово «блаженство», если в прямом смысле, Пелевин не употребляет вовсе, но мы будем эти слова принимать за одно. В романе мы читаем:

Что я делаю во время прогулки? Да ничего особенного. И вот в этом «ничего особенного» моя практика и состоит.

Я иду между рядами кипарисов и гляжу вперед. Я не ищу никаких перемен, и мой ум ни за чем не следует. Я даже не могу сказать, что «позволяю феноменам свободно проявляться», — ничто в этом мире (включая меня самого) не нуждается в моем позволении и не подчиняется моим запретам.

В те дни, когда на душе у меня безветренно и тихо, я вижу, что любая эмоция, любая тревога, любое желание, длящееся больше секунды, — это раскаленный уголь, сжатый мною в руке. Пока я считаю его своим, я горю в аду, но я так привык к боли, из которой сделаны мир и я сам, что даже не обращаю на это внимания.

У каждого из нас много-много рук, и мы сжимаем в них огромное количество углей. Но если мы начинаем замечать их сами, если мы понимаем, что «думая мысли» и «переживая чувства», мы просто истязаем тех «себя», которых создаем этой же процедурой, тогда наши выдуманные руки начинают по очереди разжиматься и отпускают свою фальшивую добычу⁷.

Эти два текста — про одно и то же, про прогулку. Оба они описывают только то, как следует гулять, чтобы прийти к блаженству. Отличает их техническая деталь: либо мы, вслед за Декартом, настаиваем на приучении «я» к плодам науки, либо ищем способ растворить, распустить всякие обретаемые плоды. В обоих случаях демонстрируется редукция, сводящая сложное к простому: Декарт приводит сложность прогулки к узнаванию сознающего и прогуливающегося, Пелевин — любого такого «и» к самому созерцанию. В обоих случаях мы сами себя вполне можем не узнавать. У Пелевина — потому, что нечего помнить, и желать вспоминать себя прошлого — значит «сжимать уголь». Однако и Декарт в своей небольшой работе «Беседа с Бурманом»⁸ настаивает

7. Пелевин В. О. *KGBT+*. М.: Эксмо, 2023. С. 553–554.

8. Декарт Р. Беседа с Бурманом // Соч. Т. 2. С. 448.

на странности этого «я», говоря, что *я существую*, конечно, вывод из силлогизма, но противоречащий порядку очевидности силлогистического высказывания, ведь вывод здесь более очевиден, чем посылка, *я существую* попросту *оказывается* более очевидным, чем посылка «всякий мыслящий существует».

То, что «я», которое имеет в виду Пелевин, такой же странной природы (правда, скорее фантастической, чем не поддающейся воображению), показывается различными техногенными обстоятельствами, описываемыми в романе: мозг в банке, вживленный имплант, благодаря которому речь другого воспринимается как своя, и т. д. В обоих случаях с этим «я» что-то не так. У Декарта мы не понимаем, чем же одно мыслящее «я» отличается от другого, или оно одно на всех. У Пелевина «я» — это мусор, который внимательный, то есть следующий инструкциям читатель, успешно гуляя, выметает. Трудно было бы сопоставлять эти «я», потому что придется сравнивать плохо отличное от ничтожного, то есть плохо различимого. Эти «я» — скорее конструкции слепого знания, как его понимает Лейбниц: в них что-то свернуто, и воспринимаются они скорее как символы, но развернуть их затруднительно. Отчетливо представить их, отделить от чего-то другого, близкого, нельзя, но уразуметь, составив ясное восприятие, можно. Но ведь именно так и выглядят все вещи, которые мы встречаем на прогулке летним вечером: они сливаются в некую неразличимость, которая, собственно, и составляет негу прогулки.

Есть такой объект, который, когда мы в него внимательно всматриваемся, составляет восприятие ясное, но не отчетливое. Это известная «иллюзия», куб Неккера (рис. 1).

Глядя на этот рисунок, мы, скорее всего, увидим куб, в котором передняя, ближняя к нам сторона оказывается ниже, чем верхняя. Но *можно* постараться и увидеть этот куб иначе, так, что передняя сторона будет казаться выше верхней. Если же мы привыкнем рассматривать этот куб и вглядываться во второй его аспект, то увидим, что есть способы смотреть на него, благодаря которым мы сможем легче переключаться на видение первого или второго аспектов, например, мы можем намеренно располагать себя снизу-слева и тогда увидим второй аспект. Но сами эти аспекты все же неравнозначны, один из них — «удобный», правый (когда мы смотрим справа-сверху), второй — неудобный, левый. Собственно, это и важно для нас в этой иллюзии: замечая, что в самом по себе созерцании есть удобное и неудобное, мы в кубе видим пространство, а не выражение идеи протяженности. Так, рисуя квадрат, мы имеем в виду не нарисованное, а мыслимое, квадрата не нарисовать: стороны нарисован-

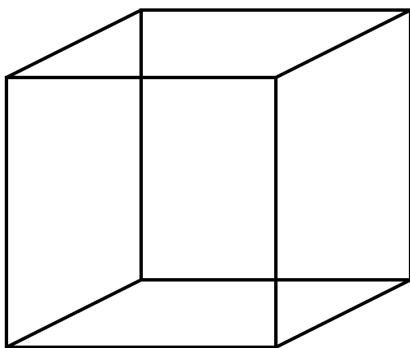


Рис. 1. Куб Неккера.

ной (а не созерцаемой) фигуры будут хоть немного, а отличаться. Тогда как вглядываясь в куб Неккера, мы вглядываемся именно в изображение. То, на что мы смотрим в квадрате, — это протяженность, *extensio*, субстанциальное свойство телесных вещей, о которых Декарт говорит, что эминентная, преимущественная их реальность находится в нашем уме (то есть чтобы понять тело, нужно сначала понять ум, высчитывающий меру протяженного, в котором кроме так понятой меры ничего и нет). А то, во что вглядываемся в кубе, — это не телесность в картезианском смысле, мы не воспринимаем его как нечто протяженное, это пространство, которое, правда, тоже не изображено непосредственно, но видим мы его вполне ясно. И нельзя сказать, что мы «воображаем» куб. Именно потому, что нам труднее видеть второй аспект, чем первый, что *есть* левый его аспект и правый, мы куб воспринимаем, а не воображаем. Если мы натренируемся, то будем видеть этот куб ясно, попеременно в двух его аспектах, но всегда будет трудно, всегда будет что-то «загораживать» от нас этот самый предмет, потому, в терминах картезианской феноменологии, будем видеть его хотя и ясно, но не отчетливо.

Видимость куба отлична от иллюзорности, которой стремится избежать Декарт. Смотря на куб, мы не сможем окончательно решить, в каком именно аспекте он изображен, в отличие от башен, упоминаемых в самом начале «Размышлений о первой философии», которые издали кажутся квадратными, а вблизи оказываются круглыми. Нельзя сказать, что куб Неккера нас обманывает, потому что за ним нет никакой правды, его вообще нельзя вывести на чистую воду, нельзя заявить, что на самом деле он не левый куб, а правый. Можно, правда, сказать, что это не куб, а всего лишь пересеченные под определенными углами линии, но тогда мы вообще откажем возможности изображать объем на плоскости, запретим себе смотреть.

Таким образом, то, что мы видим в двух аспектах куба Неккера, является и не иллюзией, и не предметом самим по себе. То, чем мы заняты, наблюдая смену его аспектов, это и не воображение, и не наблюдение, и не умосозерцание. Нечто среднее, особый род созерцания.

Это созерцание выполнимо только в определенном порядке множественности. При этом позиция созерцающего, по сравнению с усмотрением бытия протяженных вещей, смещается: если для измерения, скажем, длины протяженного предмета требуется предмет, мерка и однозначное, фиксированное расположение измеряющего, то в пространстве измеряющих, то есть вовлеченных в разделение левого и правого, по необходимости много. Выяснить, в каком отношении находятся эти два вида наблюдателей — предмет особого, буддологического, рассмотрения. Отметим только, что без левого и правого, то есть неудобного и удобного, нам не обойтись в обоих случаях.

Лучшая из прогулок

На этом свойстве «особого созерцания», возможности представлять нам объекты, за которыми ничего не стоит, кроме нас, которым что-то удобно, а что-то требует дополнительных усилий, нам бы хотелось подробнее остановиться. Если с чем-то и можно сравнить нашу память, то с кубом Неккера: что-то помним хорошо, а что-то постоянно забываем. У обращения с этим свойством памяти есть богатая традиция, которая плохо изучена и которая в общих чертах обрисована в книге Фрэнсис Йейтс «Искусство памяти». Есть, утверждает британская исследовательница, два направления в этом искусстве. Первый — это запоминание последовательности материала в некотором подготовленном порядке мест. Например, если нам требуется запомнить 20 имен, мы, когда нам будут их называть, будем связывать каждое из них с каким-либо броским образом, а образ помещать в систему мест. Достаточно помнить только эту систему (например, все примечательные объекты (места) по пути от автобусной остановки до дома), чтобы вспомнить названные нам имена в том порядке, в котором они были произнесены.

Мы при этом опираемся на примечательную особенность памяти: оказываясь в каком-то месте, мы вспоминаем произошедшие здесь события, как если бы место и было нашей памятью. Это направление искусства Йейтс называет классическим, оно берет свое начало от Симонида Кеосского, древнегреческого поэта и риторика.

И есть направление в тренировке памяти, появившееся гораздо позже, как раз в картезианские времена, оно опирается на метод Петра Рамуса. Здесь уже не используются ни места, ни образы, а только порядок вопросов, которые мы должны запомнить, чтобы потом восстановить в памяти нужное содержание. К примеру, стихотворная строка может содержать не связанные непосредственно друг с другом образы. Хорошо составленный вопрос будет нам напоминать или всю строфу, или строку, или даже трудное слово в стихе. Собственно, рамизм в истории искусной памяти — то же, что аналитический метод в геометрии: мы отказываемся от чертежа, воображения в пользу рассуждения, последовательного обращения со знаками. Если опора памяти на образы в средневековых трактатах, утверждает Йейтс, — это уступка слабости человеческой памяти, которая не может обойтись без образов, то и метод Рамуса, и магические методы Джулио Камилло, Джордано Бруно, Томмазо Кампанеллы — это смелые шаги нового человека, претензия на то, чтобы если не объявлять себя равным творцу, то уж во всяком случае не подменять высшую часть души, интеллект, низшими способностями воображения, скатываясь от интеллектуальной работы к чувственным уподоблениям. Однако картезианская феноменология вовсе не отважна, напротив, обращаться к образам — значит доверять их стихийности, тогда как удовольствия, отмечаемые Декартом, — это удовольствия от того, чтобы уразуметь самому, понимать так, чтобы «ничего не мешало».

Йейтс отмечает, что Декарт был знаком с книгой по искусной памяти, в которой излагалась как раз классическая версия искусства. Прочитируем отрывок из «Частных мыслей» Декарта:

За чтением шенкелевых полезных мелочей (в книге *De arte memoria*⁹) мне пришло на ум, как я могу без особого труда овладеть всем, что открыл с помощью воображения. Этого можно достичь, сводя все вещи к их причинам. Поскольку все может быть сведено к одному, ясно, что нет необходимости запоминать все науки. Когда мы знаем причины, все ускользающие образы легко снова обнаружить в своем мозгу по отпечатку причины. Таково подлинное искусство памяти, и оно прямо противоположно его (Шенкеля) туманным представлениям. Не то чтобы его (искусство) вовсе не эффективно, но оно стремится объять сразу слишком много вещей и притом не придерживается правильного порядка. А правильный порядок состоит в том, что

9. Имеются в виду труды по мнемонике голландского педагога и филолога Ламберта Шенкеля.

образы должны создаваться во взаимосвязи друг с другом. Он (Шенкель) упускает то, что является ключом ко всей тайне.

Я придумал другой способ: из не связанных между собой образов нужно составить новые образы, общие для всех них, или должен быть создан один образ, который отсылал бы не только к ближайшему к нему, а ко всем им — так, чтобы пятый отсылал к первому посредством воткнутого в землю копья, средний — посредством лестницы, по которой они нисходят, второй — посредством вонзенной в него стрелы, и таким же, реальным или вымышленным, способом с ними должен быть связан третий¹⁰.

Таким образом, Декарт открывает для себя рамизм, даже не будучи знакомым с этой традицией. Рамус уже придумал, как отказаться от образов, Декарт еще полагается на них, но всю их действительность уже сводит к их конструкции.

За 41 год до выхода первой редакции «Медитаций» была дарована бескровная смерть великому мастеру искусной памяти, Бруно, весь «секрет» искусства которого был направлен как раз на создание монументальных иллюзий второго типа, таких, за которыми не стоит никакой дополнительной правды, поскольку в них и говорится вся правда. Это были концентрически расположенные вращающиеся круги, которые следовало удерживать в воображении так, будто ты находишься в их центре как в комнате. Круги памяти вращаются вокруг тебя, каждый из них — это последовательность памятных мест. Ты можешь переводить внимание с одного на другой, в каждой последовательности располагается множество образов, которые показывают устройство различных частей мира: растения и животные, науки и искусства, изобретатели, ремесла и т. д.; упрощенная версия бруновского магического искусства хорошо представлена в «Городе Солнца» Кампанеллы, только солярии должны были обходить стены города, а магнемонист вращал круги вокруг себя¹¹.

Эти колеса (*rotae*) заставляли мнемониста восстановить из забытого (если только маг помнит, что он сам забыл акт Творения) устройство всего мира: образы на крутах напоминают ему содержание, которое он сам в них вложил, составляя образы, а образы на со-

10. *Descartes R. Cogitationes privatae* (1619–1621) // *Cœuvres: En 11 vols.* / Ch. Adam, P. Tannery (eds). P.: Léopold Cerf, 1908. Vol. X. P. 230 (цит. по: Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 460).

11. За более подробной реконструкцией магического искусства Бруно мы должны отослать к уже упомянутой книге Йейтс, особенно к гл. 7–14. Рекомендуем второе, исправленное издание перевода, опубликованное издательством «НЛО» в 2023 году.

сествующих кругах, если только маг правильно подобрал в своем воображении их угловую скорость, показывают гармонию, сложность универсума (в буквальном смысле латинского *universum*). Так Бруно получал образ перфектной прогулки, в которой и собеседник умен, и солнце светит, и темп прогулки приятен. Гуляя, маг совпадал с образом Творца, обретая изначальное блаженство: *ambulo, beatus sum*. Таков *второй образ* прогулки, прогулки Бруно по универсуму, в котором смысл этой прогулки раскрывается из встречающегося в ней пространства, отчасти хорошо подготовленного перечнями, нанесенными на порядок мест в пространстве, но кардинальная ее часть случается контингентно, магико-художественной согласованностью самого пространства, то есть блаженства.

Пространство

Протяженные вещи не имеют причин доставлять нам радость или печаль, и то и другое — случайные свойства, контингентные в случае Спинозы и Лейбница или окказиональные, если рассуждать по-картезиански. Все равно, гулять или смотреть, само происходящее случайно, важно только «чувство или осознание». Чтобы увидеть предмет или начать прогуливаться, нам нужно сложное устроенное человеческое тело, в котором каким-то не совсем ясным образом сошлись мышление и протяженность, так что единственное, что мы можем, вслед за Декартом, сказать внятного о прогулке самой по себе, это что она случилась. Чтобы размышлять о прогулках и доставляемых ими удовольствиях, нам нужно оказаться не среди протяженных вещей, а в пространстве.

Что такое пространство? Говоря попросту, это набор мест, в которых путь вверх и путь вниз не один и тот же, то есть перемещение от *A* к *B* никогда не совпадает с перемещением от *B* к *A*, ведь это разные движения, одно удобное, другое неудобное. Пространство для Декарта и Гоббса — это иллюзия, воображаемый предмет, который мы помещаем в ничем не занятые границы, определение которым задает равномерная протяженность. Для Бруно же тот, кто запомнил что-либо в каком-то месте, то есть мастер памяти, не только сам изменился, запомнив, но и место изменил, поскольку в месте теперь нечто хранится. Это теперь иное место. Теперь то, о чем сообщает ему место, располагается не в месте и не в нем самом, но в связке, как называет это Бруно, *vincula*. Эта связь и есть пространство, в котором лево/право, верх/низ и ближе/дальше задаются не отношениями протяженности, а трудом, удобством и символикой запомненного. Пространство зада-

ется не как *partes extra partes* (часть подле части), а как асимметрия в порядке прохождения, удобно/неудобно, труднее/легче, желаемо/нежелательно. Геометрическое, выравниваемое, растет из другого, из метрического, тождественного и иного. Геометрическая протяженность есть только тогда, когда выравниваемое, то есть приводимое к прямому, считающему, выдают за выравненное.

Путь вверх и путь вниз — не один и тот же, Гераклит сообщает об открытии, той работе ума, которую мы с ним разделяем, когда оба пути считаем, но не о сопоставлении путей, какие мы выбираем, прогуливаясь или рассматривая куб Неккера. Магические системы Бруно так и выстроены: от начала движения к схватыванию его неровностей — чтобы запомнить что-то в каком-либо месте, это уже должно быть какое-то (в случае с его магической системой — наилучшим образом устроенное) место. Вспоминая, мы помещаем себя в то самое место, в котором запоминали, так что для того, чтобы вспомнить требуемое, нужно прежде вспомнить само место. Если движение кругов организовано в магически выстраиваемом порядке, то оно будет воспоминанием изначально пространства, пространства творения, с которым мы связаны еще до того, как установили связь между местом и запоминаемым в нем содержанием. Устанавливая собственные связи¹², мастер памяти восстанавливает связь Бога с пространством.

И в «ничего особенного» Пелевина, и в *sensu sive conscientia* Декарта мы встречаемся с тем, чем наполнена всякая прогулка: растворением в увиденном. Исчезновение гуляющего, когда забываем вовсе замечать происходящее, впадая в некое оцепенение ума, прогулкам тоже не чуждо, но этот модус прогулки плохо сообщает о чем бы то ни было. Здесь мы говорим о разделенности гуляющего со встречаемыми предметами: нельзя ведь обратить внимание на саму прогулку, поскольку она еще не закончена, или на самого гуляющего, ведь он разнится от момента к моменту до неузнаваемости, и эта перемена — неперемнная составляющая прогулки. Но можно отличать вот этого вот гуляющего от встречаемых предметов и в этом отличении видеть, что именно гуляющий

12. Связь места памяти и запоминаемого в нем содержания — ключевой элемент для всей мнемонической традиции, вершину которой Йейтс видит в Бруно. Но в бруновском понимании эта связь описывается ею либо как «принадлежащая традиции герметизма, то есть унаследованная в готовом виде от Античности», либо как таинственная. О мистическом контексте употребления термина *vincula* см.: Фиалко М. Трактат *De vinculis* в философии Джордано Бруно и истории европейского эзотеризма // Бруно Дж. О связях как таковых. М.: Циолковский, 2018.

с ними разделяет (как разделяют радость или горе): вижу нечто, так-то подле него (и потому — к нему или от него) расположенное, и так появляется разделяемое, в котором гуляющий и предмет определены разделением. Это порождающая разделенность не совпадает ни с общностью, ни с отличенностью души от тела. Внимательность к тому, что и как мы разделяем со встреченным в нашем со-бытии-гулящими, — *наш третий образ прогулки*.

Показательно, как Жан-Люк Нанси, мастер сообщения о со-разделяемом, все же проходит мимо этого не-мерного, как если бы он и вправду не различал между пространством и протяженностью. Нанси цитирует «Ответ на Шестые возражения», где Декарт говорит об аз есмь как о

...внутреннем знании относительно мышления и бытия, которое всегда предшествует продуманному и является врожденным у всех людей, так что... мы можем вообразить, будто лишены этого знания, но не можем быть лишены его в действительности.

И затем делает вывод, красивый, но, наш взгляд, неточный:

...очевидность *ego sum* конститутивно и со-изначально отсылает к его возможности в каждом из нас, то есть этой совозможности очевидность как очевидность обязана своей силой и своей истинностью. *Ego sum = ego sum*¹³.

Любой читатель Декарта — это хорошо подготовленный человек, а не всякий, не все, в этом смысле Локк, критикующий всеобщность врожденных идей, попросту ломится в открытые ворота, поскольку Декарт каждый раз настаивает: всякий, кто... Всеобщность врожденных правил сосуществует с избирательностью их уразумения, как два вида забвения сосуществуют, согласно Августину, в соседних душах, хотя причины этого сосуществования могут и отличаться, если вообще здесь уместно говорить о причинах. Упомянутая Нанси «совозможность» никогда не равна у всех, как не все одинаково хорошо считают или обучаются иностранным языкам: мы именно потому плохо отличаем себя от других в уразумении правильности счета или верности врожденных идей, что эти *sum* — это разделяемое, оно, бытие от первого лица, не является свойством каждого, но тем, что, оказывается, сказывает себя в разделенности. И есть разделяемое хорошо и разделяе-

13. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004. С. 59.

мое плохо, некая неравновесность, как в левом и правом аспектах куба Неккера. Если бы все мы в равной мере были бы наделены этой совозможностью, вернее, если бы разделенность сама не имела спецификаций, то в самой этой мере со- были бы проблемы, как если бы некоторые вещи были конституированы плоской онтологией, а некоторые, как высказывание о бытии от первого лица, — все же онтологией иерархической.

Позже, однако, Нанси возвращается к своей теме бытия единичного множественного и высказывает важное для нашего мышления суждение:

Нет больше внешней точки зрения на со-бытие, из которой можно было бы сказать, что «имеется» сущее и со-бытие сущих друг с другом. <...> Бытие могло бы говорить о себе только лишь единственным способом: «мы есть». Истина *ego sum* заключается в *мы существуем*, и это «мы» произносится людьми в отношении всех сущих, с кем мы есть, для любого существования как бытия-сущностно-вместе, как бытия, сущность которого есть *вместе*¹⁴.

Места, которые мы разделяем с встреченными во время прогулки предметами, способны стать местами памяти не потому, что у памяти есть странное свойство привязываться к местам, а потому, что, растворяясь в прогулке в предметах, как бы ни выглядела наша прогулка, мы разделяем с ними то, что может стать нашей памятью, если будем внимательны к этой разделенности-опространствованию себя в вещах. В декартовом различении «я прогуливаюсь» и «мыслю себя прогуливающимся» заключено то же самое: *я гуляю* не значит ничего, однако *я узнаю себя гуляющим*, при том что это *я* мне все еще неведомо и остается неведомым для меня так же, как и «для всех, кто...», это различение будет указанием на некую распределенность действия или на его разделенность, когда, мысля себя мыслящим, разделяю мыслимое со многими, так что вернее сказать «мы», чем «я». Когда же это «мы» принимается за «я», неопределенное в своей отделенности и потому неотчетливое в разделенности (буквально, когда не даем себе отчета, с кем и что разделяем), наступает тот самый пелевинский «ад», к которому мы попривыкли.

Заметим, что если переписать картезианскую формулу так, как подсказывает Нанси, то есть *мы мыслим, мы есть, cogitamus sumus*, то она перестает быть странным выводом из силлогизма, а стано-

14. Там же. С. 62.

вится только уточнением. Мыслящие существуют: мыслящие, существуем. Важно только увидеть в этом «мы» объем сингулярности-множественности, а не оставаться в плоскости коллективного субъекта. Распознавая, как и что разделяем в своих прогулках, мы имеем возможность рассмотреть, кто и с кем договаривается, принимая на себя-нас условия.

В прогулке нет ничего, кроме пространства, то есть встречи, содвижения, совместного присутствия, решимости на совпадение с встречающимся. Благодушествование, шествие души, в которой на каждом шагу наживается добро, то есть расположенность к встреченному души, усматривающей, с чем встречаемся, кому еще видно встреченное и какие шаги были сделаны ради встречи. Кто гуляет? Мы. Где происходят наши прогулки? В пространстве. Ради чего они случаются? Ради уразумения заключенного договора о том, *что* есть вот прямо сейчас бытие-разделенным.

И, отвечая на незаданный и уж точно не требующий ответа вопрос, что же мы сделали не так, что все теперь пошло кувырком, я должен сказать: мы не гуляли как следует. То есть мы не гуляли разнообразно и ответственно. То, что мы, преподающие философию, меняем пластику своих шагов и движений, как того требует административный момент, а вовсе не самоотчетливое решение, известно давно. И неизвестно, можно ли обратиться к этой самостоятельности. Но гулять, а гуляя — замечать необходимое разнообразие прогулок, мы бы могли. Возможно, даже и обучать этой множественной необходимости.

Библиография

- Блж. Августин. Исповедь. М.: Ренессанс, 1991.
Декарт Р. Беседа с Бурманом // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 447–488.
Декарт Р. Первоначала философии // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 297–422.
Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 250–296.
Йейтс Ф. Искусство памяти. М.: НЛО, 2023.
Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997.
Лейбниц Г. В. Письмо к Якобу Томазию о возможности примирить Аристотеля с новой философией // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. С. 85–102.
Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004.
Пелевин В. О. KGBT+. М.: Эксмо, 2023.
Фиалко М. Трактат De vinculis в философии Джордано Бруно и истории европейского эзотеризма // Бруно Дж. О связях как таковых. М.: Циолковский, 2018. С. 5–46.
Descartes R. Cogitationes privatae (1619–1621) // Œuvres: En 11 vols. / Ch. Adam, P. Tannery (eds). P.: Léopold Cerf, 1908. Vol. X. P. 213–248.

Keywords: happiness; walk; extension; space; Necker cube.

In his main works, René Descartes, in addition to such an impressive metaphysical construction, over and over again gives promises of happiness, which must certainly accompany the study of philosophy according to a new model. What exactly is this happiness and is the Cartesian construction capable of fulfilling this promise? For whom can it come? If we take this promise seriously as instructions for obtaining *vita beata*, then the character of the Cartesian story about the construction of a new science has a serious competitor, the main character of Victor Pelevin's novel *KGBT+*, who performs the same procedures as the Cartesian one, and the matches are exact, and the key act is the walk, *ambulo-sum(nt)*: both Descartes (and his followers, Gottfried Wilhelm Leibniz and Benedictus de Spinoza) and Pelevin show one thing: a walk is not a reward for a job well done to salvation, it is work itself. This is blissful work, in which the path and the goal coincide, just like in a walk, when we walk just for walking. And Pelevin promises happiness, but it does not happen to the Cartesian subject at all. Thanks to the third figure, Giordano Bruno, this confrontation is proposed to be viewed not as a contradiction, but in such a way that the promise can be fulfilled only by abandoning the concept of extension in favor of space. After all, when walking, it's more important not who is walking, but where, there are places and spaces in which you won't be able to walk. The Necker Cube helps us understand the concept of the space in which the three described walks (Descartes', Pelevin's and Bruno's) take place, aimed at finding the highest goal of the teachings, of which these characters are adherents.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-217-232

References

- Descartes R. Beseda s Burmanom [Entretien avec Burman]. *Sochineniia: V 2 t.* [Works: In 2 Vols], Moscow, Mysl', 1994, vol. 2, pp. 447–488.
- Descartes R. Cogitationes privatae (1619–1621). *Ceuvres: En 11 vols.* (eds. Ch. Adam, P. Tannery), Paris, Léopold Cerf, 1908, vol. X, pp. 213–248.
- Descartes R. Pervonachala filosofii [Principia philosophiae]. *Sochineniia: V 2 t.* [Works: In 2 Vols], Moscow, Mysl', 1989, vol. 1, pp. 297–422.
- Descartes R. Rassuzhdenie o metode, chtoby verno napravliat' svoi razum i otyskivat' istinu v naukakh [Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences], *Sochineniia: V 2 t.* [Works: In 2 Vols], Moscow, Mysl', 1989, vol. 1, pp. 250–296.
- Fialko M. Traktat De vinculis v filosofii Dzhordano Bruno i istorii evropeiskogo ezoterizma [The Treatise De vinculis in the Philosophy of Giordano Bruno and the History of European Esotericism]. In: Bruno G. *O svyaziakh kak takovykh* [De vinculis in genere], Moscow, Tsiolkovsky, 2018, pp. 5–46.
- Leibniz G. W. Pis'mo k Iakobu Tomaziiu o vozmozhnosti primirit' Aristotelia s novoi filosofiei [Letter to Jakob Thomasius Concerning the Reconcilability of Aristotle and the Moderns]. *Sochineniia: V 4 t.* [Works: In 4 Vols], Moscow, Mysl', 1982, vol. 1, pp. 85–102.

- Nancy J.-L. *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* [Être singulier pluriel], Minsk, Lohvinau Publishing House, 2004.
- Pelevin V. *KGBT+*, Moscow, Eksmo, 2023.
- St. Augustine. *Ispoved'* [Confessiones], Moscow, Renaissance, 1913.
- Yates F. *Iskusstvo pamiati* [The Art of Memory], Moscow, New Literary Observer, 2023.
- Yates F. *Iskusstvo pamiati* [The Art of Memory], St. Petersburg, Universitetskaya kniga, 1997.