

Шевцов Константин Павлович

### **ПАМЯТЬ ТЕЛЕСНЫХ АВТОМАТОВ В МЕХАНИЧЕСКОЙ ВСЕЛЕННОЙ ДЕКАРТА**

Физиология Декарта представляет устройство тела в виде автомата, все действия которого регулируются движением животных духов, направляемых мозгом к нервным окончаниям и мышцам, при этом особое значение в работе мозга придается памяти. Телесная память сохраняет определенное подобие чисто познавательной и мыслительной деятельности и при этом может действовать совершенно автономно, независимо от вмешательства мыслящей души. В статье дается анализ концепции телесной памяти, и обосновывается существенная связь этой концепции с общей моделью механической вселенной, разработанной в философии Декарта.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/3/2012/7-2/53.html](http://www.gramota.net/materials/3/2012/7-2/53.html)

Источник

### **Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики**

Тамбов: Грамота, 2012. № 7 (21): в 3-х ч. Ч. II. С. 214-218. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/3.html](http://www.gramota.net/editions/3.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/3/2012/7-2/](http://www.gramota.net/materials/3/2012/7-2/)

### **© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [voprosy\\_hist@gramota.net](mailto:voprosy_hist@gramota.net)

УДК 1(091)

*Физиология Декарта представляет устройство тела в виде автомата, все действия которого регулируются движением животных духов, направляемых мозгом к нервным окончаниям и мышцам, при этом особое значение в работе мозга придается памяти. Телесная память сохраняет определенное подобие чисто познавательной и мыслительной деятельности и при этом может действовать совершенно автономно, независимо от вмешательства мыслящей души. В статье дается анализ концепции телесной памяти, и обосновывается существенная связь этой концепции с общей моделью механической вселенной, разработанной в философии Декарта.*

*Ключевые слова и фразы:* телесная память; автомат; мозг; метод; объяснение; идея; эксперимент.

**Константин Павлович Шевцов**, к. филос. н.

*Кафедра онтологии и теории познания*

*Санкт-Петербургский государственный университет*

*shvkst@list.ru*

### ПАМЯТЬ ТЕЛЕСНЫХ АВТОМАТОВ В МЕХАНИЧЕСКОЙ ВСЕЛЕННОЙ ДЕКАРТА<sup>©</sup>

*Исследование осуществлено при поддержке гранта РФНФ, № гранта: 12-03-00192а.*

В философии Декарта первостепенное значение, наряду с учением о мыслящей и свободной душе, имеет представление о механическом устройстве материального мира, а также детально разработанная концепция живого тела как действующего автомата. В этой концепции существенная роль отводится работе памяти, о которой Декарт не прекращает размышлять вплоть до самой последней из написанных им работ (*Страсти души*), нередко обращаясь к проблеме памяти и в общении со своими корреспондентами. Трудность вопроса заключается в том, что память, даже истолкованная строго механически, не может не сохранить определенного подобия чисто познавательной и мыслительной деятельности, и хотя этот «нематериальный» остаток угрожает чистоте декартовской концепции тела-автомата, его сохранение также значимо в качестве дополнительного свидетельства совершенства божественного творения. Мы попытаемся показать в статье: 1) как определяет Декарт место памяти в телесном механизме; 2) как соотносится концепция телесной памяти с учением о механическом устройстве мира и природе его элементов, а также 3) с декартовским пониманием цели эмпирических исследований и методом объяснения наблюдаемых явлений.

После прекращения работы над *Правилами для руководства ума*, отмеченных печатью аристотелевского учения об энтелехийной природе души<sup>1</sup>, Декарт работает над *Трактатом о свете*, который дополняет отдельным произведением по физиологии. Обе работы при жизни Декарта так и не будут опубликованы, но их идеи, в том числе второй из них, названной *Трактатом о Человеке*, найдут свое 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, состоит 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 освободить от 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 и движения 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 [2, 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 [7, 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 именно эти частицы получают название *животных духов*. Учению о животных духах, *пнеума psychikon*, восходящему к античной медицине Галена и стоиков, 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 они сами, не замечая того, наступают на рычаги и запускают действие хитроумного устройства. В этих механизмах действует лишь вода, искусно направляемая по

<sup>©</sup> Шевцов К. П., 2012

<sup>1</sup> В *Правилах* духовная сила ума противопоставляется телесности чувств и воображения, но эти мысли воспроизводят вполне традиционное представление о теле как пассивной материи, которая «оформляется умом» [1, с. 113].

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 [Ibidem, p. 107]. Атрибутами духов являются только количество, форма, скорость и отношение, поскольку они более или менее изобильны, грубы, возбуждены и подобны или не подобны по форме [Ibidem, 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*, а также в ранних декартовских заметках, получивших название *Частных мыслей* и *Олимпиака*. 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 внешних чувств воздействия, вызванные 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, например, если возникает угроза, тело мгновенно разворачивается, чтобы затем спастись бегством. Схематическое представление, предложенное Декартом [Ibidem, 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. Декарт определяет такие образы как идеи и называет эту область, окружающую железу, местом общего чувства и воображения. Если прежде, в *Правилах*, Декарт практически не различает воображение и память, то теперь этому различию находится даже точное пространственное и символическое выражение. Более узкая центральная область воображения и общего чувства обозначается на декартовской схеме буквой «А» и объемлется широкой периферийной областью «В», где, собственно, и находится, как полагает Декарт, 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 образом 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 [Ibidem, 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» [6, 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 изгибы [Ibidem, p. 94]. 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 ассоциативных механизмов, а также произвольных ошибок памяти или образов фантазии, таких как образы химер, гиппогрифов и т.п. [Ibidem, p. 97]. В рассуждениях Декарта комментаторы находят не только предпосылки павловской теории обучения и условных рефлексов [Ibidem, p. 91], но и пересечения с современными коннекционистскими концепциями памяти, а также аналогии с современными нейрофизиологическими моделями мозга [9, p. 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 [2, 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 [Там же, 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 беспомытной, и это при том, что Декарт вовсе не отказывает ей в желании помнить [Там же, 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» [Там же, 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 телесной 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.

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» [9, р. 91]. Но даже и весь мозг в целом не исчерпывает область действия механизмов памяти, поскольку, как пишет Декарт в письме к Мейсонье 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.» [6, р. 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.

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, проложенные 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 [2, с. 207]. Можно сказать, что формы элементов сохраняют «память» о моменте творения и божественном действии, но еще 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 Декарт<sup>1</sup>, 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 в том-то и дело, что Декарт выводит этот закон из неизменности божественной

<sup>1</sup> О силе сопротивления Декарт говорит неоднократно, например, при определении основных законов движения в *Трактате о свете* [2, с. 203] и в *Первоначалах философии* [Там же, с. 372]. См. обсуждение этой концепции покоя как «своего рода антивидения» в [4, с. 219].

воли, причем речь идет о поддержании Богом одного и того же *количества* движения, а не о сохранении одного и того же изначально заданного импульса<sup>1</sup>. 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. Невозможно 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 [Там же, 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» [1, с. 128]. По-видимому, 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 изначально действия и даже более того – припоминанием высшей разумности, установившей раз и навсегда порядок принципиального соответствия единичного и всеобщего, физического и метафизического.

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 [4, с. 214]. О роли первых принципов яснее всего высказывается сам Декарт в письме к переводчику *Первоначал философии*, где утверждается, что все физические положения выводятся исключительно из ясных начал, к которым он относит принцип *Cogito*, тезис о бытии Бога и его справедливости [2, с. 306]. Дедуктивный пафос подобного рода заявлений, однако, не вполне соответствует действительной практике декартовских исследований, что дает основание современным комментаторским 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 [6, 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 никаких 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» [8, р. 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 стала поводом для Койре противопоставить дедуктивный склад метафизики Декарта и естественную философию 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» [2, с. 615].

Идеи позволяют видеть вещи в подлинном свете, хотя многое в этих вещах и кажется 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» [Там же, 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

<sup>1</sup> 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» [2, с. 367].

ни много ни мало, как доказательство бытия Бога из наличного 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 знаем<sup>1</sup>, 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 [Там же, 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).

М. К. Мамардашвили говорил, что для Декарта по-настоящему необходимыми являются только истины факта<sup>2</sup>. 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 человека<sup>3</sup>. 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, предпочитая 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 будут 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.*

#### Список литературы

1. **Гайденок П. П.** История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 319 с.
2. **Декарт Р.** Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1989. Т. I. 654 с.
3. **Декарт Р.** Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1994. Т. II. 633 с.
4. **Койре А.** Ньютон и Декарт // Койре А. Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс, 1985.
5. **Мамардашвили М. К.** Картезианские медитации // Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002.
6. **Clarke D. M.** Descartes's Theory of Mind. Oxford: Clarendon Press, 2003. 267 p.
7. **Descartes R.** The Man // Descartes R. The World and Other Writings / edited and translated by St. Gaukroger. Port Chester, NY, USA: Cambridge University Press, 1998. 321 p.
8. **Gaukroger St.** 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 J. Cottingham. Oxford: Clarendon Press, 2001. 333 p.
9. **Sutton J.** Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism. Cambridge University Press, 1998. 372 p.

#### CORPORAL AUTOMATS MEMORY IN DESCARTES'S MECHANICAL UNIVERSE

**Konstantin Pavlovich Shevtsov**, Ph. D. in Philosophy  
*Department of Ontology and Epistemology*  
*St. Petersburg State University*  
*shvkst@list.ru*

Descartes's physiology represents body structure as automat, which all actions are regulated by animal spirits motion sent by brain to nerves and muscles with particular importance of memory in brain work. Corporal memory retains some semblance of purely cognitive and intellectual activity, and thus can act completely autonomously, regardless of intellectual soul interference. The author analyzes corporal memory conception, and substantiates the essential connection between this conception and the general model of mechanical universe developed in Descartes's philosophy.

*Key words and phrases:* corporal memory; automat; brain; method; explanation; idea; experiment.

<sup>1</sup> 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» [2, с. 387].

<sup>2</sup> М. 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» [5, с. 543].

<sup>3</sup> 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* [2, с. 390-391].