

Н. Н. Сретенский

ЛЕЙБНИЦ и ДЕКАРТ

Н. Н. Сретенский

Н.Н. Сретенский



ЛЕЙБНИЦ и ДЕКАРТ

КРИТИКА ЛЕЙБНИЦЕМ  
ОБЩИХ НАЧАЛ ФИЛОСОФИИ ДЕКАРТА

Очерк по истории философии



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ  
«НАУКА»  
2007

УДК 1(091)

ББК 87.3

C75

Серия основана в 1992 году

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель),  
К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

© Е. Малышкин, Д. Кузницын,  
статья, 2007

© Издательство «Наука», серия  
«Слово о сущем» (разработ-  
ка и оформление), 1992 (год  
основания), 2007

ISBN 5-02-026941-7

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книжка возникла в результате обработки студенческого, удостоенного медали, сочинения на тему: «Критика Лейбницем двух первых частей *Начал Философии* Декарта».

При общем недостатке оригинальных русских исследований по специальным вопросам истории философии появление в печати нашего скромного труда едва ли может быть сочтено за излишнее.

Прямым и приятным для себя долгом считаем выразить здесь искреннюю признательность уважаемому профессору И. в. И. в. Ягодинскому за его неизменно благожелательные советы и общее руководство в занятиях.

*Н. Сретенский*

20 июня 1915 г.

## ВСТУПЛЕНИЕ

Предметом нашего очерка являются «Замечания» (*Animadversiones*)<sup>1</sup> Лейбница к «Началам философии» Декарта. Этот труд был написан Лейбницием в 1692 г. и послан в Голландию на оценку ученых современников Лейбница.<sup>2</sup> В этом произведении Лейбниц дает критический разбор «Начал» не во всем их объеме, но ограничиваясь лишь разбором двух первых частей труда Декарта. Такое ограничение задачи Лейбница сам объясняет в письме к аббату Никезу (от 1693 г.): «Эти части, — говорит он, — содержат *en abrégé* общую философию Декарта, в области которой я был вынужден всего чаще отступать от него. Следующие части посвящены детальному изучению природы, а этот предмет не столь

---

<sup>1</sup> Gerhardt. Philosophische Schriften von Leibnitz. Berlin, 1875—1890. B. IV. S. 350 ---392. Ср. также издание: Guhrauer. Bonn, 1844.

<sup>2</sup> Отосланы «Замечания» были, между прочим, к Бернулли и Гюйгенсу. См.: Foucher le Careil. Mémoire sur la philosophie de Leibnitz. Paris, 1905. Vol. I. P. 148 и сл.

легко выяснить. Вот почему этих частей я еще не касался».<sup>1</sup>

Замечания по своему типу приближаются к другим трудам Лейбница, как например краткие «Замечания на этику Спинозы»,<sup>2</sup> а также «Новые опыты» и «Критика основоположений Мальбранша». Все эти работы свидетельствуют об излюбленном приеме Лейбница развивать собственные взгляды в связи с критикой идей своих предшественников. В противоположность более отделанным критическим обзорам систем Локка и Мальбранша, выраженным в диалогической форме, наш трактат (как и замечания на Спинозу) имеет вид монолога и представляет собой как бы черновой набросок. Сухо, скучно на слова ведет Лейбниц нить своих возражений Декарту; это как бы отметки на полях читаемой книги; лишь в немногих случаях разрастаются они до размеров этюда по тому или другому вопросу. Однако лаконизм и сухость «Замечаний» не мешают им составлять одно стройное и богатое идеями целое.

«Замечания дают итог издавна и постепенно нараставшего критического отношения Лейбница к учению Декарта. Генезис этого отношения Лейбни-

<sup>1</sup> Erdmann. Leibnitii opera philosophica. Berolini, 1840. S. 121; позднее, в 1702 г., Лейбниц высказывал сожаление, что не успел написать «особой книги о философии Декарта». Gerhardi. IV. S. 393.

<sup>2</sup> Помещены у Gerhardt'a. I. S. 189—150.

ца к Декарту в предшествующую пору мы опускаем: такая тема может быть уложна только в рамки особой обстоятельной историко-философской работы.<sup>1</sup> Нашу задачу мы сводим к разбору отдельных пунктов «Начал» Декарта в свете критики Лейбница, представленной «Замечаниями», а также к указанию особенностей и ценности этой критики. Другие произведения Декарта и Лейбница привлекаются нами лишь в служебных целях лучшего выяснения идей разбираемых памятников. Много ценных суждений внесли сопоставляемые нами мыслители в область основных и непреходящих проблем: о природе нашего «я», о границах и формах познания, об отношении разума и воли. Это, думается нам, может служить оправданием для тех строк настоящей работы, где делается посильная попытка указать на связь идейного наследия Декарта и Лейбница с интересами философии ближайших к нам дней. Лейбниц откликнулся на все наиболее существенные в общем учении Декарта. Избегая искусственной разбивки

---

<sup>1</sup> Для периода философской деятельности Лейбница до 1672 г. подобный генезис отношений к Декарту и картезианству сделан в первом томе исследования проф. Ив. Ив. Ягодинского. Философия Лейбница. Казань, 1914. Для позднейшего периода много фактов (вне строгой хронологической последовательности) сообщается в книге проф. В. С. Серебренникова. Лейбниц и его учение о душе человека. Пг., 1908. Есть ценные сопоставления в книге В. Каринского. Умозрительное знание в философской системе Лейбница. Пг., 1912.

материала, при анализе сопоставляемых памятников всего естественнее дать изложение проблем в том самом порядке, какой намечен трактатом Декарта и параллельной критикой Лейбница. При этом оговоримся, что содержание и разбор второй, натурфилософской части труда Декарта и соответствующих возражений Лейбница займет наше внимание лишь постольку, поскольку частные вопросы физики и механики связаны с основными философскими понятиями материи силы и движения.

# ПРОБЛЕМА МЕТОДИЧЕСКОГО СОМНЕНИЯ

«Начала» Декарта по своим целям должны были заключать систему прочных истин, систему законченного и всеобъемлющего миропонимания. Однако и здесь Декарт не считает возможным оторвать сами истины от способа их нахождения и в первых же параграфах сочинения дает суммарное изображение причин, целей и постепенного нарастания методического сомнения. «Мы рождаемся детьми, — говорит Декарт, — и составляем разные суждения о чувственных вещах прежде, чем достигнем полного пользования своим рассудком».<sup>1</sup> Отсюда проистекает множество предрассудков, затемняющих истину. «Освободиться от них мы... можем не иначе, как постаравшись хотя бы раз в жизни усомниться в том, насчет чего обнаружим малейшее подозрение в недостоверности».<sup>2</sup> Более того, это недостоверное

---

<sup>1</sup> «Начала». I. § 1. Цит. по нашему переводу: Сочинения Декарта. Т. I. Казань, 1914.

<sup>2</sup> Там же.

«полезно счесть за ложное»: тем яснее обнаружится самое достоверное, не подлежащее сомнению.<sup>1</sup> Первым объектом сомнения является мир чувственных и воображаемых вещей.<sup>2</sup> Почему так?

Прежде всего потому «чувства наши иногда заблуждаются, а благоразумию свойственно никогда излишне не доверять тому, что нас хоть раз обмануло»; во-вторых, для сомневающегося нет признаков, посредством которых он верно отличил бы сон от бодрствования.<sup>3</sup> Но сомнению могут быть подвергнуты даже математические доказательства, «те начала, которые мы до сих пор считали за известные сами по себе».<sup>4</sup> Ведь и среди этих начал «некогда... допускали за достоверное то, что нам кажется ложным». Сверх того, говорит Декарт, «мы не знаем, не захотел ли Бог создать нас такими, чтобы мы всегда ошибались даже в том, что нам кажется самым достоверным».<sup>5</sup> Отбросив как ложное все, в чем так или иначе возможно сомневаться, предположив несуществующим все чувственное и даже мыслимое, мы все-таки не предположим, что мы, думая об этом, не существуем: нелепо было бы признавать то, что мыслит, в то самое время, когда оно мыслит, несуществую-

<sup>1</sup> Там же. § 2.

<sup>2</sup> Там же. § 4.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. § 5.

<sup>5</sup> Там же.

щим».<sup>1</sup> Так утверждается первое и важнейшее из всех познаний: я мыслю, следовательно, существую.<sup>2</sup>

Таков ход мысли Декарта. Что же возражает Лейбниц? Первое возражение сводится к тому, что Декарт не методичен уже в самом методе. Следовало логически определить сущность сомнения: сомневаться, по Лейбничу, значит «мыслить, что и в какой степени заслуживает признания». Декарт мог и проще сказать: «Должно исследовать основания в каждом убеждении». Тогда «отпали бы от картезианского сомнения всякие хитросплетения (*vitiligationes*)».<sup>3</sup>

Упрекая Декарта в стремлении говорить парадоксами, «чтобы поразить читателя новизной», Лейбниц указывает, что в метафизике, как и в математике, следует исходить из аксиом и постулатов, которые доказывались бы. Как Эвклид пожелал доказывать, что две стороны треугольника, вместе взятые, больше третьей, — истину, которая может быть обнаружена из опыта, — так и Декарт обязан был «поработать над доказательством научных основ».<sup>4</sup> Неправильным кажется Лейбничу прием считать сомнительное за ложное. «Это значило бы не искоренять предрассудки, а лишь переменять их».<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Там же. § 7.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> «*Animadversiones*». Ad articulum. 1.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. 2.

Далее Лейбниц многозначительно замечает, что решение вопроса о реальности внешнего мира стоит вне нашего опыта. «Ничего иного о чувственных вещах мы не можем и не должны надеяться знать, кроме того, как согласуются они между собой или с несомненными основаниями, и знать с тем, чтобы из предыдущего могло быть до известной степени предвидимо будущее».<sup>1</sup> И напрасно требовать иной реальности в вещах, кроме указанного.

К математическим истинам сомнение, в его полном объеме, неприложимо; здесь «можно сомневаться только так, как можно бояться ошибки в счете арифметиков и аналитиков». Проверка счета способна убедить нас в его истинности. Причина ошибок в этой области — «слабость человеческого ума, порождаемая недостатком внимания и несовершенством памяти». Достаточно лишь быть осторожным здесь, как и во всяких вообще рассуждениях. С этой стороны сомнению подвержено даже «ratiotinatio» самого Декарта.<sup>2</sup>

Присмотримся ближе ко взглядам Декарта и Лейбница на метод сомнения. Едва ли Декарт не предвидел возражений относительно логического определения самой сущности сомнения. В § 10 первой части «Начал» он замечает: «Я не стану разъяс-

---

<sup>1</sup> «Animadversiones». Ad articulum. 4.

<sup>2</sup> Там же. 5.

нять... понятия, которыми уже пользовался... так как они кажутся мне известными сами по себе. И я часто замечал, как философы заблуждаются в том, что простейшее и известное само по себе они пытаются излагать путем логических определений и таким образом затемняют дело еще больше».<sup>1</sup> По Декарту, сомнение есть, по-видимому, отлично известная душевная функция, не нуждающаяся в логических определениях.<sup>2</sup> Сомнение принимается Декартом за первичный прием мысли, не подлежащий предварительному обсуждению.

Возражения Лейбница предполагают совершенно иную точку зрения. По Лейбничу всякий процесс мысли поконится на определенной логической основе; всякое методическое мышление начинается с аксиом доказуемых, т. е. анализируемых до последних пределов.

Так далеки здесь друг от друга наши мыслители. Один, Декарт, работает над переживаниями и руководствуется обычными требованиями здраво-

---

<sup>1</sup> «Начала». I. § 10.

<sup>2</sup> Еще резче выражена эта мысль в диалоге Декарта «Разыскание истины»: «К числу величайших ошибок, какие можно допустить в науках, следует причислить ошибку тех, кто хочет определять то, что должно только просто знать»; и далее: «Я не представляю себе человека столь тупого, чтобы его нужно было учить тому, что такое существование, прежде чем он сможет заключить и утверждать, что он существует. То же относительно сомнения и мышления». Цит. по нашему переводу. Т. I. С. 123.

го смысла; другой, Лейбниц, подвергает все данные интуицией элементарные факты сознания логической очистке, имея в виду систему выводов по образцу математики.

Еще сильнее сказывается различие философских позиций Декарта и Лейбница в вопросе о сомнении относительно существования чувственного мира. Обычному сознанию мир чувственных вещей кажется существующим независимо от созерцающего субъекта. С этой проективистической точкой зрения и имеет дело Декарт, от нее он исходит,<sup>1</sup> против нее и выдвигает орудие сомнения. Для Лейбница эта борьба с наивным реализмом является пройденной ступенью. Декарт считается с предположением о независимой от нас объективной реальности внешнего мира, но подкапывается под достоверность такого взгляда. Лейбниц прямо утверждает, что мы не имеем права выходить за пределы того, что дает нам строго логическое мышление по отношению к чувственным вещам. Хорошо обоснованная реальность — это такая закономерность в следовании феноменов, когда из предыдущих состояний в объектах нашего сознания могут быть предвидимы последующие. Мерка реальности, предлагаемая Лейб-

<sup>1</sup> Ср. «Meditationes»: «Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi, vel per sensus accepi». *Descartes. Oeuvres* (Юбилейное издание / Под ред. Ch. Adam и P. Tannery). Vol. VII. Р. 18.

ницем, критична, поскольку им игнорируется реальность феноменального мира, независимая от сознания; эта же мерка рационалистична, поскольку реальностью считается все подчиненное нормам логического мышления. Что такова именно тенденция Лейбница, можно подтвердить его рассуждениями в любопытном отрывке «*De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*».<sup>1</sup> Здесь Лейбниц устанавливает те способы, которыми мы опознаем реальный мир феноменов и отличаем его от мира кажущегося.

Жизненность (интенсивность качеств феномена), многосторонность (разнообразие аффицирующих нас качеств), соразмерность одного феномена (логическое соподчинение его частей) или нескольких феноменов (постоянство и определенный порядок проявления феноменов в нашем сознании) — вот критерий реальности феноменов внешнего мира.<sup>2</sup> Важнейший же признак реальности, — сравните «Замечания» к § 4, — это успех (*successus*) предсказания будущих феноменов из предшествовавших и настоящих. Так создается понятие хорошо обоснованного феномена. «Хотя бы и сказали, — замечает Лейбниц, — что вся эта жизнь — не что иное, как

<sup>1</sup> *Gerhardt*. Op. cit. VII. S. 319—322. Разбор этого отрывка дан нами в статье «Мир кажущийся и мир действительный» (Сб. «Харите́ζ», посвященный профессору Е. А. Боброву. Варшава, 1913. С. 51—59).

<sup>2</sup> *Gerhardt*. VII. S. 319 и сл.

сон, и видимый мир только призрак, я назвал бы этот сон или этот призрак достаточно реальными, если, хорошо пользуясь разумом, мы никогда не ошибались бы в них».<sup>1</sup> Ясно, что данная фраза направлена против Декарта и подобных ему мыслителей, выставлявших фикцию всеобщего обмана или сна. Для Лейбница, с его формальным критерием познания, отпадает вопрос о том, что скрывается за логическим распорядком феноменов сознания.

Иначе, чем Декарт, понимает Лейбниц и границы распространения радикального сомнения. Лейбниц возражает Декарту, что сомнение в области математических истин есть не что иное, как недоверие разума к собственным операциям в счете, — под счетом Лейбница разумеет всякий вообще ход логического мышления.<sup>2</sup> Лейбниц утверждает непреложность истин разума, как таковых. Но нужно заметить, что и Декарт неставил эти истины математики наряду с истинами чувственного опыта. В первой «Медитации» он ясно говорит: «Арифметика, геометрия и прочие науки подобного рода, трактующие только о самых простых и общих вещах, мало забо-

---

<sup>1</sup> Там же. S. 321.

<sup>2</sup> Идеальным будет, по мнению Лейбница, такое положение дел, когда два мыслителя, разойдясь в заключениях, прямо обращаются к проверке доказательств, говоря: «*Calculemus!*» См.: *Erdmann. Leibnitii opera philosophica. Berolini, 1840.* S. 90, а также S. 83

тесь, существуют они в природе или нет, содержат нечто верное и несомненное: ведь сплю я или бодрствую, два, сложенные с тремя, всегда дают пять, и у квадрата не будет более четырех сторон».<sup>1</sup> Такова обычная позитивная точка зрения здравого смысла. Однако, как скоро в задачу познания, по Декарту, привходит намерение всесторонне обсудить круг мыслимого, исчерпать все возможные догадки о причинах и свойствах данного в нашем познавательном опыте, — Декарт идет дальше и выставляет фикцию всеобщего обмана. Сомневаясь в истинах разума, он хочет как бы сказать: дважды два для человеческого сознания с необходимостью составляют четыре, но так ли это «*sub specie aeternitatis?*», не условна ли сама по себе эта необходимость? Возможно предположить или измыслить (*effingere*), что всемогущий Творец обманывает нас этой видимой закономерностью, постоянством нашей мысли. А раз такое предположение возникло в рефлектирующем уме, то эта безусловная вера в несомненность математических истин поколеблена. На этом пункте сомневающийся не остановится, он идет дальше, ищет такого объекта мысли, о который разбилось бы всякое сомнение. Вот та мысль, которая заложена Декартом в основу его метода и которую проглядел рационалистически настроенный Лейбниц. Правиль-

---

<sup>1</sup> *Oeuvres.* Vol. VII. P. 20.

ное следование феноменов чувственности, правильное следование посылок в математических доказательствах — для Лейбница это пределы, которых не должно преступать сомнение.

К какой же оценке может привести нас разбор сопоставленных мнений наших мыслителей? Величайшую заслугу Декарта в философии составляет прием всеобъемлющего сомнения. Декарт с глубокой проницательностью нашупал живую и насущную для человека потребность отыскать среди сменяющегося хаоса переживаний прочную опору, исходя из которой можно было бы создать неомраченную ничем случайным и ошибочным систему знания о мире. Элиминировать все, подверженное той или иной форме сомнения, — такова цель метода Декарта. Радикальное сомнение — такой душевный процесс, который связан не только с одними нормами ясного и стройного логического мышления, но сопряжен с громадным волевым подъемом,<sup>1</sup> со своеобразным, наконец, чувством оторванности от привычных уз сознания».<sup>2</sup> Словом, это был «грандиозный психологический опыт».<sup>3</sup> И заслуга Декарта лежит, конеч-

<sup>1</sup> В § 32 «Начал» Декарт относит сомнение прямо к числу функций воли.

<sup>2</sup> Ср. заключительные слова первой Медитации: «*Laboriosum est hoc institutum* (т. е. сомнение) *et desidia quaedam ad consuetudinem vitae me reducit*» и т. д. *Descartes. Oeuvres. Vol. VII. P. 23.*

<sup>3</sup> Любимов. Философии Декарта. Пг., 1886. С. 147.

но, в этой смелости интроспективного анализа сознания. «Философствовать — значит обратить обычное направление мысли, — говорит Анри Бергсон и замечает далее. — Более глубокая история человеческой мысли показала бы, что этому обращению мы обязаны как величайшими научными открытиями, так и тем, что есть жизнеспособного в метафизике».<sup>1</sup> Декартово «обращение обычной мысли» ценно и с этой точки зрения. Лейбниц не оценил всей важности момента сомнения для целей утверждения нашего мыслящего «Я». В силу этого Лейбниц не стоит на высоте взгляда Декарта на сомнение и своими возражениями во многом бьет мимо цели, — сам метод сомнения не рушится под ударами рационалиста Лейбница. Но поскольку в его реплике к § 4 «Начал» выдвинут критический взгляд на внешний мир, как на чисто феноменальный мир, — постольку здесь Лейбниц стоит на высшей, сравнительно с Декартом, гносеологической точке зрения.

---

<sup>1</sup> А. Бергсон. Время и свобода воли. М., 1910. С. 228.

# ПРОБЛЕМА САМОСОЗНАНИЯ

Подвергнув все данные нашего опыта разрушительному сомнению, Декарт приходит к такому знанию, которое уже не подвластно сомнению: эта наша наличие в самом акте мышления. Сомневаясь во всем, «мы не предположим, что и мы сами, думающие об этом (т. е. сомневающиеся), не существуем». «Я мыслю, следовательно существую, — первое и важнейшее из всех познаний».<sup>1</sup> От этой неизыблемости существования «Я» Декарт считал возможным заключить и к его природе: «Исследуя, что такое мы, предлагающие ложным все, что от нас отлично, мы увидим совершенно ясно, что к нашей природе не принадлежит ни протяжение, ни фигура, ни перемещение и ничто подобное, но принадлежит одно мышление, которое познается прежде и вернее всяких вещественных предметов».<sup>2</sup> Под мышлени-

---

<sup>1</sup> «Начала». I. § 7.

<sup>2</sup> Там же. § 8.

ем, т. е. под природой «Я» или души, Декарт понимает «все то, что совершается в нас сознающих, как скоро в нас есть сознание этого».<sup>1</sup> Следовательно, «не только понимать, желать, воображать, — продолжает Декарт, — но также и чувствовать значит тоже, что мыслить».<sup>2</sup> От несомненной наличности известных актов душевной жизни должно заключить к субстанции, которой присущи эти акты. Доказывает это Декарт в следующей форме: «У ничего нет побуждений или качеств; это до такой степени (достоверно), что где бы мы что ни взяли, там необходимо открыть вещь или субстанцию, которой принадлежат качества и побуждения. И чем больше мы схватываем их в той вещи или субстанции, тем яснее мы ее познаем».<sup>3</sup> Для нас даже невозможно «познавать что-либо иное без того, чтобы такое познание не приводило нас, и гораздо достовернее, к познанию

<sup>1</sup> «Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.». Там же. § 9. Это место «Начал» ставит в необходимость переводить «cogitatio» через «мышление», а не «сознание», вопреки настояниям некоторых авторов на употреблении термина «сознание» (особенно см. замечание г-жи Половцевой: *Спиноза. Трактат об очищении интеллекта*. М., 1914. С. 40 и сл.). Рационализации учения Декарта здесь бояться нет оснований, так как непосредственно следующие слова «Начал» вполне разъясняют объем понятия «cogitatio». Ср. наше примечание к переводу сочинений Декарта, Op. cit. С. 15.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. § 11.

нашей души».<sup>1</sup> Если я, по данным чувства, сужу о существовании земли, то еще естественнее утверждать существование моей «порождающей суждение» души. Так выводит Декарт субстанциальность души, и, наконец, в § 12 «Начал» подчеркивает необходимость понимать под «Я» только души («mentes solas»), в противность обычному мнению, когда, по словам Декарта, «под самими собой разумеют скорее только свои тела, видимые глазами, ощупываемые руками, тела, которым обычно приписывают способность чувствования». Словом, через все изложение Декарта нитью проходит различение «духа» и «тела».

«Замечания» Лейбница немногословны, но весьма существенны. Декартово «Cogito-sum» Лейбниц признает первой истиной. «Но, — замечает он, — было бы справедливее не упускать и иные истины, равные этой; в общем можно сказать так: существуют истины или факта, или разума».<sup>2</sup> Первая истина разума есть принцип противоречия. Первых истин факта, находимых при анализе «Cogito-sum», столько, сколько наличных восприятий. «Я не только сознаю, что мыслю, но сознаю и мыслимое мною; и не более истинно и достоверно, что я мыслю, чем то, что то-то и то-то мною мыслится». «Откуда, — заключает Лейбниц, — следует, что я не только суще-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> «Animadversiones». Ad articulum. 7.

ствую, но и что я возбуждаем различным образом».<sup>1</sup> Так смотрит Лейбниц на психологическую сторону нашего знания о «Я».

Резче критикует он рассуждения Декарта о природе «Я». Принятый Декартом способ доказательства бестелесности души, по взгляду Лейбница, неудовлетворителен. Доказательство ведется так: я могу принять или измыслить, что ничего телесного не существует, но не могу измыслить, что я не существую и не мыслю; следовательно, я не телесен, и мышление не есть вид тела. Такое доказательство софистично. «Кто, — говорит Лейбниц, — будет считать душу телесной, тот не допустит возможности положения, что не существует ничего телесного; но этого вполне достаточно, чтобы ты, пока еще не знаешь природы души, мог сомневаться, не существует ли чего-нибудь телесного; раз же ты ясно видишь, что твоя душа существует, отсюда открывается только то, что ты и теперь можешь еще сомневаться, телесна ли душа».<sup>2</sup> Большого отсюда нельзя вывести. Источник ошибки Декарта кроется в его методическом допущении удалять сомнительное, как ложное. «Это дает повод для паралогизма: как бы позволяется утверждать, что нет ничего телесного, ибо дозволено сомневаться в его существовании». Помимо того,

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. 8.

по мнению Лейбница, природа души вообще известна нам не так совершенно, как ее существование.<sup>1</sup>

Попытаемся уяснить разногласия наших мыслителей. По-видимому, Декарт и Лейбниц говорят об одном и том же «Я». Лейбниц признает Декартово «Cogito-sum».<sup>2</sup> Однако, если мы обратим внимание на сам ход изысканий о «Я» у Декарта и у Лейбница, то заметим существенное различие. Декарт отвлекает все разнообразное содержание сознания и в результате остается одно: отвлекающая работа сомнения, мысль. Мысль эта может утверждать или отрицать истинность данного в опыте, но сама не подлежит отрицанию. Существует вместе с «Я» только мыслительная деятельность моего «Я». Лейбниц берет момент нашего восприятия. В каждый такой момент на лицо имеется *мыслящее*, т. е. мое воспринимающее «Я», и нечто *мыслимое*, т. е. предмет мысли, содержание сознания. И мое «Я» и это «нечто» — данные одинаковой несомненности, заключены в одной истине факта. В цитированной уже статье «De modo

<sup>1</sup> «Иначе было бы, если бы природа души была известна нам столь же совершенно, как и существование души, так что относительно того, что в ней не открывается там, ясно бы заключали, что его и нет в ней». Там же.

<sup>2</sup> Еще гораздо ранее, в апреле 1676 г., он говорит: «Fateor tamen propositionem Ego Cogito prius occurrere debere ordine... seu si primae veritates disponantur ordine primam fore». Проф. Ив. Ив. Ягодинский. Сочинения Лейбница. Элементы сокровенной философии. Казань, 1913. С. 104.

*distinguendi*» Лейбниц пространнее выражает ту мысль: «Без какой-либо проверки, из простой перцепции или опыта, существует то, что я сознаю в себе, т. е. прежде всего я, мыслящий различное, а затем сами феномены или явления, существующие в моей душе;... одинаково достоверно, что в моей душе существует образ золотой горы или кентавра, когда это во сне, как достоверно, что существую я, спящий; ибо каждое из двух заключается в одной той достоверности, что мне кажется кентавр».<sup>1</sup>

Разница, как видно, значительная. Для Декарта это «нечто», мыслимое моим «Я», отделено в своей недостоверности от «Я», и «Я» остается, как чистая беспредметная действительность, постоянная деятельность. Иными словами, Декарт утверждает факт чистого самосознания. Для Лейбница непосредственная данность одинаково захватывает мыслящее «Я» и мыслимое им, «субъект» и «объект». Это именно то понятие «сознания», та «психическая действительность», которая в современной психологии принимается за отправной пункт для дальнейшего анализа.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Gerhardt. VII. S. 139 и сл.

<sup>2</sup> Такова типичная формулировка Т. Липпса: «Сознание — это линия, имеющая два конечных пункта: одним из них является содержание сознания, обладающее тем или иным свойством; другой же конец — или, лучше сказать, начало — это „Я“». Руководство к психологии. Пг., 1907. С. 7.

Обратимся ко второму вопросу: о сущности души. Декарт исходит из различия тела и души. В конечном счете это ведет к решительному обособлению мира мышления от материального, внешнего мира.<sup>1</sup> Лейбниц уловил слабое место в аргументации Декарта. Действительно, ошибка последнего в том, что положение, допущенное в гипотезе (поскольку методическое сомнение является именно гипотезой), он принял за руководящее начало при установлении положительных знаний. Упрек Лейбница, понятый в этом смысле, совершенно основателен.

Но любопытна еще в замечании Лейбница другая нота, нота рационализма. Лейбниц утверждает, что от данности фактов душевной жизни нельзя за-

---

<sup>1</sup> Это изначала принятное противопоставление «*res cogitans*» и «*res extensa*», конечно, полезно и продуктивно в смысле характеристики душевного опыта, но оно негодно для утверждения субстанциальности нашей души, так как с критической точки зрения невозможно сравнение реального внутреннего мира с его проекцией — миром материальным. Но насколько близко, оставаясь на этой ложной дороге, подходил Декарт к признанию истинной субстанциальности души, в смысле живого, единого «Я», показывает интересное замечание в его «Синопсисе» к «Медитациям». Исходя из сравнения тела и души, Декарт говорит: «...Не то (т. е. не такова, как тело) душа человека; она состоит не из акциденций, а есть чистая субстанция, и хотя все ее акциденции меняются, потому что об одних вещах она думает, других желает, третью чувствует и т. д., — однако сама от этого не становится другой». Дальше Декарт делает отсюда вывод о бессмертии души. *Oeuvres*. Vol. VII. P. 14.

ключать к природе души. В положении о строгом различении понятий сущности и существования души вылился рационализм, пронизавший всю систему Лейбница. Сущее (*ens*) познается через отчетливое понятие, а существующее в наличности (*existens*) обнаруживается через отчетливую перцепцию.<sup>1</sup> Эти гносеологические предпосылки переносятся Лейбницием и в область вопроса о душе: он различает сверхопытную сущность души от проявлений души. Такой ход мысли Лейбница выражает собой след сильной зависимости от традиций греческого рационализма (в частности, от психологии Аристотеля), чего не скрывал и сам Лейбниц.<sup>2</sup>

И Декарт, и Лейбниц не могли пройти мимо вопроса о сознании и самосознании, того вопроса, который, возникая в пределах интроспективного ана-

---

<sup>1</sup> «*De modo distinguendi» etc.*

<sup>2</sup> Строгое различие эмпирической и рациональной частей психологии указано Аристотелем в начале «περὶ φυχῆς ἱστορία», где идет речь о методе психологии: «χαὶ γὰρ ὅντος χοινοῦ τοῖς ζητήματος χαὶ πολλοῖς ἑτέροις, λέγω δὲ τοῦ περὶ τὴν οἰσίαν, χαὶ τὸ τί ἔστι, τάχ’ ἀν τῷ δόξεις μία τις εἶναι μένοδος, χατα πάντων περὶ ὧν βουλομεθα γνῶναι την οὐσιαν, ὥσπερ χαὶ τῶν χατὰ συμβεβηχός, ἴδιων ἀποδειξιν. ὥστε ζητητέον ἀν εἴή τὴν μεθόδον ταύτην. εἰ δε μή ἔστι μία τις χαὶ χοινὴ μέθοδος περὶ τὸ τί εστιν, ἐτι χαλεπώτερον γίεται τὸ πραγματευθῆγαι», A. 402a; ср. также γ, 428β, 22 и сл., где Аристотелем высказывается почти дословно то, что выражено в положении Лейбница: «*Nihil est intellectu, quod non ante fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*».

лиза, отбрасывает определенный свет на все миропонимание и является решающим в смысле оценки склада и задач любой философской школы. Мы не можем в немногих словах не отметить значения анализа сознания у Декарта и Лейбница для дальнейшего развития учения о «Я» в порядке приближения к правильному, на наш взгляд, разрешению проблемы. Мы отметили, что внимание наших мыслителей было устремлено на различные пункты психической действительности. Декарт пытался выяснить непосредственную наличность деятельного психического субъекта. Лейбниц указал на совершенно одинаковую реальность (фактичность) данных нам в психическом опыте «субъекта» и «объекта». Но и этого расширенного Лейбницием понимания психической действительности недостаточно. Оно требует дальнейшего освещения. Психический субъект — собственно не «мышление», а «мыслящее», т. е. субъект, который не только мыслит, но и чувствует, и ощущает,<sup>1</sup> сохраняя свое единство; иными словами, этот субъект — наше живое, целостное «Я». В ряде систем ближайшего к нам времени и было развито это учение о «Я», как о том, что лежит в основе индивидуального душевного опыта, а не является либо родовым, сверх-индивидуальным понятием (идеализм Фихте, Гартмана и др.), либо только формальным

---

<sup>1</sup> Что хорошо подметил Декарт; ср. выше.

принципом единства сознания (кантианцы), либо, наконец, пустой фикцией нашей мысли (Юм и представители «психологии без души»).

Прежде всего нужно здесь упомянуть Больцано<sup>1</sup> и Лотце.<sup>2</sup> Законченная схема «психической реальности» была дана в системе последователя Лотце, виднейшего представителя «персонализма» Густава Тейхмюллера. Ценные для психологии изыскания Тейхмюллера явились результатом важной метафизической задачи — найти истинный источник основного для философских построений понятия «бытия».

Выводы, к которым пришел Тейхмюллер, могут быть сформулированы так: самосознание — единственный источник познания о бытии; только всякому доступный внутренний опыт открывает нам смысл

<sup>1</sup> «Eine Vozstellung kann offenbar nichtg bestehen, ohne dass jemand, in dessen Gemüt sie vorgeht, da sei; und gleicherweise setzt auch jede Empfindung jemand voraus, der sie hat... Nach dem Vorhergenden muss es also auch eine oder mehrere Substanzen geben, auf welche sich diese unsere Vorstgellungen, Empfindungen usw. als auf den Gegenstand, an dem sie eigentlich vorhanden sind, beaiehen. — Dieser Gegenstand ist es, welchen wir unser Ich, in der strengsten Bedeutung des Wortes, auch unsere Seele oder unseren Geist nennen». «Athanasia». Sulzbach, 1838. S. 25.

<sup>2</sup> Критика Канта феноменализма в учении о душе и собственные воззрения Лотце на «Я», как на субстанцию, остающуюся тождественной при перемене ее состояний, обстоятельно изложены в книге: *Оз. Персонализм и проективизм в метафизике Лотце*. Юрьев, 1896. С. 122—135.

того, что именуется бытием или субстанцией.<sup>1</sup> Если мы, оставаясь на почве интроспекции, расчленим на элементы сложный по существу момент любого переживания, то неизбежно признаем наличие нашего «Я», которое, пребывая тождественным себе, проявляется во множестве отдельных актов или функций, различаемых между собой относительно своего содержания.<sup>2</sup> Деятельности «Я» (реальное бытие — *das Dass*) и содержание их (идейное бытие — *das Was*) координированы с живым «Я». Последнее не может быть рассматриваемо, как абстракция, как составное целое, как продукт, получаемый из отдельных функций или актов, — нет, наше «Я» относит к себе эти функции, как к источнику.<sup>3</sup> Бытие неизмененного реального «Я» есть субстанциальное бытие в отношении к акцидентальному бытию наших «функций» и «содержаний функций»:

<sup>1</sup> G. Teichmüller. Die Wirkliche und die scheinbare Welt. Breslau, 1882. S. 73. Также: Neue grundlegung d. Psychologie und Logik. Breslau, 1889. S. 165.

<sup>2</sup> «Это одно, которое мы называем „я“... присуще каждому отдельному познанию, ибо как в состояниях, так и в представлениях и понятиях деятельность покрывается своим содержанием, причем содержание деятельности только тогда находится налицо, когда оно осуществлено соответствующей деятельностью... Я обнимает также и желания, и движение и чувство, — деятельности, при которых представленный объект или идеальное содержание только координированы, не будучи с ним идентичными» (W. und Scheinb. Welt / Рус. пер. Я. Красникова. Казань, 1913. С. 64).

<sup>3</sup> Там же. С. 98 и сл.

эти последние не могут быть в себе, а существуют только в другом, т. е. в деятельном «Я».<sup>1</sup> Должно прибавить, что это «субстанциальное Я» дано нам на основе *самопознания*, т. е. не является продуктом нашего мышления, ибо само мышление составляет частную функцию «Я».<sup>2</sup> Таковы мысли Г. Тейхмюлера, в свое время недостаточно отмеченные и оцененные.

Зрелая философская мысль легко устраняет с пути своего развития фетиш «психологии без души».<sup>3</sup> Успешно и во многих вариациях проводится критика идеалистического понимания единства сознания в духе «трансцендентального единства апперцепции» Канта.<sup>4</sup> Но и в воззрениях большинства защитников субстанциального «Я» отсутствует полная и решающая вопрос доказанность. Решение вопроса может быть найдено лишь при условии указа-

---

<sup>1</sup> «Без субстанциального бытия нет ни существования, ни идеального содержания». Там же. С. 202.

<sup>2</sup> Там же. С. 133 и сл.

<sup>3</sup> Значительна в этом отношении заслуга K. Oesterreich'a, освещившего в своем фундаментальном исследовании «Die Phänomenologie des Ich» (Leipzig, 1910). Все недостатки эмпирической психологии, не признающей реального единства самосознания. См. особенно главу VIII: «Das Ich». С. 225—273.

<sup>4</sup> Не говоря о западноевропейских мыслителях, здесь можно отметить почтенные труды пр. А. А. Козлова, пр. Е. А. Боброва, пр. Л. А. Лопатина, пр. В. И. Несмелова («Наука о человеке». Т. 1), С. А. Алексеева («Мысль и действительность») и др.

ния на коренную особенность нашего знания о «Я», в отличие от всех прочих данных нашего сознания. Близко к этому подходит Т. Липпс, говоря, что «Я» нашего чувства есть непосредственно переживающий субъект. «И я не только этот субъект, но я „знаю”, т. е. непосредственно переживаю себя, как таковой».<sup>1</sup> Так как внутреннее восприятие всегда является ретроспективным рассмотрением и переживание не может мыслиться тогда или в тот момент, когда оно налично, то у нас нет сознания «Я», как особого «предмета», особого объекта. «Я» не может быть объектом, так как оно есть субъект для всяких объектов. В смысле чутья той почвы, на который, в конце концов, должен быть положен предел всем спорам о «Я», как предмете дискурсивных «поисков», еще ближе к истине стоит характеристика сознания, встречающаяся у С. А. Алексеева (Аскольдов). Критикуя мнение Наторпа о невозможности для нас сознания «Я», он говорит: «Это мнение представляется убедительным лишь постольку, поскольку мы примем его определения сознания, как отношения между „Я”, как единства, и каким-либо содержанием»; но «обособленность субъекта и объекта сознания и существование между ними отношения есть нечто, создаваемое уже актом мысли,

---

<sup>1</sup> T. Lipps. Psychologische Untersuchungen. B. I. Das Ich und die Gefühle. 1907.

хотя бы и самым примитивным. Сознание же, как чистый опыт, лишено таких разграничений на субъект и объект».<sup>1</sup>

Этим недостаточно решительным подходам к сути дела<sup>2</sup> конец может быть положен полным разграничением знания по объекту, сообщаемого обычной формой интроспекции, от того знания — переживания, от той простой *данности* «Я» в его тождестве, которая является основой всякого душевного опыта. С анализом, по-видимому вполне решающим проблему «Я», мы встречаемся в статье проф. И. И. Ягодинского «Наше Я и его свойства».<sup>3</sup> Переживание «Я» в его тождестве происходит в нас *volens-nolens*, ему нельзя научиться: переживая тождество «Я», мы всегда имеем сознание, — с другой стороны, имея сознание, мы всегда знаем, что мы — мы. Прямо данное знание о тождестве «Я» всегда при нас, и мы только не отмечаем его сравнительно с другими видами знания. В основе всякой интроспекции, как знания по объекту, заключается переживание «Я» в его тождестве. Оно есть также знание, но

---

<sup>1</sup> Мысль и действительность. М., 1914. С. 192 и сл.

<sup>2</sup> Ср. взгляды Е. А. Боброва: «Непосредственное сознание самого себя или своего „Я” есть у каждого из нас». «Мы не всегда *думаем* о нашем „Я”, но... *всегда сознаем* свое „Я”. Бытие индивидуальное и бытие кардинальное». Юрьев, 1990. С. 43, 66.

<sup>3</sup> Вестник образования и воспитания. Казань, 1914. Январь. С. 18—24.

как раз знание, не имеющее объекта.<sup>1</sup> Природа нашего «Я» заключается в его прямой безобъектной данности. Наиболее простым и близким к сущности выражением этой истины в нашей речи, которая вся проникнута различием субъекта и объекта, что связывает понимание дела, будет формула: *всякому прямо дано собственное «Я».*

Нетрудно понять, что это простая и, быть может кажущаяся на первый взгляд наивной, неизбежная аксиома психологии выдвигает сложную работу переоценки множества идей той общей дисциплины, которую именуют метафизикой.

Таким образом, поднятые Декартом и Лейбницием вопросы расчистили почву для дальнейшего движения философской мысли и до сих пор служат основанием, на которое опирается обсуждение самых глубоких и общих истин.

---

<sup>1</sup> «В самом деле, если я познаю... удовольствие, то процесс моего познания интроспективен, т. е. слагается из актов восприятия и воспоминания. Но восприятие есть само по себе познание по объекту, ибо я воспринимаю удовольствие, т. е. что-нибудь. Точно так же и для воспоминания необходим объект, ибо я воспоминаю восприятие удовольствия, т. е. тоже что-нибудь. Оба эти акта познания переживаются моим „я“ как целое, ибо „я“ первого акта познания не отличается от „я“ второго акта познания. Спрашивается, познает ли что-нибудь в момент интроспекции это самое переживание „я“ в его тождестве? Нет. Значит, для него не существует объекта. Отсюда... оно может получить имя только безобъектного знания». Там же. С. 21.

# ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ БОЖЕСТВА

Вопрос о Боге в системе Декарта теснейшим образом связан, с одной стороны, с проблемой нашего собственного бытия, с другой стороны, со всем миропониманием: самопознание, Богопознание и миропознание — все три области стремлений человеческой мысли были охвачены Декартом и приведены к объединению.<sup>1</sup> Такой план системы проведен в «Discours de la methode» и в «Размышлениях»; ему же следует Декарт и в «Началах». Познав несомненность своего бытия, мы осторожно осматриваемся, сомневаясь еще в достоверности всего прочего. Но наша душа неминуемо находит у себя идеи многих вещей, — безразлично, утверждает она или отрицает их существование вне себя. Далее обнаруживается, «что есть идея о существе высшего разума, высшей власти и высшего совершенства; идея эта пре-

---

<sup>1</sup> «Die... Entwicklung (des Systems) beschriebe ine Halbkreislinie, auf deren Mitte und Hohe Gott steht und an deren beiden diametralen Enden die geistige und körperliche Substanz liegen», — замечает A. Koch. Die Psychologie Descartes. München, 1881. S. 33.

вышает все иные: в ней душа познает бытие не только возможное и случайное, как в идеях всех других вещей..., но познает бытие необходимое и вечное».<sup>1</sup>

В идее существа высочайшего совершенства содержится необходимое и вечное бытие. Отсюда должно заключить, что «есть существо высочайшего совершенства».<sup>2</sup> Идея Бога — единственная идея, в которой содержится необходимое существование: значит, эта идея не возникла сама по себе и не представляет собой что-либо химерическое.<sup>3</sup> Но, согласно аксиоме здравого смысла («естественному свету»), «чем более идеи содержат в себе объективного совершенства, тем совершеннее должна быть их причина».<sup>4</sup> Следовательно, причина идеи Бога не в нас, «ибо, — говорит Декарт, — мы ни в каком случае не встретим в нас самих суммы всех совершенств, идею которых имеем».<sup>5</sup> В прямой зависимости от этого положения стоит ответ на дальнейший вопрос: от кого происходим мы, имеющие идею высшего совершенства Бога? «Достоверно, что не существует сама собой та вещь, которая знает нечто совершеннее себя. Она придала бы сама себе все те

<sup>1</sup> «Начала». I. § 14.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. § 15.

<sup>4</sup> Там же. § 17.

<sup>5</sup> Там же. § 18.

совершенства, идею которых имеет».<sup>1</sup> К этому аргументу присоединяется, по мнению Декарта, и наблюдение над природой времени или длительности вещей: «Последняя такова, что ее части взаимно друг от друга не зависят и никогда вместе не существуют; из того, что мы будем существовать в ближайшее время, если только какая-либо причина... как бы беспрерывно не станет воспроизводить нас, т. е. сохранять... в нас нет никакой силы, посредством которой мы сами сохраняли бы себя».<sup>2</sup> Эта сила — сотворивший нас Бог.

«Бог истинная причина всего, что существует или может существовать».<sup>3</sup> Поэтому лучший путь для философии заключается в том, чтобы из познания Бога объяснять созданные им вещи, помня о нашей ограниченности.<sup>4</sup> Отсюда, по мнению Декарта, бесплодны наши рассуждения о бесконечном.<sup>5</sup> Телеологическое рассмотрение вещей столь же решительно отрицается Декартом. «Мы никогда не возмемся обсуждать, какую цель предполагали себе Бог или природа при творении (вещей)». Мы не можем считать себя причастными намерениям и решениям

---

<sup>1</sup> Там же. § 20.

<sup>2</sup> Там же. § 21.

<sup>3</sup> Там же. § 24.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> «Раз мы действительно конечны, то было бы нелепо с нашей стороны определять что-либо о бесконечном и таким образом пытаться как бы ограничить и понять последнее». Там же. § 26.

Бога и единственным источником нашего познания о вещах является дарованная нам способность здравого смысла («естественный свет»).<sup>1</sup>

Установив познание о Боге, Декарт считает возможным значительно смягчить суровые требования радикального сомнения. Бог — «высшая истина и податель всяческого света». Нелепо предположение, чтобы он нас обманывал, являясь настоящей и положительной причиной наших ошибок. «Так уничтожается то высшее сомнение, при котором мы не знаем, не такой ли мы случайно природы, что ошибаемся даже в том, что кажется нам самым ясным».<sup>2</sup> И прежде всего отпадает подозрение по отношению к обладающим особой очевидностью истинам математики.

Весь ход рассуждений Декарта отмечен в возражениях Лейбница сжатыми репликами. Прежде всего Лейбниц вскрывает недостаток картезианского доказательства бытия Божия из самой идеи Бога. Указав на историю этого доказательства,<sup>3</sup> Лейбниц отмечает неполноту его. Суть доказательства в следующем: что можно доказать относительно понятия

<sup>1</sup> Там же. § 28.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> «Доказательство существования Бога, взятое из его понятия, первым, как установлено, нашел и предложил архиепископ Ансельм Кентерберийский; оно находится в книге „против безумца“; всюду критиковалось писателями схоластического богословия и самим Аквинатом, откуда его, по-видимому, и позаимствовал Кардезий» // «Animadversiones». Ad articulum. 14.

всчи, то может быть приписано вещи. Доказательство удовлетворяет, «если, — говорит Лейбниц, — соглашаться, что совершенное и необходимое существо возможно и понятие его не заключает противоречия». <sup>1</sup> Но пока эта возможность не доказана, допустимо сомневаться, доказано ли существование Бога. «И вообще должно признать, что нельзя ничего из определения безопасно вносить в определяемое, пока не установлено, что определение выражает собой нечто возможное. Ведь если в определение случайно вложено темное противоречие, то может статься, что отсюда будет выведено нечто нелепое».<sup>2</sup> Однако Лейбниц соглашается, что преимуществом божественной природы будет то, что раз она возможна, она тем самым уже существует, тогда как для доказательства существования иных вещей этого еще недостаточно.

Кроме того, «существование где-либо некоторой необходимой вещи явствует из существования случайных (*contingentes*) вещей». Этим замечанием Лейбниц вводит свой любимый прием космологического доказательства бытия Божьего. В возражении на § 18 «Начал», где утверждается, что раз мы имеем идею совершеннейшего существа, то последнее тем самым уже существует, Лейбниц резко замечает: «Это более сомнительно, чем возможность Бога, и

---

<sup>1</sup> «Animadversiones». Ad articulum. 14.

<sup>2</sup> Там же. § 30.

отрицается многими из тех, кто горячо исповедует не только возможность, но и существование Бога». Далеко не все, о чем мы мыслим, существует. Мы мыслим, например, «о быстрейшем движении, которое, как известно, невозможно<sup>1</sup> и вследствие этого лишено идеи; однако нам позволительно о нем с пониманием говорить».<sup>2</sup>

Рассуждение Декарта в § 20 «Начал», что идея совершенного Бога создана не нами — существами несовершенными, Лейбниц также сводит к указанному выше недостатку: Декарт предполагает наличие в нас идеи высших совершенств Бога и отсюда заключает к существованию Бога, так как существуем мы, обладатели идеи Бога.<sup>3</sup>

Далее Лейбниц решительно отказывается выводить необходимость существования Бога из понимания человека, как существа, лишенного начала независимой и непрерывной длительности (таков, как мы видели, взгляд Декарта). Формулирует свое мнение Лейбниц до крайности сжато и несколько туманно: «Из того, что мы уже существуем, следует,

---

<sup>1</sup> В статье «Meditationes de cognitione, veritate et ideis» это положение разъясняется примером: «Предположим, что колесо вращается с наибольшей скоростью; при продолжении одной из спиц колеса конец последней будет двигаться быстрее, чем гвоздь на ободе колеса и, следовательно, движение гвоздя, вопреки предложению, не является быстрейшим». *Gerhardt.* IV. S. 424.

<sup>2</sup> «Animadversiones». Ad articulum. 18.

<sup>3</sup> Там же. 20.

что мы и потом будем существовать, если только не имеется оснований к изменению. Итак, если откуда-нибудь и явствовало бы, что мы можем существовать не иначе как по благодействию Бога, то ничего не вытекало бы для существования Бога из нашей длительности: (Декартом) как бы предполагается одна часть этой длительности совершенно независимой от другой, — с чем не должно соглашаться».<sup>1</sup> Ниже мы дадим попытку разъяснения этого замечания.

Из противопоставления бесконечных совершенств Бога и нашей интеллектуальной ограниченности Декарт заключил о невозможности для нас хотя какого-либо понимания бесконечности. На это Лейбниц отвечает, что духовная ограниченность не препятствует нам во многих случаях судить о бесконечном.<sup>2</sup> В качестве примера приводится понятие асимптот,<sup>3</sup> знание о сумме бесконечных рядов<sup>4</sup> и т. п. «Иначе, — говорит Лейбниц, — и о Боге мы не можем ничего достоверно знать».<sup>5</sup> Но, — подчеркивает Лейбниц, — одно — знать что-либо о вещи, другое — иметь концепт вещи, т. е. овладеть тем,

<sup>1</sup> Там же. 21.

<sup>2</sup> Там же. 26.

<sup>3</sup> «Т. е. линий, которые при продолжении в бесконечность, всегда сближаются, никогда не совпадая». Там же.

<sup>4</sup> Т. е. такой бесконечной цепи чисел  $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16$  и т. д., которая непрерывно приближается к конечному единству; см.: «Replique aux reflexions de Bayle». Erdmann. Op. cit. S. 190.

<sup>5</sup> «Animadversiones». Ad articulum. 26.

что кроется в вещи».<sup>1</sup> Далек Лейбниц от Декарта и в понимании самого способа рассматривать вещи через посредство Богопознания. Декарт отмечает тщетность усилий проникнуть в цели Бога-Творца. Лейбниц возражает, что миротворческие цели Бога и познаваемы, и должны исследоваться. «Пренебрежение к этому роду изысканий, — добавляет Лейбниц, — не лишено опасности».<sup>2</sup> В области, например, физики телеологическое рассмотрение явлений помогает находить такие истины, которые гораздо труднее было бы открыть разысканием производящей причины (*per causam efficientem*). Ссылается при этом Лейбниц на свой отрывок «о едином основании оптики».<sup>3</sup>

Наконец, Лейбниц сдержанно замечает, что «хотя Декартом и допущена совершенная субстанция, однако не падают те истинные или мнимые основания к сомнению, которые привел Картезий».<sup>4</sup> И во-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. § 28. «И вообще, — подробно поясняет Лейбниц свою мысль, — всякий раз, как мы видим, что какая-либо вещь обладает выдающейся полезностью, мы можем безопасно провозгласить, что здесь между другими целями Богу предстояла цель произвести вещь с тем, чтобы воспользоваться ее полезностью; ведь он знал назначение этой вещи и заботился о ней».

<sup>3</sup> Там Лейбниц выводит частные законы оптики из предпосылки, что световой луч избирает легчайший путь, чтобы пройти от одной точки к другой (*lumen a puncto radiante ad punctum illustrandum pervenit via omnium facillima...*). *Dutens. Leibnitii opera omnia. Berolini, 1779. Vol. III. P. 145.*

<sup>4</sup> «*Animadversiones*». Ad articulum. 30.

обще, Лейбниц не придает решающего значения ссылкам Декарта на Бога в целях определения свойств нашего познания. Возражая еще на § 13 «Начал», Лейбниц указывал, что Бог призывается Декартом «как бы для некоторой пышности и *ex machine*».<sup>1</sup> Значение и сила радикального сомнения лежат вне признания или отрицания бытия Божия. «Если бы не было никакого Бога, то возможным оставалось бы, что мы... существуем, как причастные истине, если же угодно принять существование Бога, то отсюда не следует еще, что нет создания столь несовершенного и обманываемого (как человек)».<sup>2</sup>

Таковы возражения Лейбница. Как видно, Лейбниц расходится с Декартом до известной степени в способе доказательства бытия Божия; еще дальше отстоит он от согласия с приемами, какими пользуется Декарт, устанавливая связь нашего миропознания с богопознанием.

По первому вопросу, о доказательстве бытия Божия, сущность возражений Лейбница состоит в том, что пока не установлена возможность самого понятия Бога, дотоле нельзя и говорить об Его существовании. Смысл возражения станет более понятен, если мы свяжем это утверждение с общим учением

---

<sup>1</sup> Там же. 13.

<sup>2</sup> Там же. «Могло статья, что это несовершенство не было прирожденным, но случайно произошло позднее, при первородном грехе».

Лейбница о критериях истинности и ложности понятий. Так, в статье «*Meditations de cognitione, veritate et ideis*» Лейбниц указывает на необходимость различать номинальное и реальное определение вещи. Номинальное определение содержит лишь «признаки для различения предметов друг от друга»; из реального определения «видна возможность существования самого предмета». «Истинна та идея, понятие которой возможно, ложна та, понятие которой заключает в себе противоречие».<sup>1</sup> Возможность наисовершеннейшего существа должна, следовательно, быть доказана (*a posteriori*) или предположена (*a priori*), чтобы заключение было правильным. Тогда только и приобретает цену онтологическое доказательство. «Между тем, — говорит Лейбниц, — достоверно, что у нас имеется идея Бога, так что всего достовернее, что Бог возможен и даже существует, и каждый из нас это знает.<sup>2</sup> Таким образом, по мнению Лейбница, доказательство бытия Божия должно вестись в порядке, обратном тому, который представлен Декартом в «Началах»: сначала должно установить возможность идеи Бога, а затем уже заключать от Его понятия к Его существованию. Сама же возможность предмета устанавливается, по мнению Лейбница, частью *a priori*, частью *a posteriori*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Gerhardt. IV. S. 425.

<sup>2</sup> «*Animadversiones*». Ad articulum. 18.

<sup>3</sup> Gerhardt. IV. S. 425.

Априорные соображения законченно развиты Лейбницем позднее, в § 45 «Монадологии»... «...Так как ничто не может препятствовать возможности того, что не заключает в себе никаких пределов, никакого отрицания и, следовательно, никакого противоречия, то одного этого достаточно уже, чтобы по-знать существование Бога *a priori*».<sup>1</sup>

Апостериорное же подтверждение эта возможность, — более того, необходимость — существования Бога находит, по мысли Лейбница, свое выражение в ином, космологическом доказательстве от «случайности мира» (*a contingentia mundi*). Вот как, в общих чертах, ведется это доказательство: Действительный мир необходим лишь физически или условно, а не безусловно или метафизически.<sup>2</sup> Существование мира можно предполагать сколь угодно вечным: а так как мы предполагаем в мире только последовательный ряд состояний, и ни в одном из них не заключается достаточного его основания, то очевидно, что основание мира лежит вне мира. Но раз последняя причина должна заключаться в чем-нибудь, обладающем метафизической необходимостью, и раз основание существования может проистекать только из чего-либо существующего, то должно существовать единое существо, обладающее метафизической необходимостью или такое существо, сущ-

---

<sup>1</sup> Erdmann. Op. cit. S. 708.

<sup>2</sup> Там же. S. 147.

ностью которого является существование.<sup>1</sup> В указанном нами § 45 «Монадологии» это апостериорное доказательство, развитое в § 37—39, присоединено к априорным соображениям в такой форме: Бог существует, «так как существуют случайные существа, которые могут иметь свое последнее или достаточное основание только в необходимом существе, имеющем в себе самом основание своего существования».<sup>2</sup>

Словом, Лейбниц, не отрицая, по существу, онтологического доказательства, вносит две поправки: 1) онтологическое доказательство одно не может дать удовлетворительного решения вопросу, 2) в форме, данной Декартом, оно страдает неполнотой: оно выдвинуто на первое место без предварительного решения вопроса о возможности самой идеи Бога. Последний упрек Лейбница совершенно справедлив в отношении к тому, что дал Декарт в «Началах», выделив на первое место «воздушное» онтологическое доказательство и в зависимости от него поставив прочие «антропологические» аргументы, как их принято называть. Однако, приняв в соображение всю систему Декарта, нужно признать, что онтологическое доказательство бытия Божия не казалось Декарту самостоятельным и основным. В первых очерках своей системы, в «Рассуждении о методе» и в «Размышлениях» весь центр тяжести вопроса о Б-

<sup>1</sup> Там же. С. 148.

<sup>2</sup> Там же. С. 708.

гопознании Декарт переносил на антропологическое доказательство, тесно связанное с основным положением о непосредственном интроспективном познании человеком своей ограниченности.<sup>1</sup> Можно даже сказать, что Декарт отчетливо представлял себе всю недостаточность и софистичность онтологического доказательства.<sup>2</sup> Появление же его на первом месте в «Началах» сам Декарт исключительно объяснял синтетическим и догматическим характером труда.<sup>3</sup> Однако Лейбниц оказался читателем,

<sup>1</sup> В третьей «Медитации», посвященной вопросу о Боге, онтологическое доказательство и не упоминается; к нему Декарт обращается в пятой «Медитации». Куно Фишер («История Новой Философии». Т. I / Рус. пер. С. 320) справедливо отмечает нерв доказательства Декарта в том, что «мы представляем совершенство, которого сами не имеем и потому именно, что мы его не имеем». Значит, вся сила аргументации направляется к выяснению: 1) необходимости в нас идеи Бога, 2) невозможности ее в качестве нашего собственного создания.

<sup>2</sup> В ответе на первые возражения к «Медитациям» Декарт пишет: «*Neque hic diffitebor hoc argumentum (онтологический) tale esse, ut qui non omnium quae ad ejus probationem feciunt recordabuntur, facile illud pro sophismata sint habituri, et ideo me initio non nihil dubitasse, an illo uti deberem, ne forte iis, qui ipsum non caperent occasionem darem de reliquis etiam diffidendi. Sed quia duae tantum sunt viae, per quas posit probari Deum esse, — una mempe per effectus, et altera per ipsam ejus essentiam, sive prioremque naturam; in meditatione tertia pro viribus explanavi: non credidi alteam esse postea praetermittendam.*». *Ouvres*. Vol. VII. P. 120.

<sup>3</sup> См. в разъяснениях Декарта Бурману: «*In Principiis ullud argumentum (a priori) praemisi, quia alia est via et ordo inveniendi, alia*

крайне требовательным к логической крепости доказательств, и в этом смысле подвергнул критике Декартово принятие логически не проверенной идеи совершеннейшего существа.

Однако, вообще говоря, различия в воззрениях Декарта и Лейбница коренятся глубже. Лейбниц придает исключительное значение космологическому доказательству, а последнее опирается на обще-логическое положение — закон достаточного основания. Декарт строил свое учение, исходя из индивидуального опыта; хотя и нельзя отрицать за его аксиомами «здравого смысла» (*lumiere naturelle*) большой роли в качестве связующих звеньев доказательства, первое место в развитии аргументации принадлежит все же внутреннему опыту, личной рефлексии: последняя и приводит Декарта к утверждению незыблемо заложенной в душе человека идеи Бога. Богопознание Лейбница покоится, по преимуществу, на рационалистических началах, богопознание Декарта — результат, главным образом, внутреннего опыта.<sup>1</sup>

---

docendi; in Principiis autem docet et syntetice agit». Цит. по: Куно-Фишер. Op. cit. S. 427.

<sup>1</sup> Несколько резкую, но не лишенную верности характеристику мнениям Лейбница о бытии Бога дает *M. Nourisson* в своей книге «*La philosophie de Leibnitz*» (Paris, 1860): «*La nouveauté, que Leibnitz croit introduire n'est donc pas, a beaucoup pres, aussi grande, qu'il aime a se le persuader; ou plutôt il n'y a là aucune nouveauté... Au lieu que l'argument cartesien se réduit en definitive, sous une énonciation*

Особого рассмотрения заслуживает характерное замечание Лейбница к § 21 «Начал». Здесь Декарт, выходя за пределы непосредственного опыта, утверждает, что природа длительности вещей свидетельствует о необходимой внешней для вещей силе, которая постоянно воспроизводит и тем самым сохраняет вещи, в том числе и человека; сила эта — всемогущий творец мира — Бог. Лейбниц по многим причинам не мог согласиться с такой аргументацией Декарта. Прежде всего в этом положении Декарта о «постоянном творении» можно усматривать зародыш тех взглядов, которые нашли законченное выражение в теории окказионализма (непрерывный «concurrus Dei»). А к этой теории Лейбница, как известно, относился со строгой критикой. Собственное учение Лейбница о непрерывном и закономерном внутреннем развитии субстанций, с присущей им *vis activa*,<sup>1</sup> не позволяло ему принять гипотезу о пре-

sans doute trop abstraite, a constaté en nous l'idée de l'être parfait, à laquelle nos imperfections s'opposent par leur contrainte, et qui s'impose à nous par son objet, Leibnitz „tournant le dos à la psychologie”, semble faire défendre l'existence de Dieu d'une argumentation syllogistique. De la sorte, à la méthode psychologique il substitue la méthode géométrique, à l'abversion d'une réalité vivante, une système de formules vides». Op. cit. P. 126.

<sup>1</sup> Определение «силы» дано Лейбницием в «Specimen Dynamicum» (1695) и в статье «De prima philosophiae emendatione» etc (1694); в последней Лейбниц говорит: «Vis active actum quondam sive ἐντελέχειαν continent...; nec auxiliis indigent, sed sola sublatione impedimenti». Erdmann. Op. cit. S. 122.

рывном существовании вещей. В этом смысле Лейбниц, как мы видели, и отмечает недостаток положения Декарта: раз мы существуем, то и потом будем существовать, коль скоро нет оснований к изменению. Наконец, как убедимся ниже, Лейбниц считает гипотезу Декарта несовместимой с представлением о безграничной творческой мощи Бога, которая тесно связана с идеей Божества.

Несколько примеров из иных статей Лейбница подтверждают эти соображения о причинах несогласия Лейбница с Декартом. В «Discours de Methaphysique» Лейбниц заявляет: «Каждая субстанция есть в некотором роде особый мир, независимый от всего другого, кроме Бога; таким образом, наши феномены, т. е. все, что когда-нибудь может произойти с нами, суть только следствия нашего существа».<sup>1</sup> Несколько далее Лейбниц поясняет: «Все, что случается с нами, происходит от наших мыслей и восприятий, и все наши будущие мысли и восприятия суть только следствия, хотя бы и случайные, наших прошлых мыслей и восприятий, так что если бы я был в состоянии отчетливо рассмотреть все, что происходит со мной или представляется мне в настоящий момент, я мог бы увидеть в нем все то, что произойдет со мной или будет мне представляться в любое другое время; и это будущее не преминуло бы насту-

---

<sup>1</sup> Disc. de metaphisique. § 14.

пить, даже если бы все вне меня было уничтожено, лишь бы остались только я и Бог».<sup>1</sup> В статье «*De ipsa natura sive de vi insita creaturarum*» (1698 г.) Лейбниц говорит: «Сама субстанция вещей состоит в силе действования и страдания; отсюда следует, что нельзя произвести пребывающих вещей, если божественная мощь не в состоянии запечатлеть в них силы, сохраняющейся некоторое время».<sup>2</sup> К этому, по мнению Лейбница, присоединяется и то соображение, что «будет противоречить понятию божественного могущества и чистой, абсолютной воли Бога, если Он... постоянно действует и никогда ничего не производит, не оставляет завершенного дела (*αποτέλεσμα*)».<sup>3</sup> Итак, не только логический довод о связи преемственных состояний субстанции, но и этические запросы ставят Лейбница в критическую позицию по отношению ко взгляду Декарта. Только в кажущемся противоречии с высказанным выше стоят те отдельные места в сочинениях Лейбница, где он утверждает, что «Бог сохраняет и беспрерывно производит наше бытие»,<sup>4</sup> или что «по существу, наше сохранение Богом не что иное, как непрерывное тво-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Erdmann. Op. cit. S. 156.

<sup>3</sup> Там же. Позднее Лейбниц возвращается к этому вопросу в «В Теодицеи», особенно в параграфах, направленных против Бэйля. Ср.: Erdmann. Op. cit. S. 614, 615 и сл.

<sup>4</sup> Gerhardt. IV, 439.

рение, что часто утверждали схоластики»<sup>1</sup> и т. п. Понятно, что если Лейбниц и приравнивает друг другу акты «создания» и «сохранения», то лишь в отношении к самому Творцу, а не к созданному им: ведь по складу всего учения Лейбница Бог уже в акте своего миротворчества имеет полное представление о всей дальнейшей судьбе субстанций. Но поскольку Декарт прибегнул к искусственной гипотезе о прерывном характере нашего существования (длительности), Лейбниц, отстаивавший внутреннюю дееспособность субстанции, не мог принять соображений Декарта.

Из познания Бога мы, по мнению Декарта, можем и даже должны выводить познание всех прочих вещей. С этим положением охотно соглашается Лейбниц.<sup>2</sup> Расходятся дороги мыслителей при оценке пределов и способов такого миропознания. От указания на нашу интеллектуальную ограниченность Декарт заключает к невозможности познавать бесконечное и цели в явлениях природы. Мы мыслим о бесконечном, заявляет, напротив, Лейбниц; рассуждаем об асимптотах, о сумме бесконечных рядов, хотя и не можем концептировать бесконечно-го, иначе говоря, представить его как завершенное

<sup>1</sup> «Nouveaux essays». Livre IV. Chap. X. Erdmann. Op. cit. S. 377.

<sup>2</sup> «Истинное Богопознание — принцип высоты знания, и Бог в равной степени как первая причина, так и последнее основание всех вещей; а нет лучшего познания, как познание вещей через их причины». «Animadversiones». Ad articulum. § 13.

целое. Последнее невозможно, ибо противоречит понятию бесконечного. «Ум наш, — разъясняет Лейбниц в другом месте, — не видит бесконечного, если понимать это выражение в смысле полного и соразмерного постижения мысли. Однако недостаточно только не видеть конца в бесконечном, ибо в этом случае ум человеческий мог бы надеяться найти его; напротив, мы ясно понимаем, что этого конца и нет».<sup>1</sup> Мы постигаем бесконечное только как определенную тенденцию возрастающего или уменьшающегося конечного. Поэтому, когда Декарт задается вопросом, равны или не равны половины бесконечной линии и т. п.,<sup>2</sup> чтобы сослаться на неразрешимость этой задачи — Лейбниц прямо указывает, что невозможна сама постановка этих вопросов, так как бесконечное тем и разнится от конечного, что «оно не есть целое»,<sup>3</sup> т. е. неуловимо, как целое, нашим сознанием.

Однако положительная ценность доступных нам знаний о бесконечном, по взглядам Лейбница, в вы-

---

<sup>1</sup> «Examen des principes de Malebranche». Erdmann. Op. cit. S. 697; ср. рус. перевод в «Трудах Московского Психологического общества». Вып. IV. С. 321.

<sup>2</sup> «Начала». § 26.

<sup>3</sup> «Что касается вопросов, то должно знать, что бесконечная линия или бесконечное число не есть целое и, стало быть, линия не имеет половины и не может быть подобное число поделено на равные или неравные части, так же как и быть равным или не равным». «Animadversiones». Ad articulum. § 26.

сшей степени велика.<sup>1</sup> Да и действительно, гениальные математические открытия Лейбница создались как раз на почве анализа понятия бесконечных (бесконечно малых) величин. Из указанного явствует несравненно большая, чем у Декарта, острота взгляда Лейбница на смысл наших идей о бесконечном. Можно только прибавить, что сбивчивость рассуждений Декарта объясняется, помимо прочего, недостаточно оттененным различием «конечности» и «бесконечности» качественной (т. е. «ограниченности» и «совершенства» мышления) и количественной, т. е. бесконечности в математическом смысле.

Лейбниц утверждает далее, что цели Бога, выраженные в созданных им вещах, познаемы и должны исследоваться; «а пренебрежение к этому роду изысканий не лишено опасности и подозрительно».<sup>2</sup> В данном контексте смысл последнего упрека темен. Но он отлично разъясняется из других произведений Лейбница.<sup>3</sup>

Особенно выразительно защищает Лейбниц теологоизм в «Discours de Metaphysique»: «Следствия такого мнения<sup>4</sup> кажутся мне особенно опасными,

<sup>1</sup> Об этом говорит Лейбниц в письме к Молану. *Gerhardt*. IV. S. 74 и сл.

<sup>2</sup> «Animadversiones». Ad articulum. § 28.

<sup>3</sup> Достаточно указать письмо к Филиппу (1679 г.). *Gerhardt*. IV, 28 1 и сл.; «Reponse aux reflexions...». Там же. S. 340.

<sup>4</sup> Т. е. мнения об излишности понятия целей для натурфилософии.

если соединить его с учением, которое доходит до окончательного устраниния конечных причин — как будто бы Бог не предполагал себе при творении никакой цели и никакого блага, или как будто бы благо не было предметом его воли».<sup>1</sup> И далее Лейбниц подсмеивается над теми «мнимыми умниками», которые говорят, что «животные видят только потому, что случайно у них есть глаза, а не то, чтобы глаза были созданы для того, чтобы видеть».<sup>2</sup> «Если Бог — Творец вещей и если он совершенно мудр, то нельзя вполне осмыслить строения вселенной, не проникая в Его премудрые виды, как нельзя достаточно хорошо осмыслить постройки, не проникнув в планы архитектора».<sup>3</sup>

Захиста телеологии вытекает из представления Лейбница о Высшем Существе. Последнее в своей творческой деятельности подчинено известной норме разума, именно закону достаточного основания<sup>4</sup> и закону выбора лучшего («*choix du meilleur*»). А это положение вытекает из общего учения Лейбница о главенстве разума над волей и об отсутствии моментов безразличия и произвола в психике человека — а по

---

<sup>1</sup> «Disc. de metaphysique». § 19. *Gerhardt.* IV. S. 444—445.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> «Reponse aux reflexions...» *Gerhardt.* IV. S. 339.

<sup>4</sup> Как ни смягчена в системе Лейбница эта необходимость божественных действий, все же здесь отражается традиция детерминистов, начиная от Фомы Аквината с его формулой «quidquid Dens vult, ex necessitate vult» и кончая Спинозой (*Ethices pars I, propos. XVI. Ex necessitate Divinae naturae infinita infinitis modis... sequi debent*»).

образцу этой психики, только увеличивая масштаб способностей, и образует Лейбниц учение о свойствах Бога. Мы уже выдели, насколько отрицательно отнесся Лейбниц к гипотезе Декарта о Боге, как обманщик, а это хотя бы и фиктивное положение Декарта могло возникнуть из скрытого признания за Богом ничем не ограниченной воли. С этой тенденцией философии Декарта Лейбниц считал долгом бороться.<sup>1</sup>

Признание начал разумности и порядка в организации и развитии мира естественно приводило Лейбница к исключительной оценкеteleologического объяснения вещей. Сюда же влекла и выразительность успехов при объяснении отдельных физических проблем (открытия анатомии и решение задач катоптрики) из предположения «целей».<sup>2</sup>

Возражение Лейбница на положение Декарта об оправдании нашего познания принятием высшей правдивости Бога — не нуждается в комментариях. Достаточно сказать, что Лейбниц считает излишней ссылку Декарта на Бога в таком вопросе, когда можно установить ценность и недостатки наших форм познания из их анализа и сравнения.

---

<sup>1</sup> Ср.: Серебренников. Лейбниц и его учение о душе человека. С. 155 и сл.

<sup>2</sup> Лейбниц указывает на Снеллиуса, исходившего из предположения целей при открытии законов преломления; Лейбниц подозревает, что и Декарт пользовался догадками Снеллиуса. «Disc. de metaph.». § 22.

Общее же отношение Декарта и Лейбница к вопросу о Богопознании возможно вкратце резюмировать так:

1) Значительности онтологического доказательства не отрицают ни Декарт, ни Лейбниц.<sup>1</sup> Здесь сказалась общность догматической основы в их учениях.

2) Главное различие в понимании природы Бога обусловлено у них различием отправных точек зрения: Декарт приходит к идее Бога, отправляясь от интуитивного — признания человеком своих несовершенств и противопоставления этим несовершенствам безграничного божественного совершенства. Лейбниц исходит из логической потребности найти конечное объяснение отношениям и развитию постигаемого нами миропорядка — в итоге создается понятие Бога, как последнего основания вещей.

3) В зависимости от этого различия стоит и следующее: Декарт считает невозможным проникать в божественный план мироздания. Мы должны довольствоваться причинным лишь («механическим») объяснением вещей. Лейбниц, напротив, заключает к возможности определять разумно — необходимую цель в отдельных феноменах мира. Гармония мироздания требует признания и исследования божественных целей.

---

<sup>1</sup> Честь ниспровергнуть окончательно онтологический аргумент принадлежит Канту. См.: Критика чистого разума / Рус. пер. Н. О. Лосского. С. 343—348.

## ВОЛЯ И РАЗУМ

Богопознание, как мы видим, выводит Декарта из предвзятого скептического отношения к человеческому знанию. Но тем не менее познавательные ошибки человека остаются фактом, на который нельзя закрывать глаз.<sup>1</sup> Откуда эти ошибки, спрашивает Декарт, — и, отвечая, что причина их в самом человеке, излагает учение об отношениях друг к другу основных душевных способностей — разума и воли. Декарт выставляет такой тезис: «Чтобы открыть причину и происхождение наших заблуждений... должно заметить, что они зависят не столько от рассудка, сколько от воли».<sup>2</sup> Развивая этот тезис, Декарт дает распределение всем данным нашего сознания по двум видам: «из них один — восприятие или деятельность рассудка, другой — желание или дея-

---

<sup>1</sup> «Quia vero, etsi Deus non sit deceptor, nihilominus tamen saepe contingit nos falli». «Начала». § 31.

<sup>2</sup> Там же.

тельность воли».<sup>1</sup> «Когда мы воспринимаем что-либо, и при этом совершенно ничего о том не утверждаем и не отрицаем, очевидно, что мы не ошибаемся».<sup>2</sup> Ошибаемся мы только тогда, «когда, воспринимая что-либо неправильно, тем не менее о том судим». В суждении скрещивается волевое и рассудочное начало. «О том, чего мы никак не воспринимаем, мы и судить не можем». Но «требуется также и воля, чтобы обнаружить согласие на вещь, так или иначе воспринятую».<sup>3</sup> Каковы же пределы распространения этих двух основных функций душевой жизни? Восприятие, по Декарту, ограничено самым своим объектом. Воля же, в смысле устремления интереса и желания, неограничена.<sup>4</sup> Вследствие этого воля, изъявляемая в суждении, переступает пределы ясно сознанного, что и порождает ошибки.<sup>5</sup> Воля человека свободна. В этом отличие человека от автомата. Сама оценка поступков и мышления человека про-

---

<sup>1</sup> Там же. § 32.

<sup>2</sup> Там же. § 33.

<sup>3</sup> Там же. § 34. При этом Декарт добавляет: «Не требуется, однако (по крайней мере для того, чтобы вообще как-нибудь судить), совершеннейшего и всестороннего восприятия вещи; мы можем соглашаться даже со многим таким, что познаем совсем не ясно, а смутно».

<sup>4</sup> «Мы никогда не встретим чего-либо такого, что могло бы быть объектом чьей-нибудь воли, даже безмерной божественной воли, и на что не простиралась бы наша воля». § 35.

<sup>5</sup> Там же.

изводится, по мнению Декарта, с точки зрения их свободы.<sup>1</sup> Следовательно, наши познавательные ошибки суть «недостаток именно нашей деятельности или пользования свободой, а не нашей природы: последняя остается одной и той же, верно ли, ошибочно ли мы судим».<sup>2</sup> Что мы свободны в выборе суждения, в нашем утверждении или отрицании — это представляется Декарту одной из общих врожденных нам истин.<sup>3</sup> Здесь может возникнуть вопрос, как согласовать божественное могущество и предустановление со свободой человеческой воли? Декарт обращает внимание на эту антиномию, но разрешения ей не дает, подчеркивая только необходимость принять как несомненные и тот, и другой факты.<sup>4</sup>

Наконец, считая доказанным положение, что воля — виновница наших познавательных заблуждений, Декарт замечает, что ошибаемся мы, конеч-

---

<sup>1</sup> «Большее совершенство должно быть приписано нам за то, что мы правильно усваиваем истину, когда что-либо усвоили, ибо делали это добровольно, чем если бы мы не могли ее не усваивать». § 37.

<sup>2</sup> Там же. § 38.

<sup>3</sup> Наша свобода суждения была установлена Декартом в процессе всеобщего сомнения (§ 6 «Начал»).

<sup>4</sup> «Не понимая одной вещи, т. е. божественного предустановления (курс. наш), которая, как мы знаем, по природе своей должна оставаться непонятной, нелепо было бы сомневаться в остальном, что непосредственно нами понимается и испытывается в нас самих, т. е. свобода воли». Там же. § 41.

но, не преднамеренно, а невольно; несознаваемо для себя выходим мы в суждениях за пределы достоверно известного.<sup>1</sup>

Лейбниц во многом не разделяет соображений Декарта. Прежде всего он расходится с последним в самом разграничении функций рассудка и воли, как оно сделано Декартом, и, следовательно, в расценке значения рассудка и воли, поскольку дело касается ошибок нашего знания. Совершенно неправильным кажется Лейбничу положение Декарта, что воля шире рассудка. «Мы ничего не желаем, что не было бы обращено к рассудку».<sup>2</sup>

Неверно и то, что ошибки зависят более от воли, нежели от рассудка. «Вера в истинное или ложное (первое значит знать, а второе — ошибаться) есть не что иное, как сознание чего-то воспринятого или понятого или же память о том». «Стало быть, — заключает Лейбниц, — все это вовсе не зависит от воли, если только косвенным образом, в конце концов, даже несознаваемо для нас, не произойдет того, что нам покажется, будто мы нечто замечаем, так как мы этого хотим». Но и в этом случае «мы судим не потому, что так хотим, а потому, что нам так кажется»,<sup>3</sup> т. е. суждение вырастает из призрачного восприя-

---

<sup>1</sup> Там же. § 42.

<sup>2</sup> «Animadversiones». Ad articulum. 31—35.

<sup>3</sup> Там же.

тия. Это заключение Лейбница стоит, разумеется, в связи с высказанным им выше соображением о природе суждения. Когда еще в § 6 «Начал» Декарт делает замечание о нашей свободе воздерживаться от доверия к тому, что не вполне достоверно, Лейбниц говорит: «Свободу выбора мы имеем не в чувстве, а в действии. Не в моей власти судить, является для меня мед сладким, либо горьким, а посылка в теореме истинной или ложной; единственное дело сознания — наблюдать, что является. Всякий, кто нечто утверждает, имеет сознание о наличном чувстве или понятии, либо, по меньшей мере, имеет в наличности воспоминание, относящееся к прошлому восприятию чувств или понятий».<sup>1</sup> Отсюда, естественно, что «воздерживаться от суждений дело не воли, а разума, представляющего себе некоторое возражение».<sup>2</sup> Таков наш разум. Единственная функция воли в суждении — направлять наше внимание и интерес.<sup>3</sup> Происхождение же ошибок коренится в неумелом пользовании способностью рассудка. «Происхождение ошибок в своем роде таково же, какое наблюдается при ошибках в арифметическом счете». Именно по недостатку внимания рассуждающий перепутывает нужные и ненужные логические операции, упускает что-либо из виду, умалчивает о чем-ли-

<sup>1</sup> «Animadversiones». Ad articulum. 6.

<sup>2</sup> Там же. 39.

<sup>3</sup> Там же. 31—35.

бо. Наконец, наш ум «по ошибке памяти принимает как бы за доказанное то, что, будучи чаще навязываемо нам или настоятельно обсуждаемо или страстно нами желаемо, глубоко укрепилось в нас».<sup>1</sup> Соответствующее средство против ошибок — обращать внимание на материю и форму суждений, поверять рассуждения и анализировать их.<sup>2</sup> Не менее важно уметь при познавательной работе сосредоточиться настолько, чтобы ничто постороннее не отвлекало. «Ум, — образно поясняет Лейбниц, — должен как бы сказать самому себе: смотри, что делаешь; скажи, почему так; бежит время; избегай постороннего напоминателя».<sup>3</sup>

Следуя за развитием мысли Декарта, Лейбниц не упускает случая возразить, в духе своей философии, и на следующий тезис о безграничности воли человека в сравнении с рассудком. «Высшее совершенство человека выражается скорее не в том, что он поступает свободно, но в том, что он действует разумно: и собственно, это — одно и то же, ибо всякий

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. Лейбниц прибегает к филологическому разъяснению самих терминов, означающих умственную работу: *sich begreifen*, *s'aviser* = увещевать самого себя, внушать себе. «Но, — говорит Лейбниц, — заметить самому себе, *s'aviser* — не в нашей власти, не в пределах свободной воли... это зависит от данной ступени нашего совершенства».

становится тем свободнее, чем меньше пользование рассудком приводится в беспорядок от наплыва страстей».<sup>1</sup> Желая подчеркнуть свободу наших суждений, Декарт ставил вопрос: в нашей ли воле свобода? и отвечал утвердительно.<sup>2</sup> Лейбниц отмечает здесь тавтологию: спрашивать, в нашей ли воле свобода — это то же, что спрашивать, в нашей ли воле желание; свободно и охотно — понятия равнозначащие. «Свобода есть то же, что разумная самостоятельность, а желать значит приводить в исполнение то, что воспринято разумом через доводы».<sup>3</sup>

Наконец, Лейбниц осуждает отказ Декарта от согласования божественного предопределения и личной воли человека. Декарт дает уклончивый ответ: наш ограниченный ум не постигает той и другой из истин в их совокупности. «Отвечая так, — говорит Лейбниц, — он, мне кажется, отвечает на заключение, а не на аргумент, и затягивает, а не распутывает узел».<sup>4</sup> «Даже в таинствах веры, не говоря о тайнах природы, не должно удерживать противоречия». Рекомендуется в подобных случаях возобновить доказательство, приводящее к видимому противоречию, указать в нем ошибки: «Это, — полагает Лейбниц, — всегда окажется возможным, если ты сам

<sup>1</sup> «*Animadversiones*». Ad articulum. 37.

<sup>2</sup> «*Начала*». § 39.

<sup>3</sup> «*Animadversiones*». Ad articulum. 39.

<sup>4</sup> Там же. 40.

не ошибешься».<sup>1</sup> Собственного мнения о согласовании свободы и необходимости Лейбниц здесь не высказывает, ограничиваясь, таким образом, замечанием лишь методологического характера.

Переходя к характеристике мнений Декарта и Лейбница, определим прежде всего самое существенное в их разногласии по вопросу о взаимоотношении разума и воли. Декарт стремится к разграничению функций нашей души — активной и пассивной; пассивная — восприятие, активная — воля.<sup>2</sup> Однако, по мнению Декарта, в суждении, т. е. в основной форме нашей познавательной деятельности, сочетаются обе функции. Материал для суждения дает восприятие. Но воля как необходимый элемент приводит в суждение, поскольку последнее выражает наше утверждение или отрицание чего-либо. Далеко не равноправно заявляют себя оба эти элемента, а заметно явное преобладание воли. В отсутствии согласованности между познанным нами и утверждаемым в суждении — корень всех познавательных ошибок. Лейбниц, напротив, совершенно

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> «Je ne mets d'autre difference entre l'âme et ses idées que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir; et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion dans le cire de recevoir diverses figures, il me semble aussi que c'est une passion dans l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions». См.: Oeuvres choisies de Descartes. Paris: Edit. Garnier Frères. Р. 417 и сл.

отрицает решающее значение воли в процессе познания. Наше суждение носит чисто интеллектуальный характер: мы не желаем ничего, что не обращалось бы к рассудку. Судить — значит констатировать данное в восприятии или в памяти о прошлом восприятии. Отсюда и сочетание суждений в форме рассуждения (*ratiocinatio*) дает процесс, обусловленный всеми данными восприятия или внутреннего сознания и с необходимостью приводящий к тем или иным результатам. Наставая на такой принудительности процесса познания, Лейбниц распространяет особенности математического мышления на все познание: познавательные ошибки — следствие недостатка внимания или памяти.

Как же оценить столь несходные взгляды Декарта и Лейбница? Имея в виду практическую полезность идей, мы должны благодарить здесь обоих мыслителей за отличную и острую характеристику психических феноменов суждения и внимания. Но если взглянуть на предмет с точки зрения анализа философствующей мысли, то мы должны будем признать, что вопрос об отношении в процессе познания разума и воли захвачен Декартом несравненно глубже. Считаясь со всей структурой познания, мы не можем не признать, что в процессе познания активная и пассивная стороны нашего «Я» тесно сплетены. С точки зрения современной генетической логики, суждения возникают с первым проблем-

ском сознания, т. е. тогда, когда, говоря словами Декарта, мы еще не владеем достаточно отчетливым восприятием. Суждения являются Деятельностью нашего «Я», первичным актом нашей воли и возникают как результат первоначальной сравнивающей работы мышления. Без различия данного в опыте нет суждения. Но нет его и без стимула к этому различию, без усилия воли. На эту сторону дела обратил должное внимание Декарт, приняв волю за самое существенное начало в общем складе психического развития. Интеллектуализм Лейбница является шагом назад в деле уяснения сложного механизма нашего обычного познания. Лейбниц выделил в центре процесса познания одну логическую сторону его — комбинацию данных восприятия. Но ведь уже само внимание, которое отмечается Лейбницем как постоянный спутник познания, есть не иное, как усилие воли. Это упущено из виду Лейбницем.

Мы видели, на какие рациональные основания сводит Лейбниц все наши познавательные ошибки: это ошибки наличного «счета». Декарт углубляет проблему. Наши слова и поступки (как результат мысли) определяются и тем, что мы воспринимаем в настоящем, и совокупностью всех врожденных и приобретаемых раньше наклонностей. Чрезвычайно характерной чертой в психологическом учении Декарта является его своеобразный генетический метод. И в «Началах», и в трактате «Страсти души» Де-

карт выставляет в качестве гипотезы, объясняющей наши наклонности и наши привычные суждения, то сильное влияние, которое в раннем возрасте оказывают на душу возбуждения тела.<sup>1</sup> Потребности человека, как психофизической организации, направляют душу в сторону определенных идей, оказывающихся позднее ложными. Привычное направление воли берет свое и смутные идеи принимаются за яснейшие. Подобная же сила привычного направления воли сказывается, по мнению Декарта, в нашей приверженности к словам, которыми фиксируется восприятие, так что за употребляемым обычно словом скрывается часто смутное лишь понятие. На эти рассуждения Декарта, оправдываемые психологическим методом, Лейбниц отзывает замечанием,

---

<sup>1</sup> «В раннем возрасте душа наша была столь тесно связана с телом, что давала место только тем идеям, через посредство которых чувствовала все то, чем возбуждалось тело». «Начала». I. § 71. Далее Декарт критикует наивное понятие телесной субстанции, как того, что всецело доступно ощущению. Ср. также «Страсти души»: «Когда мы однажды имели соединенными известный телесный акт и определенную мысль, то позднее ни одно из двух не представляется нам иначе, как в связи с представлением другого; ...не всегда одни и те же действия связываются с одними и теми же мыслями...; нетрудно сообразить, что страшное отвращение у некоторых лиц, побуждающее их страдать от запаха розы, присутствия кошки или чего-либо подобного, происходит только от того, что в начале жизни они пострадали от подобных предметов или же от того, что наследовали чувства своей матери, пострадавшей от этих предметов в состоянии беременности». Art. 136 (*Наш перевод*. С. 185).

что рассмотренные Декартом предрассудки легко сводятся к отмеченным в «замечании» на art. 31—35 ошибками памяти и внимания.<sup>1</sup> Ясно, как сущил здесь Лейбниц горизонт мысли Декарта. А между тем в развитом позднее учении о «смутных перцепциях» Лейбниц стоит ближе к теории Декарта. Вот любопытное место из «Новых опытов»: «Перцепции души всегда соответствуют... строению тела и при наличии смутных и малоразличимых движений в мозгу, как случается с тем, у кого мало опыта, мысли не могут стать достаточно отчетливыми».<sup>2</sup> Но, как бы то ни было, в наших «*Animadversiones*» Лейбниц остается на почве строгого интеллектуализма и имеет в виду только отчетливое логическое познание, а не обычный человеческий опыт, из обсуждения которого исходит Декарт. Можно сказать так, что Лейбниц говорит о желательной норме познания, тогда как Декарт рисует черты обычного знания. Отсюда естественно вытекает разноречие и по вопросу о свободе суждения. Лейбниц отказывается признавать свободную природу нашего суждения.

Суждение обусловлено мотивами, именно данными восприятиями или идеями, а безразличного

---

<sup>1</sup> «Предрассудки детства относятся к принятию непроверенного, двусмысленность слов принадлежит к пропуску данных в счете и влечет формальную ошибку». «*Animadversiones*». Ad articulum. § 71, 74.

<sup>2</sup> «*Nouveaux essais*». Erdmann. Op. cit. S. 226.

отношения к мотивам быть не может, ни в области мышления, ни в области действий.<sup>1</sup> Но Декарт и не смотрит на свободу суждения, как на произвол. Безразличие (*indifferentia*), по мнению Декарта, низший род свободы. «Тут нет никакого совершенства, а оказывается только недостаток в знании... Ведь, если бы для меня всегда ясно было истинное и доброе, то я никогда не раздумывал бы, какое суждение произнести и что избрать, и таким образом, будучи совершенно свободен, не мог бы оставаться безразличным».<sup>2</sup> Следовательно, взгляды Декарта в этом отношении не столь далеки от взглядов Лейбница.

В итоге, вся разница воззрений Декарта и Лейбница отливаются в тот существенный факт, что Лейбниц трактует волю как вторичный, обособленный от рассудка момент душевной жизни: волевой акт, по Лейбничу, есть переход от познания к поступку. Потому и понятно, что Лейбниц останавливается, как перед загадкой, там, где волюнтаристической теорией Декарта мог бы быть разъяснен. В письме к Бринон (от 1691 г.) Лейбниц говорит: «Человеческое сердце имеет много изгибов, и убеждения подобны вкусам;... мы не остаемся в одном и том же состоянии, и что поражает нас в одно время, то в другое время нисколько не трогает нас. Это я на-

<sup>1</sup> Буриданов осел, по мнению Лейбница, несообразная фикция. См.: *Erdmann*. Op. cit. S. 517.

<sup>2</sup> *Oeuvres*. VII. P. 58.

зываю *необъяснимыми основаниями...* Часто случается, что лучшие в мире доказательства не трогают нас, а *что́ трогает*, то, собственно, *не составляет доказательства*.<sup>1</sup> Это яркое признание психолога-интеллектуалиста! В итоге, еще раз скажем, что преимущество более глубокой психологической точки зрения во взгляде на отношение функций нашего «Я» исторически остается за Декартом. Признание воли примарным элементом душевной жизни заметно преобладает в новых учениях психологии.<sup>2</sup> Это же начало явилось фундаментом и виднейших метафизических систем XIX века, у Шеллинга, Шопенгауэра, Гартмана.<sup>3</sup>

Что касается вопросов 1) о высшем совершенстве человека и 2) о согласовании свободы с предопре-

---

<sup>1</sup> Dutens. Op. cit. V. S. 550.

<sup>2</sup> Принимая в соображение беспрерывную смену наших переживаний и находя, в порядке обычной интроспекции, столь же постоянную активность «Я», усваивающего и комбинирующего элементы опыта, мы можем рассматривать *стремление*, как основное свойство души (т. е. «Я»), как ее общий атрибут; а вся психическая действительность распадается на ряд специальных функций стремления: тогда «суждение» будет характеризоваться как целестремительная комбинация нашим «я» элементов сознания, а «воля» — как стремление, проявляющееся в согласии или несогласии на усвоение того, что дано в элементах сознания. Об этом см. указанную выше статью проф. Ягодинского «Наше „Я“ и его свойства».

<sup>3</sup> См.: Ф. Фуллье. Декарт / Пер. под ред. Н. Я. Грота. М., 1894. С. 221.

делением, то на них мы долго не задержимся. Разница во мнениях мыслителей по первому вопросу обусловлена предшествующей оценкой воли. Лейбниц утверждает, что высшее совершенство человека — поступать разумно, т. е. в силу достаточных оснований. Это не отрицалось и учением Декарта. Целые страницы трактата о «Страстиах» и писем к пр. Елизавете он посвящает понятию «высшего блага», разумея под ним подчинение страстей, как обнаруженный воли, разуму.<sup>1</sup> Однако же отказаться от нашего простейшего, элементарной интроспекцией данного, сознания свободы мысли и поступка Декарт, как психолог-эмпирик, не может даже в угоду согласования этого положения с постулатом безграничной творческой свободы Бога. Декарт начисто отклоняет попытку такого рационального согласования антиномии. Лейбниц упрекает за это Декарта. Как же он сам смотрит на данный вопрос? Избегая подробностей, можно смело утверждать одно: законченного взгляда здесь Лейбницием не было высказано, и очень сомнительно, была ли вообще решена им эта проблема. Теория предустановленной гармонии неизбежно приводит к детерминизму (чего, впрочем, боялся сам Лейбниц, отвращавшийся от Спинозы). Однако «монада», индивидуальная субстанция дол-

<sup>1</sup> «Страсти души». Art. 49, 50, 148, 211. Соответствующие письма к пр. Елизавете помещены в нашей книге перевода Декарта. Т. 1. С. 221 и сл.

жна обладать достаточной степенью свободы. Религиозно-этические мотивы также требовали признания свободы за человеком. Ввиду этого Лейбниц прибегает к утонченно-логическому различению *достоверных и необходимых* событий; наши деятельности подчинены закону достаточного основания, — тем самым *метафизическая необходимость* для проявлений нашего «Я» исключается. Бог, *знающий все будущее*, «определяет нашу волю к выбору того, что представляется наилучшим, не принуждая ее однако».<sup>1</sup> Воля же наша, строго говоря, «находится в состоянии безразличия, поскольку его противополагают необходимости, и имеет возможность поступить иначе или совершенно воздерживаться от действия».<sup>2</sup> Видимо, и Лейбниц не распутал узла. В конечном счете эта доктринальная попытка решения вопроса не намного вперед уходит от идей Блаженного Августина.

---

<sup>1</sup> «Discours de Metaphysique». § 30.

<sup>2</sup> Там же.

# КРИТЕРИЙ ИСТИННОСТИ ПОЗНАНИЯ; ОБЪЕКТЫ ПОЗНАНИЯ

Подойдя к вопросу об истинности нашего познания, Декарт выдвигает основной критерий этой истинности, а затем уже переходит к установлению тех групп идей, под которые наш разум подводит все данные познавательного опыта. Критерием истинности познания Декарт выставляет ясность и отчетливость восприятия.<sup>1</sup> Если мы судим, не выходя за пределы такого восприятия, то истинность нашего суждения необходима и несомненна, ибо, — ссылается Декарт на принятый ранее тезис, — Бог не обманщик.<sup>2</sup> Как же понимаются Декартом эта ясность и отчетливость восприятия? «Ясным, — говорит Декарт, — я называю то восприятие, которое дано на-

---

<sup>1</sup> «Начала». § 43. Термин «*perceptio*» употребляется Декартом в более широком смысле, чем «чувственное восприятие»; он касается и интеллектуальной сферы познания.

<sup>2</sup> Там же. § 44. Помимо ясного и отчетливого восприятия истины можно открыть лишь случайно и нельзя быть в ней уверенным. Там же.

лицо и открыто для наблюдающей души, подобно тому, как мы говорим, что ясно видим то, что, при устремлении глаза, будучи в наличии, достаточно сильно и заметно приводит его в движение; отчетливым же называю восприятие, которое, будучи ясным, от всего остального так отделено и отсечено, что содержит в себе только ясное».<sup>1</sup> У нас может быть ясное, но не отчетливое восприятие. Обратного не может быть.<sup>2</sup> Таков критерий истинности знания, и если приложить его к обширному человеческому опыту, то окажется, что «весыма многие люди во всю жизнь не воспринимали ничего настолько правильно, чтобы составлять о том достоверное суждение».<sup>3</sup> Причину тому Декарт усматривает в самом генезисе нашего сознания: предрассудки, как результат смутного восприятия, суть следствие привычек «раннего возраста, когда дух человека, хотя многое воспринимает ясно, но ничего никогда не воспринимает отчетливо».<sup>4</sup> Отсюда, по Декарту, естественно возникает задача произвести переоценку наших знаний; требует указать запас идей и отметить, что в них постигается ясно и отчетливо. И Декарт обещает «вкратце перечислить все простые понятия, из которых слагаются наши мысли».<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Там же. § 45.

<sup>2</sup> Там же. § 46.

<sup>3</sup> Там же. § 45.

<sup>4</sup> Там же. § 47.

<sup>5</sup> Там же.

Распределяет идеи Декарт так: «Все, что входит в наше восприятие, мы рассматриваем либо как вещи, либо как некоторые проявления вещей, либо, наконец, как вечные истины, не имеющие существования вне нашего мышления».<sup>1</sup> Самыми общими из идей о вещах являются понятия субстанции, порядка, длительности, числа: эти понятия распространяются на все роды вещей. А этих родов — два: род вещей интеллектуальных и род вещей материальных; первые относятся к мыслящей субстанции, вторые — к протяженной.<sup>2</sup> Среди общих истин Декарт отмечает «ex nihilo nihil fit» и другие.<sup>3</sup> Затем дается определение субстанции: «под субстанцией мы не можем разуметь ничего иного, кроме вещи, которая существует так, что не нуждается для своего существования ни в какой другой вещи».<sup>4</sup> Но, оговаривается Декарт, всякие сотворенные субстанции могут существовать не иначе, как при содействии Бога. Поэтому определение субстанции неприложимо к ним и к Богу однозначно — «univoce».<sup>5</sup> Субстанция познается нами по ее проявлениям, т. е. атрибутам, признакам.<sup>6</sup> Каждая

---

<sup>1</sup> Там же. § 48.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Например, «невозможно, чтобы одно и то же вместе и было и не было»; « тот, кто мыслит, существует». Там же. § 49.

<sup>4</sup> Там же. § 51.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. § 52.

из субстанций имеет по одному атрибуту, который является существенным для нее, составляет ее сущность и природу; таковы: для души — мышление, для тела — протяжение. Из них выводятся все прочие свойства тела и души.<sup>1</sup> Субстанции отличаются друг от друга *реально*: это значит, что «мы воспринимаем их взаимно различными друг от друга, потому что можем ясно и отчетливо понять одну без другой».<sup>2</sup> Различие между двумя модусами одной и той же субстанции можно назвать *модальным*: «хотя мы и можем познавать модусы в отдельности, но ни тот, ни другой, однако не могут быть познаны вне субстанции, в которой находятся».<sup>3</sup> Наконец субстанция и ее основной атрибут разнятся только *рационально*, т. е. лишь в нашем способе мысли: «мышление и протяжение могут быть рассматриваемы как то, что составляет природу мыслящей и телесной субстанций; и тогда они должны быть понимаемы как мыслящая субстанция и протяженная субстанция, т. е. как душа и тело».<sup>4</sup>

Обратимся теперь к возражениям Лейбница. Вопрос о критерии истинности познания трактуется Лейбницием с большей, нежели у Декарта, определенностью. Лейбниц отмечает незначительностьполь-

---

<sup>1</sup> Там же. § 53.

<sup>2</sup> Там же. § 60.

<sup>3</sup> Там же. § 61.

<sup>4</sup> Там же. § 63.

зы от неопределенного формального требования: принимать за истинное лишь то, что ясно и отчетливо познано. Декартом не представлено достаточно ценных обозначений ясного и отчетливого знания.<sup>1</sup> Лейбниц при этом ссылается на свой вывод критерия истины, сделанный в статье «*De cognitione etc.*». В сравнении с Декартовыми положениями Лейбниц отдает преимущество логическим требованиям Аристотеля и геометров: «Не принимать ничего, за исключением принципов, иначе, как проверив их законным доказательством». А такое доказательство должно быть свободно от материального и формального недостатков. «Материальный порок, — поясняет Лейбниц, — состоит в принятии чего-либо вопреки законному доказательству... А под правильной формой я разумею не только обычную силлогистику, но и иную какую-либо форму предпосылки, которая ведет к заключению в силу своего положения в речи».<sup>2</sup> Примером тому служат алгебраические и арифметические действия, а также формы юридического процесса.<sup>3</sup>

К этому положению о необходимости соблюдать логические нормы в целях верной и продуктивной

<sup>1</sup> «*Animadversiones*». Ad articulum. 43 и сл.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> В последнем случае заключение делается по вероятности, и такое заключение имеет, по Лейбничу, свою «*pars logicae maxime in vita utilis, de gradibus probabilitatum aestimandis*». Там же.

познавательной работы Лейбниц возвращается в «Замечаниях» неоднократно. В замечании к § 75 первой части «Начал» Лейбниц говорит: «Мне представляется правильным, чтобы древним воздавали должное и не хоронили их заслуг недоброжелательным и вредным для нас самих молчанием. Предписания Аристотеля, данные в его логике, если не удовлетворяют „искусству открытия”,<sup>1</sup> то почти вполне удовлетворяют теории суждения, по крайней мере там, где дело касается необходимых заключений. И это великая задача, чтобы заключения человека имели прочность математических правил. Я замечал, что те, кто вносит парalogизмы в серьезные вопросы, чаще обычного грешат относительно логических форм. Для избежания всяких ошибок нужно только пользоваться с большим постоянством и строгостью известнейшими из логических правил».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> «Ars inveniendi» представляет, по взглядам Лейбница, особую часть логики; см. подробности в книге Couturat: «La Logique de Leibniz». Paris, 1901. Р. 272 и сл.

<sup>2</sup> Подобным же образом в «замечании» к § 54, 55 второй части «Начал» Лейбниц говорит: «...Картезио весьма свойственно, что он принимает недостоверное за самое достоверное и с диктаторской быстротой удовлетворяет легковерного читателя... Найдутся негодующие... что мы призываем таких мыслителей как бы в школу, указывая на силлогизм. Но мы достаточно хорошо знаем, что эти великие философы, как и прочие люди, в самых серьезных вещах впадали в ошибки, пренебрегая этой „детской” логикой... Что иного содержит эта логика, как не самые общие и высшие положения разума, представленные в удобопонятной связи?»

Далее, соглашаясь, что было бы педантизмом требовать строго логической обработки знаний во всем их объеме, Лейбниц указывает тем не менее на необходимость, для всякого исследования, определенных принципов, на которые опиралось бы все дальнейшее; Лейбниц, как и раньше, в замечании к § 1 «Начал», противопоставляет Декарту Эвклида, «имевшего особую логику для обращения, составления и различения оснований (*circa rationum conversions, compositions et divisiones*), которая была проверена раньше, в особой книге „элементов”, а затем уже получила господство в Геометрии. Следовательно, Эвклид удовлетворил и сжатости, и строгости изложения».<sup>1</sup>

Так смотрит Лейбниц на критерий истины в применении его и к отдельным высказываниям, и к системе научных выводов.

Критически отзыается Лейбниц и на декартов перечень идей. По мнению Лейбница, Декарт, обещав перечислить все простые понятия, не сделал этого; кроме того, многие из называемых им идей не просты, а сложны.<sup>2</sup> Однако точнее и подробнее Лейбниц сам не высказываетя. Оспаривает Лейбниц и формальное определение субстанции у Декарта. По мысли Лейбница, нельзя относительно субстанции

---

<sup>1</sup> «*Animadversiones*». Ad articulum. 75.

<sup>2</sup> Там же. 47, 48.

утверждать, что она нуждается для своего существования в содействии только одного Бога. «Мы, — говорит Лейбниц, — нуждаемся не только в других субстанциях, но значительно более и в собственных наших акциденциях».<sup>1</sup> А раз субстанция и акциденция взаимно соотносятся, то нужен иной признак для их различия. Признак можно принять тот, что «хотя субстанция нуждается в какой-либо акциденции, но часто не требует одной, определенной, и довольноствуется перенесением на себя иной акциденции; акциденция же не только нуждается вообще в субстанции, но именно в той своей, в которой всегда пребывает, не изменяя ее».<sup>2</sup> В связи с таким определением Лейбниц указывает на неправильность принятия мышления и протяжения за сами мыслящую и протяженную субстанции. «Этот прием подозрителен и подобен тому, которым предуказывалось считать сомнительное за ложное».<sup>3</sup> Высказывается Лейбниц также и против положения о модальном различии атрибутов и модусов одной и той же субстанции. Эта тонкость кажется ему «бесполезным изменением раз принятого словоупотребления. До сих пор модусы рассматривались как вещи и полагалось, что они реально друг от друга отличаются, как

---

<sup>1</sup> Там же. 50.

<sup>2</sup> Там же. 51.

<sup>3</sup> Там же. 63.

например отличается сферическая фигура воска от квадратной».<sup>1</sup>

Излишне говорить о том, как важно было провозгласить принципом истинности познания ясность и отчетливость идей. В этом историческая заслуга Декарта, выступившего с таким тезисом в противовес традиционной школьной философии, не задававшейся вопросом об оценке понятий. Декарт указал на необходимую для познающего субъекта правдивость в отношении к познаваемому. Но, исходя из соображений интроспективного анализа, Декарт этим и ограничился, дал общее и больше формальное, словесное определение «ясности» и «отчетливости», сославшись как бы тем самым на очевидность этих понятий.

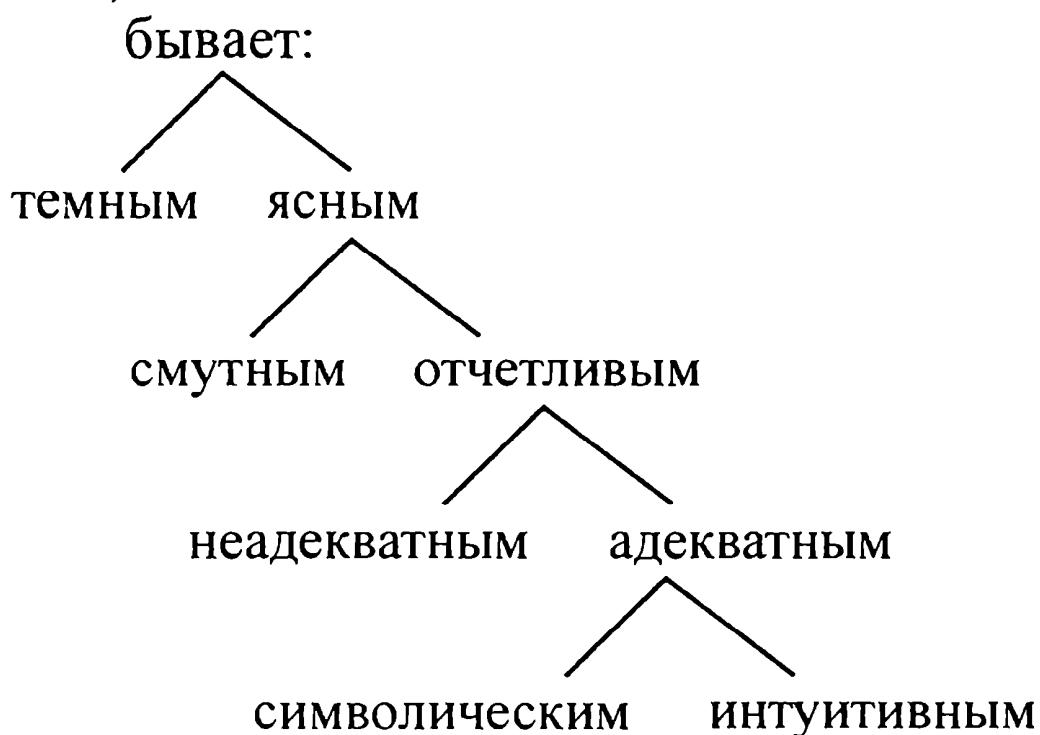
Отсюда возникала опасность понимать этот критерий, как чисто субъективный, не связанный с логической оценкой и разграничением идей. Эти недоговоренность и субъективизм Лейбница вменяет в вину Декарту.<sup>2</sup> По мнению Лейбница познавательная польза этого правила невелика, пока не дано априорно обоснованного различия идей. В статье, на

<sup>1</sup> Там же. 60, 61.

<sup>2</sup> См.: «*Medit. de cognitione etc.*», также *lettre à Foucher* (*Gerhardt*. I. 384), *letter a Bourguet* (*Erdmann*. Op. cit. S. 722). «Непосредственными опытами я называю те положения, в которых мы воспринимаем нечто; сама же ясность не есть предмет непосредственного опыта, а выводится из понятия». *Gerhardt*. IV. S. 329.

которую ссылается сам Лейбниц,<sup>1</sup> таким априорным началом является принцип противоречия: возможна и истинна только та идея, которая не содержит в себе противоречия; а чтобы убедиться в этом, следует разложить данную идею на простые элементы. При таких условиях запас наших идей, рассматриваемый *en gros*, можно разделить на группы. Деление Лейбница легко и удобно представляется в таком виде:

Знание (т. е. совокупность идей, значит, и всякая отдельная идея)



Группировка идет от менее совершенного вида знания к более совершенному. *Темно* то понятие, которого недостаточно, чтобы узнать представляемый

---

<sup>1</sup> «Meditationes de cognitione, veritate et ideis». *Gerhardt.* IV. S. 422—426.

предмет. Ясно то понятие, благодаря которому представляемый предмет может быть узнан. Смутно понятие, если нельзя удовлетворительно произвести перечисления признаков его.<sup>1</sup> Отчетливо понятие, обладающее номинальным определением, т. е. перечислением достаточных признаков.<sup>2</sup> Неадекватны понятия, в состав определения которых входят смутно понимаемые признаки.<sup>3</sup> Адекватно то понятие, анализ которого может быть доведен до конца, как например понятие числа. Символическое понятие — это то сложное адекватное понятие, где мы познаем не всю природу идеи сразу, а лишь пользуемся символическими означениями.<sup>4</sup>

Совершеннейшим видом понятия является *интуитивное*, т. е. простое адекватное понятие, в котором мы одним актом мысли охватываем всю природу вещи, выражаемой в понятии.<sup>5</sup> На отчетливом

<sup>1</sup> Так познаются ощущения; их признаки логически неопределены; суждение о таких вещах основывается на *чувстве*.

<sup>2</sup> Например, понятие пробирера о золоте.

<sup>3</sup> Пример — то же самое понятие золота; в число признаков последнего входят признаки, основанные на ощущении.

<sup>4</sup> Таково понятие тысячеугольника, где мы не мыслим отчетливо тысячи его сторон; таковы вообще арифметические и геометрические понятия; например, наименьшее число не представимо точным образом. «C'est une pensée sourde, comme dans l'Algèbre ou l'on pense aux symboles à la place des choses». Gerhardt. VII, 555.

<sup>5</sup> По мнению В. Каринского, символическое познание у Лейбниза не исключает интуитивного своего характера, так как в про-

интуитивном знании и основывается реальное определение вещи, тогда как исчисление признаков дает лишь номинальное определение. Так широко развил Лейбниц мысль Декарта о ясности и отчетливости идей, но развил в несколько ином направлении, чем Декарт. Последний обращается к психологическому анализу идей, основываясь на элементарной расценке состава нашего восприятия, очевидной для каждого, тогда как Лейбниц ставит логически расчлененную схему идей в порядке их возрастающей истинности, в порядке их упрощения, а также очищения от данных чувства и приближения к чисто интеллектуальному созерцанию.

Крайне характерны те возражения Лейбница Декарту, где Лейбниц не мирится с пренебрежительным отношением Декарта к формальной логике и, пользуясь каждым промахом французского мысли-

---

тивном случае оно не было бы адекватным (см.: «Умозрительное знание в философской системе Лейбница». Пг., 1912. С. 20, примеч.). Это, конечно, так. Но важно отметить, что по степени абсолютных достоинств познания Лейбниц особо выделяет простые, «созерцаемые» идеи. Здесь-то и выражена вся идеалистическая подпочва системы Лейбница, ищущего в понятии реального определения вещи. «Мы не имеем идей даже относительно тех предметов, которые мы познаем отчетливо, если мы не пользуемся интуитивным знанием», — говорит Лейбниц в дальнейших строках той же статьи. Отсюда он выводит и невозможность реального определения такого адекватного понятия, как понятие быстрейшего движения. Отсюда же определяется интуитивный характер познания Божества, в чем Лейбниц солидарен с Декартом.

теля, подчеркивает недостаток логической обработки в его системе. Эти возражения заставляют привести на память самые общие начала логики Лейбница.

В основе всякой системы должны, по Лейбницу, лежать определения и аксиомы. Мы уже видели, как сурово отнесся Лейбниц к постулату радикального сомнения, логически не определенному Декартом. Но Лейбниц идет дальше. Оригинальнейшим его логическим требованием является требование «демонстрации аксиом».<sup>1</sup> Все предложения, вытекающие из отчетливого определения, или аксиомы, по глубокому убеждению Лейбница, могут быть сведены к основному логическому принципу «тождественности».<sup>2</sup> Этот смысл и имеет упрек Лейбница Декарту в том, что последний не свел принятых им аксиом на более простые. Сам Лейбниц дал несколько образцов такого сведения общепризнанных аксиом на принцип тождества.<sup>3</sup> Такова та часть логики Лейбница, которая имеет в виду

<sup>1</sup> Ср.: «*Nouveaux Essais*». Erdmann. Op. cit. S. 360.

<sup>2</sup> «*Omnes veritates necessariae sunt virtualiter identicae*». Gerhardt. III. S. 259.

<sup>3</sup> В письме к I. Bernouilli Лейбниц разбирает подобным образом аксиому: «Целое больше своих частей». См.: Erdmann. Op. cit. S. 81. В письме к Бёрнету (1699 г.) Лейбниц сводит к предложением тождества аксиому Эвклида: «Если к равным количествам прибавить равные, то полученные суммы будут равны». См.: Couturat. Op. cit. P. 204 и сл.

«искусство суждения», т. е. раскрытие необходимых истин.

Другую часть логики составляет «искусство нахождения новых истин» (*ars inveniendi*), опирающееся на «*ars combinatoria*». Лейбниц был глубоко убежден в возможности дать такую систему всех простых идей, исходя из которой можно было бы путем комбинаций извлекать новые расширяющие знание истины. В наших «Замечаниях» Лейбниц, отмечая неполноту и случайность декартова перечня простейших идей, говорит: «Разыскания по этому вопросу имеют больше важности, чем полагают».<sup>1</sup>

Эти слова таят намек на мысль об «алфавите человеческих идей», которая, будучи унаследована Лейбницием от Раймунда Люллия, Кирхера, Коменского, составляла предмет усиленных исканий Лейбница за весь почти продолжительный период его философской деятельности.<sup>2</sup>

Мы остановились на характеристике логических воззрений Лейбница ввиду усиленного подчеркивания Лейбницием логической стороны затронутых Декартом вопросов, что так заметно во всем составе «Замечаний». С другой стороны, нельзя не указать, что логика Лейбница представляет собой как бы зеркало его метафизики, поскольку последняя поконится на рациональ-

---

<sup>1</sup> «*Animadversiones*». Ad articulum. 50.

<sup>2</sup> См. особенно: *Erdmann*. Op. cit. S. 82, 85, 92 и сл.

ных основах.<sup>1</sup> В самом деле, идея открытия знаний путем простой механической операции над понятиями является детищем того крайнего идеализма, который утверждал неизменность понятий и тождественность мышления и бытия. Лейбниц не был свободен от такого идеализма. Мысль о сведении всех необходимых предложений к закону противоречия имеет гносеологическую основу — именно убеждение в аналитическом характере необходимых истин; закон противоречия метафизически предполагает убеждение в изначальной данности всего комплекса идей (*series idearum*), находимых в сознании и отражающих собой миропорядок (*series rerum*).

Мы можем только заметить, что если логические операции с упрощением понятий и предельным анализом постулатов всегда полезны в области аналитической математики,<sup>2</sup> то едва ли они имеют решаю-

<sup>1</sup> Характерны слова Couturat: «*La logique etait non seulement le coeur et l'âme de son systeme, mais le centre de son activité intellectuelle et la source de toutes ses inventions*». Op. cit. P. XII.

<sup>2</sup> Блестяще подмечает В. Каринский (Op. cit. С. 74—75) связь указания Лейбница на важность доказательства возможности геометрических понятий (ср. выше 64 и сл. стр.) с реформаторскими трудами Лобачевского, Римана и др. «Ведь сомнение в безусловности аксиом в новое время оказалось в действительности связанным с вопросом об абсолютности тех свойств, которые бессознательно предполагались в евклидовом пространстве, т. е. с возможностью различать от пространства, имеющего нулевую величину кривизны, те пространства, которые имели бы или положительную или отрицательную величину кривизны».

щее значение в построениях философии, где интуиция предшествует дедуктивной обработке понятий.<sup>1</sup> Исходный пункт интуиции у Декарта имеет все преимущества перед рационалистическими схемами понятий у Лейбница.

В возражениях Лейбница по поводу понятия субстанции обращают на себя внимание два пункта.

Во-первых, Лейбниц не соглашается с определением «созданной субстанции» через понятие ее независимости от чего-либо иного, кроме Бога. Лейбниц настаивает на зависимости субстанции от ее собственных атрибутов в том смысле, что понятие субстанции необходимо предполагает понятие атрибута — это корреляты. Определение субстанции через понятие ее независимости от атрибутов являлось следствием традиционного толкования Декартом отношений субстанции и акциденций как логического отношения субъекта к предикату:<sup>2</sup> субъект может существовать без предиката, предикат немыслим без субъекта. Указание Лейбница на непоследователь-

<sup>1</sup> Об этом, между прочим, говорит *B. Russel*: «Une idée qui peut être définie, ou une proposition qui peut être prouvée, ne sont que d'un intérêt philosophique accessoire. L'importance devrait être attribuée à l'indefinissable et à l'indemontrable, et ici il n'y a de méttre de valuable que l'intuition». «La philosophie de Leibnitz exposé critique» / Trad. de l'anglais. Paris, 1908. Р. 192.

<sup>2</sup> Здесь таким образом Декарт как бы изменяет своей удачной характеристике живого «Я» с его функциями, какую он сделал в «Мeditациях» (см. выше, с. 29).

ность перенесения этих логических отношений в область отношений реальных, где субстанция дается не иначе, как в проявлении ею той или иной функции, т. е. при наличии атрибута, — такое указание само по себе в высшей степени здраво и ценно. Но, нам кажется, была и другая причина, побуждавшая Лейбница воздерживаться от определения субстанции через понятие независимости. В определении Декарта скрывалась неприемлемая для Лейбница тенденция спинозизма. Любопытно в этом отношении сопоставить с нашим памятником рассуждение Лейбница в его «*Examen de principes du Malebranche*»; здесь Арист, выразитель картезианских идей, дает такое определение субстанции: «это — то, что можно понять отдельно, как существующее независимо от другой вещи».<sup>1</sup>

Филарет (выразитель взглядов Лейбница) возражает на это: «В сущности только одного Бога можно представлять независимым от всякой другой вещи. Так неужели мы признаем, вместе с одним пресловутым новатором, что Бог — единственная субстанция, а все творения — только ее модификации».<sup>2</sup> Намек на Спинозу очевиден. Если же, по мнению Лейбница, сузить определение субстанции и говорить

<sup>1</sup> Очевидно, что здесь допущена утрировка воззрений Декарта; Арист как бы забывает оговорку Декарта относительно идеи Бога, как субстанции.

<sup>2</sup> Erdmann. Op. cit. S. 691.

только о независимости в сфере мысли, то найдутся вещи, которые, не будучи субстанциями, могут быть мыслимы в полной независимости от других понятий и даже субъектов, в которых они полагаются; таковы, например, понятия жизни, антиптии и т. д.<sup>1</sup>

Собственное определение Лейбницем понятия субстанции<sup>2</sup> помимо логической отчетливости таит в себе богатую формулировку для понимания нашего «Я», как субстанции: наше «Я» — это единство в многообразии функций, не изменяющих, однако, природы этого единства.<sup>3</sup>

Второе возражение Лейбница по поводу понятия субстанции сводится к критике декартона допущения принимать мышление и протяжение за самые субстанции «тела» и «духа» (§ 63 «Начал»). С точки зрения Лейбница, здесь кроется грубая, подготовляющая парадоксы и путаницу в знании, ошибка от смешения деятельности с субстратом, носителем этой деятельности. Выше мы видели, как старательно подчеркнул Лейбниц различие мыслящего «Я» и самой мысли, как объекта сознания, в первом факте душевного опыта. Затем мы знаем, что Лейбниц для характеристики субстанции-монады принял два

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Субстанция не требует одной определенной акциденции, акциденция же связана с одной своей субстанцией, в которой пребывает, не изменяя ей. «Animadversiones». Ad articulum. 51.

<sup>3</sup> Ср. намеки «Монадологии», § 13, 14, 16.

совершенно несводимых друг к другу начала: пассивное — «перцепцию» и активное — «стремление». Все это служило для Лейбница препятствием к тому, чтобы согласиться с Декартом на свободную замену понятия «духа» понятием «мышления».<sup>1</sup>

А как далеко стоял Лейбниц от Декарта, чтобы, помимо несогласия формального, логического, признать за «протяжением» единственный общий и необходимый атрибут «тела» — это покажет следующая глава.

---

<sup>1</sup> Кроме того, если считаться с учением Лейбница в его позднейшем развитии, то Лейбниц, конечно, не мог принять «мышления» (в смысле сознательной душевной деятельности) даже при широком толковании этого понятия, в § 9 первой части «Начал», неизменным спутником «души-монады»; в качестве общего атрибута последней он принимает «перцепцию», куда включаются и смутные подсознательные процессы жизни монады. Ср.: «Монадология». § 19 и 20.

# УЧЕНИЕ О МАТЕРИАЛЬНОЙ СУБСТАНЦИИ

Вторую часть «Начал» Декарта, т. е. учение о материи и о законах движения, Лейбниц критикует с большой обстоятельностью и с меньшей скромностью на слова. Он входит во многие детали вопросов физики и механики. Мы отклоняем от себя задачу разбора всех подробностей этой критики и предпримем передачу и обсуждение только того, что имеет принципиальное философское значение.

Понимание материи, как совершенно обособленной от «духа» сущности, иными словами, дуализм учения Декарта ясно выступает уже с первых строк «Начал». Но Декарт методично воздерживается от выяснения природы материи вплоть до того момента, когда, по плану книги, оказывается нужным разъяснить идею субстанции. Здесь Декарт определенно заявляет, что «мы можем образовать два ясных и отчетливых понятия или две идеи, одну — сотворенной мыслящей субстанции, другую — телес-

ной субстанции, если тщательно различим все атрибуты мышления от атрибутов протяжения».<sup>1</sup> Протяжение понимается Декартом как исключительное свойство телесной субстанции, составляющее ее природу.<sup>2</sup> А неотъемлемыми атрибутами протяженной субстанции Декарт называет величину, фигуру и движение.<sup>3</sup> Высказавшись так определенно и устранив, как не принадлежащие природе тела, качества цвета, света, звука, тепла и т. д.,<sup>4</sup> Декарт как бы спохватывается и замечает: «Все это не может быть передано здесь обстоятельно, ибо природа человеческого тела еще не выяснена и вообще не доказано существование тел».<sup>5</sup> Этим доказательством и открывается вторая часть «Начал», специально трактующая «de rerum principiis materialium». Что заставляет нас верить в объективное существование материального мира? спрашивает Декарт и подходит к ответу таким путем. Источником наших знаний о материальных вещах является ощущение. Ощущение возникает с силой необходимости, — оно независимо от нашей воли. Следовательно, наши чувства возбуждаются чем-то отличным от нас. Не богом ли? (Ведь в порядке метода наше и Его суще-

<sup>1</sup> «Начала». I. § 54.

<sup>2</sup> Там же. § 53.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. § 67—69.

<sup>5</sup> Там же. § 74.

ствование пока только и установлены). Однако, по мнению Декарта, мы «отчетливо воспринимаем» протяженную материю во всех ее модификациях. «Если Бог, — продолжает Декарт, — непосредственно через самого себя вызывает в нашем уме идею протяженной материи или лишь делает так, что идея эта вызывается какой-либо вещью, не обладающей ни протяжением, ни фигурой, ни движением, то невозможно подобрать ни единого довода, почему не считать нам Бога обманщиком».<sup>1</sup> Но последнее противоречит природе Бога, и раз мы, как оно и есть, принимаем материю за нечто, совершенно отличное от Бога и от нашей «души», то отсюда естественно заключить, что «*существует* некоторая вещь, протяженная в длину, ширину и глубину и имеющая все свойства, какие мы ясно воспринимаем, как присущие протяженной вещи».<sup>2</sup> Так с необходимостью утверждается существование внешнего мира.

Воспринимаем мы материальные вещи, как наделенные массой различных качеств. Но не все эти качества необходимо связаны с природой материи. Цвет, теплота и подобное уже раньше объяснены Декартом, как свойства самого нашего восприятия. Отвлечению от тела без ущерба для природы по-

---

<sup>1</sup> «Начала». II. § 1.

<sup>2</sup> Там же.

следнего могут быть подвергнуты и свойства твердости,<sup>1</sup> веса и т. п. Неотделимым от материи свойством остается протяжение. Но Декарт предвидит возражения, во-первых, со стороны тех, кто признает изменение протяжения тел в зависимости от их сгущения и разрежения, а во-вторых, со стороны лиц, принимающих за реальность пустое пространство. С первыми из мнимых возражений Декарт разделяется кратко. Разрежение тела не увеличивает его протяжения, так как протяжение (= материя) заключается в определенном количестве частиц материи, и разрежение само по себе не увеличивает количества этих частиц,<sup>2</sup> а лишь расширяет поры тела, куда вступают иные тела (пример — набухшая водой губка). То же рассуждение, *vice versa*, приложимо и к факту сгущения тела.<sup>3</sup> Против соображений защитников пустого пространства Декарт выставляет положение о необходимости ясно различать *относительную и абсолютную пустоту*. Понятие относительной пустоты, т. е. отсутствия в данном участке пространства ожидаемых нами либо вообще доступ-

<sup>1</sup> Там же. II. § 4. Ср. также II, § 11: «Отбросим твердость, так как если камень разжижается или дробится на мельчайшие пылинки, то он лишается твердости, не переставая от этого, однако, быть телом».

<sup>2</sup> «Plane repugnant aliquid nova quantitate, vel nova extensione angeri, quin simul etiam nova substantia extensa, hoc est, novum corpus ei accedat». II. § 7.

<sup>3</sup> Там же. II. § 6.

ных восприятию частиц тела (пустой стакан, корабль без груза) порождено несовершенным опытом наших чувств.<sup>1</sup> Оно естественно. Но философское понятие абсолютной пустоты нелепо. Абсолютная пустота — ничто, пространство же — нечто.<sup>2</sup> Сосуд не может быть абсолютно пустым; в противном случае он сам не был бы возможен: его стенки смыкались бы.<sup>3</sup> Всему ходу этого доказательства Декарт предпосыпает разъяснение понятий пространства и протяжения.

«Пространство или внутреннее место (*locus internus*) отличается от телесной субстанции, заключенной в пространстве, не реально, а лишь по способу, каким обычно постигается нами... В теле протяжение мы полагаем единичным (*singulare*) и считаем, что оно изменяется всякий раз, как изменяется тело, протяжению же пространства мы приписываем родовое единство и думаем, что при изменениях тела, заполняющего пространство, протяжение пространства не меняется, а пребывает одним и тем же, как скоро оно остается той же величины, фигуры и сохраняет одно и то же положение по отношению ко внешним телам, которыми мы определяем это пространство».<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Там же. II. § 17.

<sup>2</sup> Там же. II. § 18.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. II. § 10.

В связи с такой характеристикой материи Декарт развивает дальнейшие положения:

1) Материя всех тел (*in toto universo*) качественно одна и та же; количество ее во вселенной неограниченно.<sup>1</sup>

2) Всякая частица материи делима до бесконечности. Это положение направлено против атомистов, предполагающих неделимость мельчайших единиц материи.<sup>2</sup>

3) Изменение материи или различие ее форм зависит от движения ее частей.<sup>3</sup> А под движением Декарт разумеет «перемещение одной части материи или одного тела из соседства тех тел, которые его непосредственно касались и рассматривались как бы покоящимися, в соседство других тел».<sup>4</sup> Термином «перемещение», а не «сила», Декарт хочет оттенить, что «движение проявляется в движущемся, а не в движущем», чего обычно тщательно не различают. Движение и покой суть только два различных модуса (состояния) тела. Покой, вопреки поверхно-

---

<sup>1</sup> Там же. II. § 23, 21.

<sup>2</sup> Там же. § 20. «Мы не можем мыслить сколь угодно малой частицы материи, не предполагая ее дальнейшей делимости. Неделимость может быть только условной, в том смысле, что Богом установлена неделимость частиц материи для Его творений. Но делимость эта в Его власти». Там же.

<sup>3</sup> Там же. II. § 23.

<sup>4</sup> Там же. II. § 25.

стным обычным взглядам, требует столько же деятельности, т. е. силы, сколько и движение. «Усилие необходимо нам не только для того, чтобы подвинуть внешние тела, но часто и для того, чтобы остановить их движение, когда тела не останавливаются силой тяжести или по иной причине».<sup>1</sup> Рассматривая движение системы тел, Декарт приходит к тому выводу, что — по причине невозможности образования пустого места — все тела вовлекаются в движение и что их перемещение совершается по кругу (*circulariter moveri*).<sup>2</sup>

4) Покой является модусом тела, противоположным движению. В нем кроется причина сцепления тел, а признак сцепления позволяет различать твердые тела и жидкости.<sup>3</sup>

В итоге, по Декарту, все свойства элементов материи сводятся к тому, что они до бесконечности делимы, обладают определенной фигурой и подвижностью. Отсюда естественно, что и все обсуждение материальных явлений сводится к чисто геометрическому исследованию.<sup>4</sup> Так как все феномены природы могут объясняться этим путем, то «не должно

---

<sup>1</sup> Там же. II. § 26. «Не большим действием мы пользуемся, чтобы сдвинуть корабль, покоящийся в стоячей воде, чем чтобы внезапно остановить его, когда он движется». Там же.

<sup>2</sup> Там же. II. § 29—33.

<sup>3</sup> Там же. II. § 27, 37, 54.

<sup>4</sup> Там же. II. § 64.

допускать никаких иных оснований физики, да и не должны они требоваться».<sup>1</sup>

Лейбниц не оставляет без возражений диалектического приема, которым пользуется Декарт, чтобы доказать существование внешнего мира. Небудетельно, по Лейбничу, декартово доказательство: («...praestabat igitur non tentare»). В самом деле, предполагается, что причина наших ощущений лежит вне нас: значит, она или в Боге, или в чем ином, или в самих вещах. Причина — не в Боге; но что она не в чем-либо ином, отличном от материальных вещей, — это Декарт забыл доказать и предлагает прямо принять объективное, т. е. само по себе данное существование материального мира. На такую неполноту мотивировки легко возразить, что «ощущение может возникать от чего-либо отличного от Бога, который мог допустить это, как он допускает, по твердым основаниям, иное зло».<sup>2</sup> К тому же это допущение обмана не связано с ущербом для нас; для нас было бы скорее невыгодно видеть вещи иначе, чем обычно. Затем не предусматривает Декарт и того, что причина нашего чувствования может находиться вне нас (Бог или нечто иное), а суждение о причине чувствования (как о воздействии внешней материальной действительности) принад-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> «Animadversiones». II. Ad articulum. 1.

лежат нам: на нас, стало быть, и падает вина само обмана.<sup>1</sup> Наконец, Лейбниц припоминает еще одну теорию, выраженную христианской теологией и не чуждую платоникам;<sup>2</sup> мы могли прежними грехами заслужить осуждения на эту полную обмана жизнь.

Если по вопросу о существовании материи Лейбниц удержался в рамках как бы полукритики, то по вопросу о природе материи он протестует гораздо решительнее и резче, подвергая разрушению всю почти систему выводов Декарта. По Декарту, вся природа телесной субстанции выражается в ее протяженности. «Это, — говорит Лейбниц, — ... провозглашено многими с величайшим доверием, но никогда еще не было проверено».<sup>3</sup> Из одного протяжения не могут быть объяснены ни движение, т. е. действие, ни сопротивление, т. е. страдательное состояние тел. Понятие протяжения не первично, а разложимо далее: «Для протяжения требуется нечто, что протягивается или длится, как в молоке белизна, а в теле то самое, что составляет его сущность; повторение этого

<sup>1</sup> Так, очевидно, обстоит дело с наивной верой в объективность цвета и подобных качеств. Там же.

<sup>2</sup> «К этому мнению, кажется, приближались платоники: им жизнь казалась подобной сну в гроте Морфея, пока сюда не вернется душа, отуманенная питьем из Леты, как пел поэт, приказывая осторегаться:

«Net e cum porta cancri egrediere calentis,  
Lethacae nimium proluat humor aquae». Там же.

<sup>3</sup> «Animadversiones». I. Ad articulum. 52.

„нечто” (каково бы оно ни было) есть протяжение».<sup>1</sup> Элиминацию несущественных для тела качеств, произведенную Декартом в § 4 II части «Начал», Лейбниц не считает удовлетворительной.<sup>2</sup> Декарт не различил твердости и непроницаемости (*ἀντιοπία*): первая присуща только некоторым телам, вторая всем.<sup>3</sup> Очевиден тот факт, что ни одно тело не уступает своего места подобному себе телу, если не может само переместиться в каком-либо направлении.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Там же; «И я вполне соглашаюсь с Гюйгенсом, — прибавляет Лейбниц, — …что понятие пустоты и понятие одного протяжения тождественны».

<sup>2</sup> Там же. II. *Ad articulum. 4.* Замечание Декарта относительно субъективности тех качеств материи, которые Локк позднее назвал «вторичными», Лейбниц еще раньше сопроводил одобрением: «Полезное дело совершил Картезий в искоренении того предрассудка, что теплота, цвета и другие феномены рассматриваются нами, как некие вещи вне нас». *«Animadversiones».* *Ad articulum. 65—68.*

<sup>3</sup> Декартову термину *duritia* (твердость) Лейбниц предпочитает *firmitas* (крепость). *IL, ad articulum. 4.*

<sup>4</sup> Поясняется это примером: «Представим себе, что на куб одновременно и с равной быстротой надвигаются шесть иных кубов, равных данному, точно подобных ему, так что каждый из них своим боком вполне совмещается со стороной взятого нами куба; при этом предположении было бы невозможно данному кубу или отдельной части его изменить место, безразлично, предполагать куб жидким или твердым. Если же уподобить тот куб проницаемому протяжению или голому пространству, то ничто не препятствует тем набегающим кубам, если наш куб жидкок, вторгнуться своими средними частицами на место, занятое данным кубом». Там же.

В этом-то и состоит сущность непроницаемости. Она не может быть отвлечена от тела. И ясно, что из чистого протяжения «антитипию» понять невозможно, а «становится она понятной с принятием субъекта протяжения, который не только образует, но и наполняет место».<sup>1</sup> Подобным же образом невыводимо из протяжения и движение, предполагающее деятеля, субъект протяжения. Подробнее об этом придется говорить ниже.

Насколько удачным считает Лейбниц объяснение, данное Декартом разрежению и сгущению тел,<sup>2</sup> настолько же неубедительной он признает попытку Декарта опровергнуть взгляды «защитников пустоты»; логически вся эта попытка построена, ведь на неубедительном принятии тожества пространства или внутреннего места с субстанцией тела.<sup>3</sup>

Лейбниц — противник атомистической теории. Декарт также высказываеться против принятия «неделимых частиц материи». Но Лейбница не удовлетворяет присм аргументации, к которому прибегает Декарт, когда указывает на мыслимое давление

---

<sup>1</sup> «*Animadversiones*». I. Ad articulum. 52.

<sup>2</sup> «Отлично показал Картизий, что разрежение и уплотнение, какими мы их чувственно воспринимаем, могут иметь место без допущения промежуточного пустого пространства и без изменения размеров одной и той же частицы материи». Там же. II. Ad articulum. 5—7.

<sup>3</sup> Там же. Ad articulum. 8—19.

мельчайших частиц и на несомненность их деления Божеством. С этим положением Декарта, думает Лейбниц, согласятся и сами защитники атомов.<sup>1</sup> Сущности атомизма Декарт не затронул. А между тем вопрос, с которым следовало бы обратиться к атомистам, таков: могут ли вообще существовать тела, имеющие непреодолимую для сил природы крепость? Этого вопроса Декарт вовсе не коснулся на всем протяжении своего труда.<sup>2</sup> Сам Лейбниц попутно касается критики атомизма в «замечании» к арт. 54 (II части), обсуждая проблему сцепления тел.<sup>3</sup>

Декартово определение движения, «как перемены места» или — что то же — как изменения среды,

---

<sup>1</sup> Там же. Ad articulum. 20.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Среди многих причин сцепления тел или их крепости защитниками атомизма выставляется та, что самое совершенное единство является причиной крепости тел, это единство — атом. Но опыт показывает, что величайшую крепость обнаруживают тела, составленные из многих атомов. Следовательно, причиной этой крепости является само сцепление при взаимном касании атомов частями своих оснований. «Раз в атомах дана причина срастания, но не дано причины распада тел, то отсюда должно вытекать, что атомы станут возрастать наподобие шаров, перекатываемых по снегу, и в конце концов в природе все срастется в более чем стальную крепость». Уклониться от этой перспективы, добавляет Лейбниц, атомисты могут только одним гипотетическим принятием кривых и сферических поверхностей атомов, так как эти поверхности дают меньше оснований для срастания частиц. Там же. Ad articulum. 54.

кажется Лейбницу совершенно неудовлетворительным. При таком определении нет возможности установить, какое же из тел движется. Допустим полный произвол в выборе какого-либо тела, как движущегося; и после такого выбора для остальной системы тел остается только математически определить величину движения или покоя, чтобы получить данные феномены; стало быть, оставляется полнейший простор для произвольного принятия различных астрономических гипотез.<sup>1</sup>

Из такого относительного определения движения «вытекает одно, что вовсе не существует реального движения.<sup>2</sup> По Лейбничу же, говоря, что «нечто» движется, мы высказываем относительно этого «нечто» не только, что оно изменяется в отношении к другим телам, но и что в нем существует причина изменения, сила, деятельность.<sup>3</sup>

Не соглашается Лейбниц и с тем утверждением, что для покоя требуется такая же деятельность, как и для движения. Правда, требуется сила, чтобы покоящееся тело сохраняло свою неподвижность против сталкивающихся с ним тел, но эта сила заложена не в покоящемся теле, а в среде окружающих тел, движущихся и влияющих на покоящееся тело.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Там же. Ad articulum. 25.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. Ad articulum. 26.

Далее, противоположением движения и покоя, как двух модусов тела, Декарт воспользовался, чтобы объяснить причину твердости и жидкости тел: причина сцепления частиц материи, по его мнению, коренится в покое. Лейбниц не соглашается принять это мнение, хотя оно и разумнее мнения атомистов (см. примеч. 3 на с. 106), которые полагали причину сцепления в самих телах: конечно, не тело, а известное состояние его (покой или движение) является причиной сомкнутости частиц.<sup>1</sup> Но какое из состояний? Покой, отвечал Декарт, ибо покой наиболее противоположен движению, т. е. разъединению частиц. Лейбниц указывает на поверхность такого заключения. Во-первых, покой не есть полная противоположность движению: движение в противоположном направлении больше противостоит данному движению тела, чем покой последнего. Во-вторых, Декарт без твердых оснований пользуется такой силлогизацией: покой тела есть модус, наиболее противоположный движению; то, что наиболее противоположно движению, есть причина крепости; следовательно, покой есть причина крепости.

А этот силлогизм основан на таком просиллогизме: крепость наиболее противоположна движению; что наиболее противоположно движению, того и причина наиболее противоположна движению; *ergo*,

---

<sup>1</sup> Там же. Ad articulum. 54, 55.

причина крепости наиболее противоположна движению. Но первая посылка просиллогизма (крепость наиболее противоположна движению) опровергается фактами.<sup>1</sup> Вторая же посылка просиллогизма, в форме аксиомы, указывает: раз нечто наиболее противоположно вещи, то и причина того наиболее противоположна вещи. Верно ли это? Нет, отвечает Лейбниц. Самый простой пример опровергает такую посылку: «Что более противостоит смерти, чем жизнь? кто же, однако, станет отрицать, что смерть всего чаще наносится животному живым существом?»<sup>2</sup> И далее, Лейбниц целым рядом примеров устанавливает непригодность объяснения сцепления из покоя тел, из свойств атомов, из указания на особую силу трения (сжимания) — и указывает на единственно верное объяснение сцепления путем особого вида движений частиц материи. Материя сама по себе гомогенна и всюду равно делима. Но опыты показывают, что жидкые тела именно в движении приобретают особую крепость и упругость: сильная «струя воды более препятствует проникать в ее радиус посторонним телам, чем то делала бы покоящаяся вода».<sup>3</sup>

Аналогию этому находит Лейбниц и в опытах с магнитом; и вообще, такой род движения, связую-

---

<sup>1</sup> Ср. ниже пример быстро движущейся струи жидкости.

<sup>2</sup> «Quid magis morti adversatur quam vita; quis tamen negat mortem animali persaepe a vivente inferri». Там же.

<sup>3</sup> Там же.

щего частицы тел, он считает возможным назвать как бы магнетизмом или внутренним движением (*motus intestines*).<sup>1</sup>

Параллельно с критикой натурфилософского учения Декарта выясняются до известной степени и собственные взгляды Лейбница. Но должно сказать, что, помимо уже прошедших перед нами замечаний, Лейбниц слишком сдержан в этом отношении. Так, по существенному вопросу о понятии материи, помимо критических соображений, только одна фраза, да и то в условно обещающей форме, обронена Лейбницием: «Когда-нибудь, — говорит он, — нами будет выяснено, что сама материальная масса — не субстанция, но агрегат, возникший из субстанции; пространство же — не что иное, как общий порядок всего сосуществующего, а время — порядок всего несуществующего».<sup>2</sup> Это высказывание весьма ценно, но оно остается на всем протяжении «*Animadversiones*» без должного пояснения и развития, так что читателю и исследователю остается выводить заключения на этот счет косвенным порядком, из сопоставления данной фразы со взглядами Лейбница на прочие вопросы натурфилософии и с его теорией «монад». Только последнее замечание второй части «*Animadversiones*» ближе подводит нас к

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> «*Animadversiones*». II. Ad articulum. 8—19.

объединяющей концепции Лейбница, противополагаемой им механистическому естествознанию Декарта. Декарт, по словам Лейбница, для объяснения феноменов природы ограничивается принципами, извлеченными из математики. «Я совершенно согласен, что все частные феномены можно объяснять механически... но думаю, что еще и еще раз должно поразмыслить над тем, что сами механические принципы и общие законы природы порождаются из высших принципов... В вещах находится *нечто метафизическое*, что не зависит от понятий, составляемых воображением, и что должно указывать на *субстанцию, лишенную протяжения*. Ведь *сверх протяжения* и его видоизменений находится в материи сама *сила или способность действовать*, составляющая переход от математики к природе, от материального к нематериальному».<sup>1</sup> Законы этой силы должны быть объясняемы не математической необходимостью, а принципами высшего разума. И только по установлении этих принципов частности механизма природы можно объяснить математическими приемами, не прибегая ни к пережиткам схоластики (*appetitus archaici, ideae operatrices, formae*

---

<sup>1</sup> «...Praeter extensionem ejusque variabilitates inest materiae vis ipsa seu agenda potential, quae transitum facit a mathematica [у Guhrauer'a ошибочно читалось „a metaphysica”. Op. cit. S. 80. — H. C.] ad naturam, a materialibus ad immaterialia». «Animadversiones». II. Ad articulum. 64.

substantiarum), ни к ссылке на беспрерывное вмешательство в ходе явлений *Deum ex machina*. «Всякий, по здравом размышлении, будет держаться срединного пути, удовлетворяя теологов не меньше, чем физиков».<sup>1</sup> В заключение Лейбниц развивает свой взгляд на природу и на гармонию вселенной. «Природа имеет как бы государство в государстве, двойное, так сказать, царство, разума и необходимости или форм и материальных частиц, так как все полно душ, а значит, и органических тел. Эти царства управляются каждое по своему праву, и одинаково неосновательно искать перцепций и стремлений в видоизменениях протяжения, а оснований питания и прочих органических функций в формах и душах».<sup>2</sup> Явления тела и проявления духа даны в субстанции, как два различных ряда, в совершенстве согласующихся между собой: в этом Лейбниц усматривает акт божественного предустановления. Озирая же всю природу в целом, мы можем избрать две точки зрения: если наблюдать материю и порядок «случайных вещей» (*efficientium*), то мы заметим

<sup>1</sup> Там же. Защиту традиционной натурфилософии Лейбниц дает в такой примирительной фразе: «Всякий... поймет, что школа [т. е. схоластическая натурфилософия], трактуя о неделимых единствах, грешила только в том, что она прилагала их к делу тогда, когда спрашивалась скорее об изменениях, приспособлениях (*instrumentis*) и о способе действия субстанции, т. е. о механизме». Там же.

<sup>2</sup> Там же.

господство математических законов механизма; если же мир рассматривать как «золотую цепь целей и круг форм», то мы придем к признанию в природе Высшего Разума. С этой точки зрения вселенная должна рассматриваться как абсолютной мудростью созданное государство под владычеством могущественнейшего и мудрейшего Монарха.<sup>1</sup>

Теперь наша задача — привести изложенные воззрения Лейбница в связь с его высказываниями в некоторых других произведениях. Начнем с понимания Лейбницем материи.

В одной из своих статей, направленных против Декарта, Лейбниц дал очень удачное, основанное на исторических сопоставлениях, определение своей позиции по вопросу о материи. Лейбниц говорит, что он, примыкая к Аристотелю и Декарту, вопреки мнениям Демокрита и Гассенди, не принимает никакой пустоты; вопреки Аристотелю, он, в согласии с Демокритом и Декартом, рассматривает разрежение и сгущение тел, как нечто кажущееся; но, следуя за Демокритом и Аристотелем, он предполагает в тела некоторое пассивное свойство, кроме протяжения, — именно, непроницаемость; а с Платоном и Аристотелем, вопреки Декарту, при-

---

<sup>1</sup> Там же. «Ita in singularibus naturae phaenomenis utrinsque considerationis conjunctione vitae partier utilitatibus et perfectioni mentis, nec minus sapientiae quam pietati consulemus», — моралистически заключает Лейбниц «Animadversiones».

нимает в материи наличность *vim activam* или *ἐντελέχειαν*.<sup>1</sup>

В такой исторической перспективе обосновывает Лейбниц свою точку зрения. Из предшествующего видно, что в «*Animadversiones*» комбинация взглядов Лейбница совпадает с только что описанной схемой. Помимо того, заметно, что в возражениях Лейбница на декартову теорию материи на первый план выступают в нашем труде соображения наблюдателя-физика, остающегося в пределах изучения явлений. Эта сторона критики и в хронологическом порядке писаний Лейбница занимает более ранний период.<sup>2</sup> Позднее, в связи с окончательным установлением теории «монад», пропасть между воззрениями Декарта и Лейбница углубилась; соответственно углубилась и критика моральной субстанции Декарта. Самым основным пороком в теории материи Декарта Лейбниц считает ее чисто геометрическую

<sup>1</sup> Gerhardt. IV. 293 (отрывок относится к 1702 г.).

<sup>2</sup> С 1669 г., когда Лейбниц был увлечен идеей согласования Аристотеля с новой философией, до 1671 г., когда в письме к Ольденбургу Лейбниц делает систематическое сопоставление своих разногласий с Декартом по вопросу о движении тел, — Лейбницием сформирован был главный запас опытных критических идей по отношению к физике Декарта (см.: Ив. Ив. Ягодинский. Философия Лейбница. I. С. 303 и сл.). С 1672 г. пребывание в Париже, знакомство с Гюйгенсом и усиленные специальные занятия физикой углубляют эти критические идеи. Подробности см.: G. Wernick. Der Begriff d. Materie bei Leibnitz. Jena, 1893. S. 18—22.

основу: принятие протяжения за главный атрибут, а следовательно (см. § 63 первой части «Начал») и за природу тела. Но из протяжения нельзя вывести ни  $\alpha\gamma\tau\iota\omega\pi\alpha$ , ни движения тел, а эти два феномена, два проявления материи составляют condition sine qua non для объяснения всего порядка нынешнего мира. Непроницаемость в отношении к чисто геометрическому понятию протяжения — абсурд; движение без деятеля, без внутреннего импульса к изменению телом своего положения — это тоже противоречивое понятие.<sup>1</sup>

По этим основаниям натурфилософского анализа Лейбниц и отказывается признать протяжение всеопределяющим принципом (сущностью) тела. Чтобы понять, в каком направлении шли дальнейшие соображения Лейбница о природе материи, нужно указать на два основных положения системы Лейбница. Первое: истинная субстанция или монада проста, т. е. не имеет частей;<sup>2</sup> второе: активность является необходимым признаком субстанции.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> «*Nec ipsam substantiam corpoream ad agendo cessare unquam*». *Erdmann*. Op. cit. S. 122.

<sup>2</sup> «Монадология». § 1; также см. письмо к Арно (1690 г.). *Erdmann*. Op. cit. S. 107, также 714.

<sup>3</sup> «*La nature de substance consiste à mon avis dans la tendence réglée*». *Erdmann*. Op. cit. S. 191; «Нет ни тела без движения, ни субстанции без активной силы (sans effort)». *Gerhardt*. IV. S. 495; «*quod non agit, non existere*». *Erdmann*. Op. cit. S. 111.

Первому требованию принятие протяженной субстанции ни в коем случае не могло удовлетворить. Материя бесконечного делима; атомы, как устойчивые протяженные единицы материи, отрицаются Лейбницем. Благодаря такому пониманию непрерывной делимости протяженной материи само понятие протяжения, как релятивное по отношению к субъекту протяжения, сближается с понятием пространства; пространство есть нечто, находящееся вне вещей и служащее их измерению, а протяжение есть пространственное определение данной вещи и только в этом смысле ее атрибут.<sup>1</sup> Протяжение тела есть распространение (*diffusio*) антитипии или материальности. Но не только в антитипии заключается природа материи.

Антитипия — начало пассивное. Между тем субстанциальным принципом тела, согласно второму из приведенных постулатов, может быть только активность. Следовательно, природа материи состоит не в чем ином, как *ἐν τῷ δυναμιχῷ*, т. е. во вложенном принципе изменения и пребывания, *mutationis et perseverantiae*.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> «Examen de principes de Malebranche». *Erdmann*. Op. cit. S. 692 и сл.;ср. «Nouveaux essais»: «Il ne faut point s'imaginer deux étendues, l'une abstraite de l'espace, l'autre concrète du corps; le concréte n'étant tel que par l'abstrait». *Erdmann*. Op. cit. S. 240.

<sup>2</sup> *Gerhardt*. IV. S. 394.

Понятие τὸ δυναμιχόν или потенции является чисто метафизическим понятием (ср. «Замечание» к § 64 второй части «Начал»), взятым из области внутреннего опыта, из положения о субстанциальности души во множественности ее деятельности (*actiones*). С этим утверждением Лейбниц преодолел дуализм системы Декарта. В протяженной материи нельзя найти простых неделимых единиц, материя является только «агрегатом истинных единств», «метафизических атомов», сущность которых, как монад, составляет пассивное и активное начало сопротивления и деятельности.<sup>1</sup>

Самой беглой характеристики воззрений Лейбница в сфере данного вопроса достаточно, чтобы усмотреть то громадное расстояние, которое отделя-

---

<sup>1</sup> В этом смысле и имело метафизическое значение различие, которое полагал Лейбниц между *materia prima* и *materia secunda*. *Materia prima* — ограничительное начало, заложенное в монаде как страдательное состояние, как результат смутности ее перцепций (ср.: *Wernick. Op. cit. S. 38*). *Materia secunda seu massa extensa* — «*non est nisi phaenomenon fundatum in rebus*», голая видимость восприятия (Переписка с де Вольдером. *Gerhardt. II. 268*). Материя есть также «*un phénomene bien fondé et qui ne trompe point, quand on y procède suivant les loix ideales de l'arithmetique, de la gometrie et de la Dinamique*» (*Leibnitzens Briefwechsel mit Matematikern. I. 165*; цит. по монографии: *Koch. Materie und Organismus bei Leibnitz. Halle, 1908. S. 36*. Ср. также: *Gerhardt. IV. 523*). В телесной субстанции Лейбниц различает активную силу, энтелихию души, и пассивную — материальное начало, или дериватную силу.

ет «нового Аристотеля» от Декарта и как физика, и как метафизика.

Из преувеличеннной боязни впасть в ошибки схоластиков с их «*qualitates occultae*» Декарт бросился в другую крайность геометрического понимания материи: осталась протяженная масса без силы, осталась фикция, помошью которой невозможно удовлетворительное объяснение феноменов природы. Лейбниц вскрыл все эти недостатки декартовой теории, шаг за шагом, особенно в разборе феноменов движения (см. следующую главу) объяснил противоречия геометрического понимания материальных изменений, ввел в объяснение феноменов принципы динамики. За динанизмом и доныне остаются все преимущества естественнонаучной объясняющей теории.<sup>1</sup>

Но важнее другая, чисто философская сторона решения Лейбницем вопроса о материи. Декарт, как мы видели, не только не развил критической идеи своей системы о самосознании, как первоисточнике бытия и знания, но окончательно заглушил зерно истинности, объявив независимое существование «*res extensa*» и «*cogitans*».

Более продуманный начальный критический пункт системы Лейбница выразился в признании внутреннего, душевного мира за единственный

---

<sup>1</sup> См. кн. профессора А. И. Введенского «Опыт построения теории материи». Пб., 1888. С. 236, 255 и сл., 263.

источник понятия «субстанциальности»; тем самым материя была низведена на степень феномена. В этом величайшая историческая заслуга Лейбница. Согласно его учению, материя, как явление, есть только «агрегат истинных субстанций». К последней формуле присоединяется и дальнейшее разъяснение Лейбница в духе критической философии: «Пространство есть не что иное, как порядок всего сосуществующего, как время — порядок всего несуществующего».<sup>1</sup>

Положение Лейбница об идеальности пространства, развитое им в связи с опровержением картезианских воззрений<sup>2</sup> и составлявшее основной предмет его позднейшей переписки с Клярке,<sup>3</sup> было первым в истории новой философии отчетливо высказанным в этом направлении мнением. Из воззрений Лейбница

---

<sup>1</sup> «*Animadversiones*». II. Ad articulum. 8—19.

<sup>2</sup> Хотя в конце концов трудно сказать, не имел ли в виду и Декарт идеальности пространства, приписывая ему родовое единство.

<sup>3</sup> Клярке был сторонником Ньютона, принимавшего абсолютную реальность пространства. В переписке с Клярке мы находим более законченное, чем в «*Animadversiones*», определение понятия пространства: «...je tenois, — говорит Лейбниц, — l'Espace pour quelque chose de purement relatif, comme le Temps; pour un ordre des Coexistences, comme le temps est un ordre de successions. Car l'espace marque en termes de possibilité un ordre des choses qui existent en même temps, en tant qu'elles existent ensemble, sans entrer dans leur manières d'exister particulières: et lors qu'on voit plusieurs choses ensemble, on s'apperçoit de cet ordre des choses entre elles». Третье письмо к Клярке, от 26 февраля 1716 г. (*Gerhardt*. VII. 363).

до известной степени исходил и Кант.<sup>1</sup> Различие между ними пролегает в том, что Лейбниц усматривал апостериорно-психологическое развитие понятий пространства и времени, Кант же пытался утверждать их «эмпирическую реальность» из априорных оснований (как необходимые формы внешнего и внутреннего опыта).<sup>2</sup>

Скажем в заключение несколько слов по поводу общей концепции внешнего мира у Лейбница. В очень сжатой форме «замечания» на § 64 второй части «Начал» Лейбниц дает, по существу, все свое «исповедание природы», говоря словами самого же философа. В этом отрывке представлены зародыши

---

<sup>1</sup> См. большую монографию: *E. von Biéma. L'espace et le temps chez Leibnitz et chez Kant.* Paris, 1908. Р. 187, 201; см. также Р. 319, где Biéma в форме антиномий показывает различие точек зрения Лейбница и Канта.

<sup>2</sup> Г. Тейхмюллер критикует учение Канта об «эмпирической реальности» пространства, находя, что «форма (созерцания), освобожденная Кантом от явлений и переданная субъекту, не хотела более принародовляться к явлениям...» «Геометрическое созерцание, не данное ни в каком опыте, должно быть сведено к *перспективному* (*курс. наш*) созерцанию, которое мы имеем при каждом случае. Но так как перспективное созерцание субъективно, то каждое определение места должно рассматриваться только как координата для каждый раз действительно данного своеобразного физического отношения вещей между собой» («W. und Scheinb. Welt» / Рус. пер. с. 306 и сл.). Представление пространства в его трех измерениях мы имеем, по мнению Тейхмюллера, только через посредство наших деятельности. Подр. см. цит. соч. С. 313—327.

тех идей, которые позднее составили содержание более крупных трактатов Лейбница, как «Новая система природы» (1695), «Размышления о жизненных началах и пластических существах» (1705) и, наконец, «Начала природы и благодати» (1714).

Искание единой всеохватывающей натурфилософской точки зрения, которая, давая наибольшие результаты в области позитивного знания, служила бы вместе с тем и высшему Богопознанию, — этоискание не покидало Лейбница, а скорее усиливалось в ходе его философской работы.

Выше (в главе о познании Божества) мы отметили, как старательно защищает Лейбниц телеологическое изучение природы. Телеологизм, в данном случае, есть следствие той метафизической посылки, что механизмом вселенной управляет действующая по строго определенному плану Высшая Разумная Сила.

Материальный мир Лейбница в конечном счете сводит на проявление нематериальных сил, духовных сущностей. Естественно было отсюда прийти к указанию на всеобщее одушевление во вселенной: «*Habet natura velut imperium in imperio... regnum duplex, rationis et necessitatis, sive formarum et particularum materiae, quemadmodum enim omnia sunt plena animarum, ita et organicorum corporum*».<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> «*Animadversiones*». II. Ad articulum. 64.

Отмеченная идея «панпсихизма» находит свое яркое завершение в образных мыслях «Монадологии»: «У каждого живого тела есть господствующая энтелехия, которая в животном есть душа; но члены этого живого тела полны других живых тел, растений, животных, из которых каждое опять имеет свою энтелехию или господствующую душу... Всякую часть материи можно представить наподобие сада,owego растений, и пруда, полного рыб... Во вселенной нет ничего невозделанного и бесплодного; нет смерти, нет хаоса».<sup>1</sup>

Отчетливо выражает в «Замечаниях» Лейбниц и ту идею, что связь телесных и психических проявлений «монады» (в «Замечаниях» Лейбница, однако, еще пользуется для понятия «человек» термином *«substantia corporea»*) должна быть объяснена, как акт Божественной воли. Оба ряда проявлений субстанции разграничены между собой. Но Бог делает так, что они взаимно соотносятся в субстанции, в совершенстве совпадают между собой, как если бы один ряд явлений управлялся вмешательством другого.<sup>2</sup> Внешняя форма мысли напоминает теорию параллелизма Спинозы.

<sup>1</sup> «Монадология». § 70, 67, 69. Цит. по пер. проф. Е. А. Боброва (*Лейбниц. Избранные философские сочинения // Труды Московск. Психологического об-ва. Вып. IV. Изд. 2-е. С. 357 и сл.*).

<sup>2</sup> «...Summa illa substantia, quae causa est universalis omnium, pro infinita sua sapientia et potestate efficit, ut duae diversissimae series

Однако в связи с вышеизложенным взгляд Лейбница приобретает смысл, в корне отличный от метафизики Спинозы и вообще от всей предшествующей метафизики. У Спинозы оба ряда явлений равнозначны в метафизическом отношении, как атрибуты Бога; для Лейбница один только ряд явлений, явления в индивидуальной душе — истинный и реальный мир; явления же тел, хотя бы и органических, только *phaenomenon bene fundatum*. В этом пункте Лейбниц окончательно преодолел (правда, в идеалистическом еще направлении) все колебания в отклонении своих предшественников от пути монизма.

---

in eadem substantia corporea sese referant, ac perfecte consentiant inter se, proinde ac si una alterius influxu regeretur». «Animadversiones». Там же.

# УЧЕНИЕ О ЗАКОНАХ ДВИЖЕНИЯ

Весьма много места во второй части «Начал» Декарт отвел изложению основных и частных законов движения тел. По Декарту, первая причина всех движений во вселенной — Бог, вторые причины — законы природы, вытекающие, впрочем, также из основного свойства Бога — его неизменности.<sup>1</sup> Бог «сотворил материю вместе с движением и покоям и уже одним своим обычным содействием сохраняет во всей ней то самое количество движения и покоя, которое вложил в нее при творении».<sup>2</sup> В отдельных частицах материи количество движения может меняться, но в отношении к совокупности всех вещей оно всегда остается одним и тем же. Совершенством Бога, по мнению Декарта, является не только Его собственная неизменность, но и то, что Он оперирует с возможно более постоянным и неизменным в

---

<sup>1</sup> «Начала». II. § 36.

<sup>2</sup> Там же.

природе.<sup>1</sup> Вторичных причин, т. е. законов природы в области материального движения, Декарт устанавливает три. Первый закон — закон инерции. Он утверждается так: «Всякая вещь, поскольку она проста и неделима, всегда остается сама по себе в одном и том же состоянии и изменяет когда-либо последнее только от внешних причин»:<sup>2</sup> отсюда тело,вшедшее в состояние движения, поскольку оно существует само по себе, не прекращает своего движения. Если же мы как будто бы наблюдаем обратное, именно подмечаем, что движение прерывается по неизвестным нам причинам, то отсюда вовсе не следует заключать, что движущееся тело по природе стремится к покою, к прекращению движения. Движение брошенного, например предмета, задерживается исключительно внешней причиной, всего чаще воздухом.<sup>3</sup>

Второй закон природы говорит о прямолинейном направлении движущегося тела. И этот закон сводится к той же первопричине, что и первый закон, именно «к простоте и неизменности акта, помощью которого Бог сохраняет движение в материи».<sup>4</sup>

Третий закон природы в области движения, по Декарту, гласит: «Когда движущееся тело при встрече

---

<sup>1</sup> Там же. § 37.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. § 37—38.

<sup>4</sup> Там же. § 39.

с другим телом для продолжения движения по прямой обладает меньшей силой, чем это второе тело, противостоящее первому, то оно обращается в другую сторону, причем, удерживая свое движение, теряет лишь направление движения; если же данное тело имеет большую силу, то движет за собой второе, встречное тело и сколько скорости придает ему из своего движения, ровно столько само теряет».<sup>1</sup> Первую часть закона — изменение направления тел без изменения скорости движения — Декарт обосновывает тем соображением, что направление движения может изменяться при неизменности скорости движения, ибо в случаях указанного столкновения тел «движение движению не противоположно»; противоположны, по Декарту, лишь направления движения, они и изменяются. Относительно же второй части закона (т. е. передачи телом своего движения другому телу) Декарт снова ссылается на предполагаемые черты деятельности Бога: «Он сохраняет движения частиц одной и той же материи не навсегда определенными, но переходящими из одних в другие, смотря по тому, как частицы взаимно встречаются».<sup>2</sup>

На этом третьем законе Декарт строит все свои частные правила для движения сталкивающихся тел

---

<sup>1</sup> Там же. § 40.

<sup>2</sup> Там же. § 42.

и указывает, что все видоизменения движений при воздействии тел друг на друга будут объясняться исключительно различиями масс и скоростей тел.<sup>1</sup>

Чтобы установить те или иные следствия столкновения тел, требуется, согласно Декарту, вычислить в телах наличные силы для движения и для сопротивления: остаток сил одного из тел и окажет соответствующий результат.<sup>2</sup> Установив принципы движения и методы его изучения, Декарт описывает семь случаев столкновения тел, движущихся в противоположных направлениях. В цели нашей работы не входит обстоятельное изложение этих частностей, и мы ограничимся только одним примером рассуждений Декарта из числа тех, с которыми не соглашается Лейбниц. Так, *во втором*<sup>3</sup> частном правиле движения сталкивающихся тел говорится: если два тела *B* и *C* обладают равными скоростями, но тело *B* несколько больше *C*, то после столкновения тел назад возвращается только *C*, *B* же продолжает свое движение; в итоге оба тела с равной скоростью пойдут в первоначальном направлении тела *B*.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Там же. § 45.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Первое* правило говорит о возвратном движении прежней скорости обоих равновеликих и с равной быстротой движущихся тел при их столкновении. Там же. § 46. С этим правилом Лейбниц вполне соглашается. «*Animadversiones*». II. Ad articulum. 46.

<sup>4</sup> «*Начала*». II. § 47.

Лейбниц отозвался на изложенные выше тезисы Декарта пространными и довольно резкими критическими возражениями. Он вдается в детальное изложение вопросов, относящихся к области механики. Мы, как отмечено во вступлении, коснемся только самого существенного по данному вопросу.

Лейбниц не принимает высказанной Декартом мысли о постоянстве количества движения. В области динамики можно говорить только о законе сохранения телами постоянного количества сил.<sup>1</sup> Это последнее коренным образом разнится от количества движения и совершенно упущено Декартом из виду.

В целях наглядности Лейбниц дает конкретный пример. Пусть имеется тело *A*, масса которого равна 4 единицам, а скорость единице; имеется также тело *B* с массой, равной 1, и со скоростью, равной нулю, т. е. покоящееся. Спрашивается, сколько единиц скорости должно получить покоящееся тело *B*, если вся сила *A* переходит к *B*?

Картезианцы отвечают: *B* получит 4 единицы скорости, ибо тогда прошлое и настоящее движения будут равны. Лейбниц же думает, что тело *B*, получив силу *A*, будет обладать скоростью, равной 2 единицам. Увеличение силы не растет в полном соответствии с увеличением массы и скорости. Силы тел, по Лейбничу, измеряются эффектом работы,

---

<sup>1</sup> «*Animadversiones*». II. Ad articulum. 36.

выполняемой телом. И в этом смысле опыт, разъясненный еще Галилеем, показывает, что если наше тело *A*, имея скорость = 1, поднимается на высоту 1 фунта, то тело *B*, имея скорость = 2, поднимается на высоту 4 фунтов, и результаты работы каждого из них будут равны, — значит, равны их силы.<sup>1</sup> Словом, рассуждает Лейбниц, прибегая к способу *reduction ad absurdum*, если в согласии с картезианцами признать, что тело *B*, обладая четвертой частью веса тела *A*, получало бы при переходе силы от *A* к *B* учетверенную скорость, то тем самым устанавливалось бы «вечное движение» (*perpetuum mobile*). В самом деле, тогда движущееся тело *A* поднимало бы на высоту 1 фута 4 фунта (или, обратно, 1 фунт на высоту 4 футов), а равносильное *B*, согласно закону Галилея,<sup>2</sup> могло бы поднять один фунт на высоту 16 футов.

«Следовательно, — замечает Лейбниц, — мы могли бы не только отнести *A* на высоту 1 фунта, падая с которой оно получает прежнюю силу, но могли бы также произвести и значительно большее. А это значило бы осуществить механическое *perpetuum mobile*, ибо в данном случае возвращается начальная сила и остается еще нечто сверх нее». В конце

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> «Высоты относятся как квадраты скоростей, силой которых можно поднять тела и, таким образом, учетверенная скорость поднимет тело на высоту, в 16 раз большую первоначальной». Там же.

концов должно признать, что сохранение количества движения, как общее правило, противоречит сохранению количества сил, так как, утверждает Лейбниц, «количество движения составляется из произведения массы на скорость, количество же сил... из произведения массы на высоту поднятия тела, а высота образуется на основании квадратов начальных скоростей».<sup>1</sup>

Из трех общих законов движения тел, отмеченных Декартом, Лейбниц охотно принимает первый и второй законы (закон инерции и закон прямолинейного движения тел). При этом относительно первого Лейбниц прибавляет, что его держались и Гассенди, и Галилей, а относительно второго закона он указывает на заслуги Кеплера в разъяснении причин отклонения по касательной криволинейно движущихся тел.<sup>2</sup> На третий из выставленных Декартом законов Лейбниц возражает многое.

Прежде всего Лейбниц отрицает за этим законом способность объяснить все случаи столкновения тел: ему, да и то с крупными оговорками, подчиняются только случаи столкновения тел, движущихся в противоположном направлении; случаи же, когда одно тело настигает другое тело, направляющееся в

---

<sup>1</sup> Там же. Ср. также: «Discours de la metaphysique» (§ 17) и «Brevis demonstratio etc.» (*Gerhardt. Leibn. Math. Schr. B. VI. S. 117—119*).

<sup>2</sup> Там же. Ad articulum. 37, 38, 39.

ту же сторону, этим законом не предусмотрены и не могут без противоречия быть им объяснены.<sup>1</sup>

Далее, Декарт утверждал, что изменяется только направление, но остается неизменным количество движения сталкивающихся тел. Лейбниц думает, что нередко случается и другое: изменяется и направление, и количество движения.<sup>2</sup> Основным же недостатком этого закона Декарта, построенного на чисто геометрических соображениях, без отношения ко всюду наблюдаемому порядку явлений природы, оказывается, по мнению Лейбница, упущение из виду *непрерывности* в изменениях состояний тела. «Если бы, — говорит Лейбниц, — Картезий обдумал, что всякое тело, набегающее на другое тело, прежде чем быть отраженным этим последним, сперва приостанавливается в своем движении, потом приходит в состоянии покоя и, наконец, отскакивает в обратном направлении, так что, следовательно, переходит от одного направления к другому *не скачками*, а постепенно, — в таком случае он дал бы нам иные правила».<sup>3</sup> Ошибка Декарта в том, что он

<sup>1</sup> «Когда меньшее, но быстрейшее тело толкает большее, но медленнее движущееся впереди тело, то... скорость первого преследующего тела уменьшается, так как, удержав движение после толчка, оно не могло бы следовать с первоначальной скоростью, не уделив ее идущему впереди телу, в каком случае *увеличилась бы сумма силы в целом*». Там же. Ad articulum. 40—44.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

совершенно отвергнул понятие эластической силы, которую Гоббс положил в основу объяснения толчка; между тем, по Лейбницу, опыт показывает, что «каждое тело, как бы ни было оно твердо, владеет известной степенью эластичности и гибкости».<sup>1</sup> Вторая же часть закона Декарта (сколько скорости из своего движения теряет одно из сталкивающихся тел, ровно столько же приобретает другое тело) покоится, по мнению Лейбница, целиком на охарактеризованном выше ложном положении о сохранении количества движения.<sup>2</sup>

Переходя к разбору частных правил столкновения тел, Лейбниц устанавливает закон непрерывности (*lex continui*), как необходимый методический принцип объяснения всех случаев движения тел, как критерий и пробный камень для учения динамики.<sup>3</sup> Выражается в общем виде этот принцип так: «Когда две гипотезы или два различных данных непрерывно приближаются друг к другу, пока одно из них не совпадет с другим, то необходимо, чтобы и исключенные, отвечающие этим данным, непрерывно сбли-

---

<sup>1</sup> Каждое тело «подобно мячу, который при своем падении на пол или при встрече с камнем, немного поддается, пока сила удара не ослабнет и, наконец, вполне не исчезнет, отчего мяч принимает свой прежний вид». Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> «*Criterion generale dabo... velut lapidem Lydium*». Там же. Ad articulum. 45.

жались и в конце концов переходили бы одно в другое».<sup>1</sup> Прекрасный пример тому изменение свойств эллипса при удалении в бесконечность одного из его фокусов; свойства такого эллипса непрерывно приближаются к свойству параболы; значит, параболу можно мыслить, как эллипс, один из фокусов которого удален в бесконечность. В природе физической, как и в области математических явлений, везде наблюдается то же самое; иначе не имелось бы закономерности в следовании феноменов.<sup>2</sup> Применительно к движениям тел Лейбниц развивает эту мысль таким путем: уменьшающееся движение напоследок переходит в покой... так что покой может пониматься, как бесконечно малое движение или как бесконечная замедленность; то же заключается относительно понятий равенства и неравенства. «На этом основании, что доказано или о движении вообще или о равенстве вообще, должно иметь значение также и для покоя или неравенства».<sup>3</sup>

Этого представления о непрерывном изменении следствий при непрерывном изменении данных не хватало Декарту; отсюда, на взгляд Лейбница, и произошла противоречивость его частных правил

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> «*Natura, cuius sapientissimus auctor perfectissimam geometriam exercet, idem observat, alioqui nullus in ea progressus ordinatus servaretur*». Там же.

<sup>3</sup> Там же.

движения. Так, согласно *второму* правилу Декарта, при столкновении двух тел бóльшее по массе сохраняет всю свою скорость и первоначальное направление движения. Лейбниц указывает, что в данном случае необходимо строго учитывать и различать по результатам степень избытка массы одного тела над другим. Согласно закону непрерывности, чем меньше избыток массы тела *B* над *C*, тем замедленнее будет поступательное движение *B*, пока, наконец, при бесконечно малом преобладании массы *B* над *C*, или, что то же, при равенстве их масс, оба тела, при-дя в мгновенное состояние покоя, не разойдутся снова в обратных первоначальному направлениях, согласно *первому* правилу Декарта, с прежними скоро-стями. Между тем ничем не оговоренное *второе* правило Декарта создает такую противную рассудку картину: сколько бы ни уменьшалась масса *B*, при-ближаясь к массе *C*, и сколь не опускалось бы раз-личие их масс до любой минимальной степени, ре-зультаты отношений неравенства (т. е. скорость движение *B*) остаются все еще в высшей степени различными, так что *B* продолжает поступательное движение с прежней скоростью, хотя его масса чуть-чуть больше массы *C*. А затем, когда избыток массы *B* над *C* исчезает, т. е. неопределенno малая величина, различающая оба тела, отпадает, по Де-карту, получается внезапный скачок в результате из-менения: движение одного направления внезапно

переходит в движение противоположного направления и той же первоначальной наибольшей скорости. К такому абсурду, на взгляд Лейбница, привела Декарта попытка из одних геометрических начал вывести различия в феноменах движения.<sup>1</sup> Обстоятельной критике подвергаются Лейбницем и остальные Декартовы правила движения.<sup>2</sup> В итоге своей супротивной критики Лейбниц дает сложный чертеж, с наглядным выяснением различий декартова и собственного понимания законов столкновения тел: чертеж этот показывает, что изменения в феноменах движения, при объяснении их путем применения закона непрерывности, поддаются изображению в виде непрерывной линии, выражающей, в соотношении с массами тел, постепенное изменение скоростей и направлений последних; между тем противоречивые правила Декарта приводят к нелепому геометрическому чертежу, — именно линия движения (*linea repraesantatrix*) получается прерывистая.<sup>3</sup>

Между прочим, введенный в механику закон непрерывности позволяет Лейбничу попутно с критикой учения Декарта указать также и свое толкование вопроса о плотности материи. Лейбниц устанавливает относительность понятий твердости и текуче-

---

<sup>1</sup> Там же. Ad articulum. 47.

<sup>2</sup> Там же. Ad articulum. 48, 49, 50, 51, 52.

<sup>3</sup> «*Animadversiones*». II. Ad articulum. 53, 55.

сти тел: эти свойства, будучи обусловлены движением тела и находясь в обратном отношении друг к другу, подлежат непрерывным изменениям в каждом теле: «Во всяком теле присутствует известная доля текучести, равно как и крепости, и нет настолько твердого тела, чтобы оно не обладало некоторой текучестью, и наоборот».<sup>1</sup>

Подобное обсуждение затронутых проблем стоит, как сказано, вне наших целей. Ограничимся поэтому несколькими замечаниями в связи с философской стороной дела.

Найти единый незыблемый принцип позади всего многообразия и кажущегося хаоса явлений в мире материи казалось как Декарту, так и Лейбницу весьма важным, даже необходимым. Соответствующие принципы и были выставлены каждым из мыслителей. Но нечего и говорить о том, насколько вернее и глубже подметил Лейбниц это «пребывающее» в природе позади изменчивого «становления» феноменов. Прочным мерилом феноменов движения, заявил он, может быть только количество живых сил ( $mv^2$ ), а не количество движения ( $mv$ ). Формула Лейбница сыграла ценную историческую роль. Правда, она дополнена и несколько видоизменена в учении современной динамики (теперь признается постоянство суммы живых сил, потенциальных энергий и

---

<sup>1</sup> Там же. 56, 57.

молекулярных сил), но часть первого ее предложения остается за Лейбницем.<sup>1</sup> Мы знаем также, что физический принцип сохранения сил тесно связан с метафизическими идеями системы Лейбница. Сам Лейбниц указывает такую связь в двух направлениях. Во-первых, он видел в исправлениях заблуждений Декарта с его «геометрической» механикой не-преложное доказательство присутствия в природе высших, «субстанциальных» форм.<sup>2</sup> Во-вторых, уже позднее, в «Монадологии», Лейбниц отметил, что если бы Декарт глубже понял истинные законы механики, то он пришел бы к признанию предустановленной гармонии.<sup>3</sup> Прибавим, что и для современного естествознания, базирующего на законе сохранения энергии, идея предустановленной гармонии во вселенной отнюдь не теряет своего глубокого смысла. «Научный прогресс скорее усилил, а не ослабил систему предустановленной гармонии, если только

---

<sup>1</sup> Э. Мах стремится умалить значение спора Лейбница с картезианцами о мере сил, находя, что для развития идей механики одинаково пригодны, как формула количества движения ( $mv$ ), так и формула живой силы ( $mv^2$ ) (Механика. СПб., 1909. С. 212—219). Упрекает также Мах Лейбница за неотчетливое употребление терминов *corpus*, *moles*, *massa*; однако и Мах вынужден признать, что «Лейбниц гораздо больше следует естественнонаучному методу, чем Декарт» (Op. cit. С. 253).

<sup>2</sup> «Animadversiones». II. Ad articulum. 64; также «Discours de la metaphysique». Gerhardt. IV. 443.

<sup>3</sup> «Монадология». § 80.

возможно, как то признавал Лейбниц, заполнить путем рассуждений промежуток, отделяющий математику от метафизики», — говорит Эмиль Бутру.<sup>1</sup>

Относительно закона непрерывности скажем, что «Замечания» являются едва ли не самым важным источником для ознакомления с этой чертой учения Лейбница. Впервые этот принцип был выставлен Лейбницием в 1686—1687 гг., еще без своего позднейшего наименования,<sup>2</sup> но наиболее полную разработку в области физики получил он именно в нашем памятнике. Легко понять, что «lex continuitatis» возник в связи с работами Лейбница по математике, над теорией анализа бесконечно малых.<sup>3</sup> Сам Лейбниц связывал его с проблемами геометрии и придавал ему огромное значение в области физики. Интересно подметить в постулировании Лейбницием закона непрерывности все то же характерное проявление рационализма, который, как было указано выше, заставлял нашего философа видеть в Боге совершенного архитектора Вселенной.

<sup>1</sup> «Monadologie». Paris, 1905. P. 186.

<sup>2</sup> Обстоятельная историческая справка у L. Couturat. Op. cit. P. 233.

<sup>3</sup> Математически «l. с.» выражается так: возрастание функции стремится к нулю с возрастанием переменной.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предстоит подвести некоторые итоги нашему очерку. Заметим прежде всего, что работа над анализом «*Animadversiones*» нам кажется весьма благодарной. Ведь «*Animadversiones*» Лейбница, в силу своей цели — критически обозреть основные идеи капитальной философской постройки Декарта, должны были охватить значительный круг рассуждений по самым различным вопросам познания. Это составляет преимущество нашего трактата сравнительно с прочими из работ Лейбница за тот же период времени, посвященных развитию одной-двух идей системы. Более того, Лейбниц иногда<sup>1</sup> далеко отходит от задачи непосредственной критики мыслей Декарта; он увлекается развитием собственных соображений и дает набросок целого ряда идей, подробная и отчетливая разработка которых была для

---

<sup>1</sup> Например, «*Animadversiones*». I. Ad articulum. 75; II. Ad articulum. 8—19; Ad articulum. 64 и др.

него еще делом будущего. Такое обстоятельство дает нам право видеть в «*Animadversiones*» как бы эскиз почти всей системы Лейбница в определенную фазу ее развития.

Мы не можем умолчать, что такой взгляд несколько расходится с общей оценкой «*Animadversiones*», сделанной самим, пожалуй, компетентным из исследователей трактата, — именно Фуше де Карейлем. Последний говорит: «*La force de ce morceau est surtout dans la seconde partie*»,<sup>1</sup> т. е. в той именно части, которая посвящена по преимуществу разбору законов механики. При этом Фуше де Карейль указывает на важное значение памятника для изучения идей динамики Лейбница. Главную же ценность первой части «Замечаний» он видит в ярко выраженном отрицательном отношении Лейбница к спиноизму, который, по убеждению Лейбница, мог возникнуть на почве идей «*Principia*».<sup>2</sup>

Последнее замечание Фуше де Карейля до известной степени верно. Но едва ли, думается нам, можно так решительно утверждать, что весь центр

<sup>1</sup> *Foucher de Careil. Memoire sur la philosophie de Leibniz.* Paris, 1905. P. 153.

<sup>2</sup> «*La valeur de ses remarques n'est pas tant dans les observations de detail, tres-justes pour la plupart, mais un peu banales, que dans la finesse du coup d'oeil qui voit un spinozisme latent et, comme il dit lui-même, une mauvaise tendance et une machination suspecte dans certaines phrases des „Principes“*». Там же.

тяжести критических намерений Лейбница и самой его критики лежит в области идей динамики. Едва ли можно отрицать самостоятельное и большое значение философских идей первой части «Замечаний» в связи с общими воззрениями Лейбница. Мы видели, как многосторонни реплики Лейбница, как широк круг идей, охваченных трактатом, какими, наконец, несмотря на обычную для Лейбница склонность к повторению излюбленных фраз и примеров, яркими оборотами речи, образами, примерами, не встречающимися в других работах Лейбница, блещут наши «*Animadversiones*». Все это делает разобранный нами источник одной из интересных страниц в трудах Лейбница, по крайней мере за период 80—90-х гг. XVII века.

Далее, обзор содержания нашего трактата естественно ставил перед нами и другую историко-философскую задачу — указать на степень близости и характер взаимоотношений в учениях Декарта и Лейбница. Среди высказанных на этот счет мнений мы наблюдаем большое несходство. Еще свеж взгляд Куно-Фишера на систему Лейбница, как выросшую целиком на почве картезианства и завершившую это направление философской мысли.

С другой стороны, мы имеем крайнее мнение Дилльмана, который отрицает мысль об общих с Декартом основаниях учения Лейбница. Дилльман взял на себя труд показать, что система Лейбница,

вращающаяся почти исключительно в сфере гносеологических вопросов, в корне отлична от натурфилософского учения Декарта и картезианцев.<sup>1</sup> Руководясь данными нашего трактата, мы склонны принять срединное между указанными крайностями решение вопроса. Изучение памятника показало, что совершенно невозможно отвергать наличие общих для Декарта и Лейбница философских интересов, а также общих им или близких в отдельных случаях решений частных проблем.

Но как скоро мы коснемся самых центральных вопросов систем, разница направления внимания и резкость различия выводов у наших мыслителей неминуемо бросится в глаза. Таким идейным «водоразделом» между их системами являются: 1) тяготение Декарта к волюнтаризму, а Лейбница к интеллектуализму в области учения о познании и 2) некритический «дуализм» Декарта в его учении о субстанции, резко отличающийся от критического понимания Лейбницем идеи сущего; Лейбниц построил общее учение о мере на идее «панпсихизма» и тем самым развенчал материю, сведя ее на уровень феномена, обоснованного порядком нашего восприятия. Словом, имея в виду «*Animadversiones*», мы можем го-

<sup>1</sup> Leibnitz fragt überhaupt, was dem Körper *zu Grunde liege*... sondern er fragt *nach dem Prinzip des Körpers selbst*. Dillman. Eine Neue Darstellung d. leibnizischen Monadenlehre. Leipzig, 1891. S. 32; см. также op. cit. S. 58, 63 и т. д.

ворить о параллельности мыслей Декарта и Лейбница, даже об их значительном сближении, как например в вопросе о самосознании, но все же различия некоторых из основных тем в их учениях нигде не позволяют их взглядам быть вполне конгруэнтными.

Резюмируя выводы отдельных глав нашей работы, укажем сперва те пункты «*Animadversiones*», где Лейбниц, не покидая круга идей и интересов Декарта, только углубляет философский их смысл. Лейбниц разделяет мысль Декарта о важности принятия за начало философских построений факта непосредственного сознания нами нашего «Я», разумея при этом под обычным сознанием постоянную связь «субъекта» и «объекта». Лейбниц, как и Декарт, признает онтологический аргумент в установлении идеи божества, но вернее и глубже понимает логическую силу такого доказательства. Критерий ясности и отчетливости идей находит сочувственное к себе отношение Лейбница, но последний дополняет его систематической группировкой идей по степени их объективно-логической ценности. Лейбниц, наконец, одобрительно относится к учению Декарта о феноменальности отдельных видов наших ощущений.

Наряду с таким углублением идей Декарта, мы находим в воззрениях Лейбница и некоторый регресс, сужение философской точки зрения. Так, нельзя не признать, что Лейбниц односторонне охарактеризовал процесс познания, упустив из виду воле-

вое начало в наших суждениях. В зависимости от этого Лейбниц недостаточно правильно, на наш взгляд, оценил идею методического сомнения в учении Декарта, а также предпринял едва ли удачную попытку свести познавательные ошибки к ошибкам «логического счета». Все это составляет ряд заметных минусов в учении Лейбница.

Однако было бы упущением с нашей стороны не отметить, что в ряде тезисов, выставляемых «Замечаниями», Лейбниц далеко отходит от Декарта в сторону позднейших, еще едва брезживших идей европейской философии. Лейбниц отвергнул декартово понимание материи, как голого протяжения; за начало, разумно объясняющее совокупность феноменов внешнего мира, Лейбниц принял силу, т. е. понятие, взятое из внутреннего опыта. Затем, как было видно, Лейбниц отклонился от Декарта в решительном указании на феноменальность пространства, тем самым вплотную подойдя к учению Канта. Лейбниц критически разобрал правила механики Декарта, подведя частные законы движения под общий богатый плодотворными научными результатами принцип *непрерывности*. Наконец, в связи с идеей о предустановленной гармонии и о господстве над всем развитием вселенной закона достаточного основания, как принципа деятельности свободного божественного разума, Лейбниц подчеркнул положительное значение научного телеологизма в области познания природы.

Остается отметить еще одну сторону дела, особенно выразительно выступающую в «*Animadversiones*»: это — различие самого метода мысли Декарта и Лейбница. Декарт пренебрежительно относился к формам традиционной логики и был преисполнен излишней веры в очевидные общие нормы «здравого смысла». Это послужило не к выгоде синтетически построенных «Начал». Все погрешности Декарта против логической убедительности в аргументах жестоко раскритикованы Лейбницем, который высоко ценил логику Аристотеля и вообще призывал к высокой оценке античного рационализма (в «*Animadversiones*» добром помянуты и Аристотель, и геометр Эвклид). В результате увлечения самого Лейбница дедуктивной логикой явился повсюду сказывающийся его логический формализм и склонность к силлогизации. Недостатком такого формализма было, как мы говорили, узкое понимание сложного процесса обычного познания, но нельзя забыть, что неуклонному проведению формального логического критерия, в виде принципа противоречия, Лейбниц, конечно, обязан своим блестящим учением о законах движения и своим удачным истолкованием логической ценности идей (ср. схему на с. 85).

Таковы, согласно изученному памятнику, наши выводы касательно взаимоотношений систем Декарта и Лейбница.

Прежде чем поставить точку, хочется напомнить читателю еще одно соображение, руководившее нами при составлении настоящей работы. Изучение идей Декарта и Лейбница будит мысль, заставляет искать связей современных философских запросов с далекими, но обильными истоками прежних учений. Оставив в стороне множество идей Декарта и Лейбница, в той или иной форме внедрившихся в состав обиходной философской мысли позднейших поколений, мы в своем месте (глава «Проблема самосознания») пытались отметить одну только прочную связь, которая объединяет в единой линии развития приемы и построения психологии наших дней с глубокими идеями философии XVII века. Анализ самосознания, предпринятый Декартом, оказался настоящей «antichambre» психологии. Лейбниц удачно продвинул этот анализ, метко и точно определил элементарный психический опыт как постоянную связь «субъект—объекта». Памятуя об этих заслугах наших мыслителей и озирая перспективу дальнейших учений о «Я», как реальной основе всего познания, выставленных Лотце, Тейхмюллером и их продолжателями, мы можем с особым удовлетворением видеть, в какой прочной преемственности творческой мысли созидалось великое дело выработки здравых и простых аксиом психологии, а с ней вместе и метафизики.

*Н. Сретенский*

## МИР КАЖУЩИЙСЯ И МИР ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЙ

(По отрывку Лейбница «О способе различения феноменов реальных от воображаемых»)

Статья «*De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*» особенно ярко выражает типичную способность Лейбница, как мыслителя и писателя, в немногом давать многое. Язык нашего отрывка, занимающего в издании Герхардта около четырех страничек, до крайности сжат. Между тем смысл Лейбница, порывая узкие пределы темы заголовка, уходит далеко вперед и захватывает весьма многие из существенных идей системы «Нового Аристотеля».

Но это богатство содержания ничуть не нарушает архитектурной стройности отрывка, так как развивающие здесь идеи группируются вокруг одного, важного для каждого критического мыслителя вопроса о разграничении мира феноменального и мира истинной метафизической реальности. Однако к этому вопросу Лейбниц подходит постепенно, предварительно намечая решение затронутого еще Декартом вопроса о различении продуктов нашего во-

ображения от реальных феноменов нашего опыта: на эту тему и указывает заголовок отрывка. Переходим к изложению содержания последнего.

Развитию указанной темы Лейбниц предпосылает некоторые разъяснения понятий «сущего» (*ens*) и «существующего» (*existens*), выводя эти понятия из двух источников познания: а) логического мышления и б) перцепции.

Сущее, по мнению Лейбница, — это все то, понятие чего заключает в себе нечто положительное, или то, что нами может быть понято; только понимаемое нами возможно и не заключает противоречия. А это мы познаем в том случае, когда понятие вполне выяснено и не заключает ничего смутного, — короче, тогда, когда вещь актуально существует. А что существует, обратно, есть сущее или может быть им. Так сводятся к общему итогу нашего познания эти категории «сущего» и «существующего». «Сущее, — говорит Лейбниц, — изъясняется посредством отчетливого понятия, существующее обнаруживается через отчетливую перцепцию».

Предполагая перейти к описанию возможных критериев «существующего», т. е. эмпирической действительности, Лейбниц сперва указывает в качестве исходной точки основной факт психического опыта. В переводе на язык современной психологии, этот факт — наличие в сознании в каждый дан-

ный момент двух элементов: сознающего «Я» и какого-либо содержания сознания. «Безо всякой проверки, — говорит Лейбниц, — согласно простой перцепции или опыта, существует то, что я сознаю в себе, т. е. прежде всего „Я”, обладающее различными содержаниями, а затем сами разные феномены или явления, существующие в моем духе». Каждый из членов этой психической реальности (т. е. «я» и «мыслимое мною»), «будучи непосредственно воспринимаемы духом, не могут проверяться при посредстве чего-либо иного». В этом смысле, по мнению Лейбница, «одинаково достоверно, что в моем духе существует образ золотой горы или кентавра, когда это происходит во сне, как достоверно то, что существую я, спящий». Каждая из этих двух реальностей содержитя по Лейбничу — в том непосредственном и достоверном факте, что «мне кажется кентавр».

Хотя в нашем отрывке Лейбниц высказывается как будто безотносительно к иным философским воззрениям, но не трудно понять, что этот ход мысли является продуманной критикой точки зрения Декарта. В «Размышлениях» и «Началах» Декарт стремился обнаружить живое ядро истинной реальности, отшелушив в своем методическом анализе обычных переживаний весь материал содержаний сознания, и таким путем нашел непоколебимую точку опоры в истинном бытии сомневающегося «я».

Лейбниц не отвергал ценности и значения методического приема Декарта, но сам отклонялся от этого пути. Он, в противоположность Декарту, берет, как начальный момент теории познания, поле психической реальности во всей его полноте, принимает как бы двучленную схему: я + содержание сознания. Это развитие исходных пунктов в учениях Декарта и Лейбница приводит, как видно будет ниже, и к более обостренным разногласиям.

Установив схему психического опыта, Лейбниц переходит к оценке феноменов познания и указывает ряд признаков для определения их «реальности» в отличие от феноменов нашего чистого воображения. Лейбниц признает феномен реальным, когда он «жизнен, многосторонен и соразмерен» (*congruum*). При этом Лейбниц замечает, что наше суждение должно основываться на свойствах как каждого отдельного из феноменов, так и временного ряда. «Жизненным, — говорит Лейбниц, — феноменом будет, если качества его, как свет, цвет, теплота, являются достаточно интенсивными». Под многосторонностью феномена Лейбниц разумеет обнаружение многих различных качеств феномена как в его целом, так и в отдельных частях. При этом необходима повторность и согласие результатов наблюдения. «...Эти длинные цепи наблюдений, — прибавляет Лейбниц, — с особым намерением и с выбором

установленных, обычно не появляются ни во снах, ни в образах, представляемых нам памятью или фантазией; в них образ по большей части слаб и ускользает в момент обсуждения». Соразмерность в отношении к ряду соседних по времени феноменов — это постоянство отношения феномена к иным феноменам, часто нам встречающимся. Отсюда следует, что необычность такого отношения феноменов налагает на тот или иной феномен тень подозрения к его реальности. «Если бы, — говорит Лейбниц, — мы увидели людей движущимися на гиппокрифах Ариоста, то, полагаю, сомневались бы, спим мы или бодрствуем».

Вообще, данный феномен, по мнению нашего мыслителя, находится в соответствии с предыдущими феноменами в том случае, если в предыдущих феноменах дано основание этого феномена, т. е. если все они подчиняются одной и той же гипотезе, как общему основанию.

Особенно важным признаком эмпирической реальности является согласие феномена со всем порядком жизни и согласие данного явления с феноменами других людей, «ибо, — прибавляет Лейбниц, — существование иных подобных нам субстанций не только возможно, но и достоверно», как вскоре скажу. Наконец, существеннейшим признаком реальности Лейбниц считает успех (*successus*) предсказа-

ния будущих феноменов из предшествовавших и настоящих; эти предсказания строятся на основании обнаруживших уже свою успешность гипотез или привычек. Для нашей жизненной практики этот критерий успешности предсказаний даже один сам по себе гарантирует эмпирическую реальность. «Хотя бы и сказали, — заявляет Лейбниц, — что вся эта жизнь — не что иное, как сон и видимый мир только фантазма, я назвал бы этот сон и эту фантазму достаточно реальными, если, хорошо пользуясь умом, мы никогда в них не ошибались бы». — Указанные критерии вполне отвечают требованиям практической жизни, и понятно, что «кажущимися» феноменами мы полагаем все те феномены, которые противоречат принятым нами за реальные, а равно и те, ложность которых можно уяснить из их причин».

Как критический мыслитель, Лейбниц, разумеется, не останавливается на этих результатах произведенного им анализа знания. Он идет далее. Все отмеченные признаки реальных феноменов, и по отдельности и в совокупности, недоказуемы (*non esse demonstrativa*). Они, по мнению Лейбница, порождают лишь моральную достоверность, но не составляют метафизической достоверности, при которой полагать противоположное заключало бы противоречие. Это различие моральной (эмпирической) достоверности от метафизической (логической) уве-

ренности, так настойчиво проводимое Лейбницем, ведет последнего к более осторожному, скептическому взгляду на реальность внешнего материального мира. «Никакими аргументами нельзя абсолютно доказать, что даны тела, и ничто также не препятствует, чтобы объектами нашего духа были хорошо упорядоченные сны, которые полагаются нами за истинные и в силу согласия между собою равнялись бы, для практических целей, истине». «И невелико, — говорит далее Лейбниц, прямо уже задевая Картезианское учение, — значение того аргумента, которым обычно пользуются (указывая), что в таком случае Бог был бы обманщиком; всякий видит, сколь далеко это от доказательства метафизической достоверности». Единственным источником человеческих заблуждений Лейбниц считает несовершенство наших суждений, высказываемых без тщательной проверки.

Но картезианская фикция божества, вводящего нас в заблуждение, вызывает возражения и с другой стороны. Если даже и допустить неуверенность в реальности феноменов нашего духа, то мы не имеем, по мнению Лейбница, достаточных оснований считать Бога обманщиком.

«А что, — спрашивает Лейбниц, — если бы наша природа вовсе не была способна к познанию реальных феноменов? Поистине, не обвинять должно

Бога, а приносить ему благодарность, ибо Он сделал так, что те феномены, если не могут быть реальными, по крайней мере согласуются друг с другом; сделав так, Он нам представил нечто для всей житейской практики, вполне равноценное реальным феноменам».

Если даже предположить (как это и делали платоники), что вся наша жизнь есть только сон, и мы просыпаемся, умирая, — то и тогда, считаясь с нашим предназначением для вечности, «никто благоразумный не назовет Бога обманщиком, если нашею душою сохраняется некоторый краткий сон, достаточно отчетливый и соразмерный».

Заметим, что к этому своеобразному использованию идеи Платона о двух мирах Лейбниц прибегает не раз и в других своих произведениях. Теперь, покончив с выяснением мира явлений, Лейбниц естественно переходит к утверждению мира истинной метафизической реальности, переходит, по его словам, к тому, «что не бывает явлениями (*non appari-tia*), но что, однако, может быть добыто из явления». Всякий феномен имеет свою причину. Истинную причину всех вообще феноменов следует искать в природе нашего духа; иными словами — наш дух есть истинная основа феноменального мира. Такое утверждение, по мнению Лейбница, будет верным,

но в нем не высказана еще вся истина. Должно идти дальше, исследуя причину нашего существования. Если даже мы существуем от вечности, то и тогда и для вечного существования нужно же отыскать основания; эти основания должны лежать либо в сущности нашего духа, либо вне нас. Лейбниц редуктивным путем, как бы расширяя картину духовного субстанционального мира, умозаключает к существованию Бога, первопричины всего существующего. Можно, полагает Лейбниц, предположить существование бесчисленного множества духовных субстанций; но не все возможные духи существуют, т. к. могут быть мыслимы нами духи иной природы, чем наша, не имеющие общения с нами. А между тем все существующее имеет общение (*commercium*) друг с другом.

Что это общение необходимо, доказывается невозможностью в противном случае мыслить для нас изменения в существующем; доказывается это и тем, что даются вещам внешние наименования; «не делался бы, — говорит Лейбниц, — мужчина в Индии вдовцом в случае смерти жены в Европе, если бы в нем не случалось реального изменения», т. к. всякий предикат действительно содержится в природе субъекта. Далее, — если существуют только некоторые из возможных духов, спрашивается, почему же не все? Ответ, не указываемый, а только под-

разумеваемый Лейбницем, будет тот, что миротворчество, следовательно, дело выбора, независимого от человеческой мысли и воли, т. е. причина мира, лежит вне существ этого мира. С другой стороны, раз дано необходимое общение всего существующего, — что подтверждается всем порядком нашей жизни и мысли, — то имеется необходимость в причине этого общения, даже необходимо, чтобы «все выражало ту же природу, но различным образом». Причина, по которой «все духи имеют общение или выражают одно и то же, и тем самым существуют» (*adeoque existant*), несомненно, есть то, что в совершенстве выражает весь мир (*adeoque existant*), именно Бог. Он причины не имеет; единственен.

Это строго доказанная необходимость миротворческой первопричины вселяет в нас уверенность в существовании многих духов, помимо нашего духа; «и нетрудно пomyслить, — добавляет Лейбниц, — что люди, стоящие с нами в сношении, столько же основания имеют сомневаться в нас, как мы в них». А сообразно этой уверенности в существовании многих духовных субстанций, духов, по мнению Лейбница, и принимаются нами, как достоверные уже, гражданская и священная история и все, что касается состояния «духов или разумных субстанций».

Этим, собственно, и заканчивается последовательно проведенное Лейбницием обоснование субстанциального мира. Но, обращаясь еще раз к оставленной области феноменов, философ считает нужным высказать свое понимание внешнего мира. Здесь он только категорически утверждает, не подвергая этого пункта обстоятельному разбору, как в иных полемических сочинениях, — утверждает, что не только свет, теплота, цвет и т. п. качества суть нечто субъективное, кажущееся, но что таковы и движение, и фигура, и протяжение. Если есть что-либо реальное, то это единственно сила действия и страдания; они то, как материя и форма составляют истинную субстанцию тел. «Тела же, не имеющие никакой субстанциальной формы, суть только феномены или только агрегаты истинных реальностей».

Заключает Лейбниц отрывок словами, таящими намек на идею развития мира монад: «Субстанции имеют метафизическую материю или силу пассивную, поскольку они что-либо смутно выражают, и активную, поскольку они выражают это отчетливо».

Таково содержание изложенного отрывка.

Нельзя отрицать известного значения его в целях уяснения учения Лейбница, но не в этом, конечно, его преимущественная ценность: все, что здесь

очень бегло, вскользь намечено, в других произведениях Лейбница получает несравненно более широкое и обстоятельное развитие. Интересен, на наш взгляд, этот отрывок, как показатель той силы идей его системы, которая выделяет по стройности учение Лейбница из ряда других философских систем; учение это так замкнуто и цельно, что развитие одной какой-нибудь проблемы естественно приводит в движение весь механизм системы. Это-то мы и видим здесь: частный вопрос о критериях феноменального мира в качестве логических следствий влечет за собой выяснение основных метафизических истин. Другое обстоятельство, бросающееся здесь в глаза всякому, кто занимался изучением Лейбница, — это излюбленный способ последнего высказывать идеи, сопоставляя открыто или замаскированно собственную концепцию с работой других мыслителей. В нашем отрывке, как достаточно ясно из предыдущего, мы имеем развитие идей Лейбница в параллель учению Декарта. Несмотря на отсутствие прямых указаний со стороны самого автора, этот отрывок может быть назван конспектом той критики картезианства, которую Лейбниц проводил отрывочно в своих многочисленных переписках, а систематически — в «Замечаниях» (*«Animadversiones»*) на первые две книги «Начал» Декарта.

*Е. Малышкин, Д. Кузницын*

## ТРУДНЫЙ РАЦИОНАЛИЗМ

Представленное сочинение Н. Н. Сретенского является собой прекрасный образец научной школы Казанского университета начала прошлого века. Научные традиции историко-философского исследования, заложенные учителем Сретенского Иваном Ивановичем Ягодинским, хотя и не были целиком утрачены, все же были прерваны. Восстановить их в том виде, в каком они существовали, невозможно, но обращение к способу анализа, представленному в публикуемой работе, позволит нам увидеть распавшуюся связь времен и, быть может, уяснить сегодняшнее обстояние дел, поскольку школьная манера письма Сретенского сегодня представляется одновременно и устаревшей, и труднодостижимой в своей научной образцовости.

Историческое прочтение сочинений Декарта и Лейбница является привычным, оно предъявлено во всяком учебнике по истории философии. Мы способны, благодаря по преимуществу проводникам,

относиться всерьез к «рационалистам», но все же спешим понимать, что «они заложили фундамент...». При более внимательном чтении выясняется, что в текстах и Декарта и Лейбница вовсе не все так понятно и внятно, как хочется думать, глядя на ряды учебников и оживляя в памяти набор цитат. Напротив, формат рациональности, заявленный в XVII веке, во-первых, неоднороден, во-вторых, не столь прозрачен, как хотелось бы думать, определяя новоевропейскую рациональность по отношению к соответствующей исторической формации (будь то формация общественно-экономическая или забвения Бытия). Неоднородность сказывается и в сложном словоупотреблении, и в непоследовательной терминологии, и в неоднозначном описании заявленных проблем.

Что же касается тематики сочинения Н. Н. Сретенского, указанная неоднородность сказывается в том, что если и можно думать о Лейбнице как о последователе Декарта, то во многих случаях его следование не столько открывает новые перспективы, сколько закрывает уже было открывшиеся, выявляя смутность аргументации и внутреннюю рассогласованность картезианских сочинений. В разрыв между Декартом и Лейбницем способна уместиться значительная часть последующей истории философской мысли, поэтому и работа Сретенского, пытающегося продумать разлом между этими двумя мыслите-

лями, остается современной нам, в наш «постметафизический» век, пока остается понятным, каким образом эта попытка вызывала не школьный, но вполне искренний азарт.

Имя Н. Н. Сретенского уже известно отечественному читателю — именно в его переводе мы читаем «Начала философии» Декарта. Значение Лейбница для истории отечественной философской традиции общеизвестно. Однако в самом понятии «русское лейбницианство» есть нечто противоречащее идее рационализма: идея не может быть русской или немецкой, она может быть ясной или смутной, отчетливой или неотчетливой. И в той мере, в какой она «национальна», она не ясна и в той же мере не отчетлива. Сколь бы часто ни был уже оспариваем данный тезис, представленный в этом издании очерк по истории философии, несмотря на всю его школьность, выгодно отличается от современных ему научных сочинений: именно благодаря «школьности» автор последовательно и четко отличаст то, что говорят Лейбниц и Декарт, от того, что думает он сам или каковы интенции в его обращении к текстам этих новоевропейских мыслителей.

В этом предисловии нам хотелось не столько переиграть автора на его же поле описания критического отношения Лейбница к Декарту — в том было бы немного чести и мало правды, — сколько указать

на эти самые трудные места рационализма, методическая и дидактическая ценность которых может оказаться ничтожна, однако позволяет всмотреться в сочинения «основоположников новоевропейского рационализма», увидеть их как все еще живые, открытые необходимому обсуждению тексты.

Начать хотелось бы с того же, с чего начинает свой очерк и Н. Н. Сретенский: с обсуждения статуса сомнения. Вопрос о том, что есть сомнение для Декарта, вовсе неоднозначен. Сомнение Декарт называет то модусом мышления, то модусом воли, в зависимости от контекста меняется и содержание этого понятия. Когда же Декарт указывает на то, что сомнение должно оставаться самопонятным, то сомнению он придает как раз новый, собственный смысл: сомнение, которое само не может быть подвергнуто сомнению никакими дополнительными действиями ума: что есть сомнение, впервые и должно выясниться в процедуре радикального сомнения. Лейбниц же в этом месте как раз указывает на смутный смысл этого понятия, призывая разуметь знаменитое Декартово стремление усомниться во всем как отыскание основания (*ratio*), или аргумента. Сам Декарт о своей процедуре сомнения говорит не как о ключевой фигуре в собственных рассуждениях (каковой она оказывается в рецепции его последователей), но лишь как о фигуре изложения. И уж никак нельзя сомнение назвать «функцией

души»,<sup>1</sup> поскольку только в сомнении впервые и проясняется, что есть душа, о чем, собственно, Сретенский и пишет, называя, правда, сомнение «первичным приемом мысли», не разъясняя, впрочем, как понимать сам «прием»: то ли в чисто техническом смысле, как говорят о приемах приготовления пищи, то ли прочитывая прием как способность принимать, воспринимать сущее само по себе. В первом случае мы будем отдаляться от текста Декарта, поскольку Декарт указывает на начало размышления не как на начало искусства, но как на начало науки, которая сама диктует приемы, а не зависит от точного или неточного их исполнения. Во втором — будем читать *cogito* как *perceptio*, то есть совершать именно то, к чему и призывает Лейбниц.

Сретенский преобразует язык Декарта, эту сложную смесь схоластических терминов и новой, небывалой эгологии в язык науки конца XIX—начала XX века, который сегодня стал уже почти «естественным» и лежит за «нижней границей» научности. «Декарт работает над переживаниями и здравым смыслом»,<sup>2</sup> — пишет он: Декарт не обращен, по-видимому, ни к тому, ни к другому. Для него еще не существует «переживаний» в том смысле, в каком они появятся в рациональной психологии XIX века,

---

<sup>1</sup> См. с. 14 настоящего издания.

<sup>2</sup> Там же. С. 14.

столь значимой для Сретенского, нет у Декарта и здравого смысла как того общего места, к которому необходимо, дабы сохранять операциональность и оперативность, возвращаться при решении всякого рода запутанных вопросов. Само *cogito* Декарта противонаправленно завзятому здравому смыслу, в котором вещи — это вещи, а мысли — «всего лишь» мысли. Декарт действительно указывает на *lumen naturale* как на *только* естественный свет, но мыслимое им естество само не мыслит вне божественного совершенства: картезиево доказательство бытия Бога не является попутно открытым удачным аргументом, но составляет центр всей его конструкции аргументов. Сущность конечной субстанции остается до тех пор непроясненной, пока не будет выяснена сообразность субстанции конечной и находимой в ней самой *ens perfectissimum*, субстанции бесконечной, поскольку только в такой сообразованности и может вообще быть понятно определение сущего как субстанции. В этом смысле картезианское *cogito* оказывается «здравее» всякой декларируемой «здравости» того самого смысла, который не делает попытки уяснить свои собственные начала.

Не совсем внятно словоупотребление Сретенского и в отношении Лейбница: конструкция «даные интуицией элементарные факты сознания» вовлекает то самое понятие интуиции, которое так хорошо воспроизведено в сочинении казанского ав-

тора<sup>1</sup> и не может быть соотнесено с «элементарными фактами», поскольку имеет дело не с истинами факта, но с истинами разума.

Особого внимания заслуживает указание на математику как образцовую науку. С одной стороны, Декарт сам указывает на геометров как на тех, кому должны в ясности изложения следовать философы, с другой — и Декарт, и Лейбниц мыслят обсуждаемые ими вопросы как требующие более точного и строгого обсуждения, нежели вопросы, разбираемые в математике. Математическое, как и логическое, если логику мыслить как раздел математики, не может служить образцом для метафизики, поскольку математика описывает не сущее, но лишь возможно сущее: чтобы усмотреть в сущем ту или иную формальную конструкцию, необходимо дополнительное усилие, отыскание того среднего, которое сообразует мыслимое с формально мыслимым. Привычное сегодня прочтение картезианского *ego cogito* как субъективности, исторически состоявшейся благодаря «математизации мира»,<sup>2</sup> само еще нуждается в прояснении, поскольку в том со средоточении, в котором мы получаем указание на «сущее поскольку оно сущее», нет того, что можно

---

<sup>1</sup> Там же. С. 15.

<sup>2</sup> См., в частности: Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 114 и далее.

было бы раз и навсегда математизировать. Матезис, τά μαθήματα, действительно есть то что узнается умом как всегда известное и знакомое, но отнюдь не как ближайшее и не как всеобщее в своей применимости: как в искусстве недостаточно математически истолкованного сущего для изготовления искусственной вещи, так в уме недостаточно узнавания математического, чтобы вынести решение о существе сущего. Математика есть образцовая дисциплина,<sup>1</sup> но сама она не высказываетя о сущем как таковом. Лейбницевский проект универсального счисления, *characteristica universalis*, хотя и длится череду Великих Незавершенных Проектов, не может рассматриваться как успешное предприятие. Развортываемое сегодня, для многих захватывающее и воодушевляющее цифровое описание мира можно воспринимать как осуществление лейбницевского замысла сведения споров, даже о самых важных предметах, к счету. Цифровое удвоение мира действительно организовано таким образом, что не только оснащает внимание счетом, но и принуждает внимание и логические операции, производимые машинным образом, к взаимообмену. Однако чем больше мы передоверяем нашу память о вещах и обстоятельствах электронным приспособлениям, устройство кото-

---

<sup>1</sup> Как выражается Сретенский, «добром помянуты и Аристотель и геометр Эвклид» (с. 145 настоящего издания).

рых при обозримых и выполнимых условиях сводимо к единому набору знаков и правил, тем больше заботы и человеческой, а не машинной, сосредоточенности, требуют сами вещи, тем более хрупкой оказывается реальность яви; Лейбниц называет ее «порядком хорошо обоснованных феноменов». Явь оказывается как проницаемой для чужеродной телесности, которая несопоставима с цифровой подложкой повседневности, так и прозрачной для действий, несовместимых с заботой об удержании вещей в их пригодности.

«Дублирование» реальности в цифровом универсуме осуществляется в соответствии с лейбницевским проектом универсального счисления: все более ветвистой и однородной становится грамматическая структура переименования воспринятого в соответствии с определенными законами, все более обширной и совершенной — в лейбницевском смысле, как открывающем наибольшее количество возможностей — оказывается само цифровое пространство. По сути, цифровые устройства есть не что иное, как распределенная память, и как частный случай — распределенное воображение, то есть дублируется не реальность, «которую мы, быть может, и не в силах воспринимать», но форма восприятия, хорошо обоснованная (рассчитанная) реальность. Чем лучше рассчитана эта реальность, тем более отчетлива оказывается та самая черта, без которой не-

возможно не сомневаться в математических расчетах — внимание, сосредоточенность (*attentio*).

Явь, раскрытая в своей хрупкости и прозрачности, заставляет вновь обращаться к тому, как Лейбниц понимает основу явленного, подлинный, динамический универсум. Когда Сретенский указывает, что для Лейбница «отпадает вопрос о том, что скрывается за логическим распорядком феноменов сознания», то он имеет в виду, что различие между феноменами реальными и воображаемыми имеет свои критерии: жизненность (в привычном нам переводе Г. Г. Майорова, — яркость, *vividum*), многсторонность (*multiplex*) и соразмерность (*congruum*). Однако сам Лейбниц в цитируемой здесь Сретенским работе добавляет: «признаки реальных явлений, даже вместе взятые, не являются демонстративными; пусть даже они имеют максимальную вероятность, или, как обычно говорят, моральную достоверность, они все же не дают метафизической достоверности».<sup>1</sup> Другими словами, аргумент Декарта о том, что Бог не может быть обманщиком, вовсе не доказывает, что совокупность наших восприятий и есть реальность, ибо «что, если бы наша природа не была способна к восприятию реальных явлений?»<sup>2</sup> По сути, Лейбниц здесь воспроизводит то возражение,

<sup>1</sup> Лейбниц Г. В. Соч.: В 4-х т. М., 1984. Т. III. С. 112.

<sup>2</sup> Там же.

которое было сделано Гоббсом к декартовым «Размышлениям о первой философии» и которые можно свести к требованию не вмешивать Бога в порядок наших восприятий. Последовательность аргументации у Гоббса такова: когда Декарт утверждает, будто каждый раз, мысля совершенное существо, мы не являемся причиной идеи совершенного существа, причиной же этой идеи может быть только Бог, то Декарт тем самым каждый раз заставляет Бога в нас действовать. Но ведь это и означает путать наш порядок действия с божественным.

Положение же *cogito ergo sum* не может выступать в качестве образца истинного суждения, как замечает Лейбниц, поскольку сама эта истина является истиной факта, но не истиной необходимой. Более того, Лейбниц указывает, что истин, к которым могут быть сведены истины факта, не одна, а две: «я мыслю» и «я мыслю разное».

Образцovость сомнения для мышления Декартом самим подвергается спорадической редукции. Сомнение — одна из операций интеллекта, не более того. Интеллект же не только «сомневается», но и «усматривает», «связывает», «доказывает», «делит», «разъединяет», «извлекает» и так далее. Так, в «Беседе с Бурманом» Декарт, признавая противоречие между тем, что сказано в «Размышлениях», и тем, что говорится в «Началах», называет положение «я мыслю, следовательно, я есмь, или существую» вы-

водом из силлогизма и указывает, что большая посылка «Всякий, кто мыслит, существует», не менее верна, чем вывод, «поскольку она и на самом деле предшествует моему заключению и последнее на нее опирается».<sup>1</sup> Декарт лишь оговаривает, что «поскольку я внимателен бываю лишь к тому, что отмечаю в себе на опыте», постольку вывод заставляет нас быть к нему более внимательным, чем к большей посылке. Впрочем, что есть этот опыт неявного усмотрения посылок и можно ли его вообще называть опытом или, следуя терминологии Декарта, его все же нужно называть мышлением, сам Декарт не проясняет. М. Мамардашвили трактует этот опыт как вспышку, которая совершается во времени и позволяет осуществляться уже всему остальному — знаменитое «тогда, когда». Действительно, Декарт дает повод к такому толкованию, поскольку в «Размышлениях» рассуждает об уме, который то мыслит, то не мыслит как раз-таки «в разные моменты времени». Однако этот пассаж, *во-первых*, прямо противоречит установленному Декартом смыслу дистинкции вещи мыслящей и вещи протяженной (у этих вещей нет ни одного общего модуса, то есть либо протяженное сущее имеет временной модус (и это истинно), либо мыслящее сущее имеет временной модус. А это ложно по двум причинам: а) посколь-

<sup>1</sup> Там же. Т. II. С. 448.

ку мышление не есть никоим образом движение (движется опять-таки только тело), время же без движения не меряется, и б) поскольку тогда исчезает разница между временем и «длительностью», *duration*, и тем самым нарушается терминологический строй для разумения совершенства. *Во-вторых*, собственный смысл этого пассажа состоит отнюдь не в характеризации мыслящей вещи в ее обыкновении, но речь у Декарта идет о том, что ни одно сотворенное сущее, в том числе и всякая мыслящая вещь, не может само себя сохранять как такую именно сущность, каковой оно есть, то есть в его совершенном виде — сохранением сущего занят именно Бог.<sup>1</sup>

Итак, установить *cogito* в качестве образца размышления, с точки зрения Лейбница, все же невозможно, поскольку высказывания «я мыслю» и «я сомневаюсь» невозможно привести к однозначному тождеству. Поэтому невозможно указать и метафизического основания для отличия феноменов реальных от феноменов воображаемых: заявленный Декартом метод есть не более чем претензия, которая систематически будет осуществлена только в немецком идеализме.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Данным наблюдением мы обязаны А. В. Тимофеенко, которому мы хотели бы выразить признательность за деятельное участие в обсуждении и подготовке этого предисловия.

<sup>2</sup> О том, что название книги Декарта «Discours de la methode» воспринималось современниками как указание на общее место, см.: Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб., 1997. С. 445 и далее.

Следовательно, вопрос о том, что скрывается за логическим порядком феноменов сознания, вовсе не «отпадает», как пишет Сретенский,<sup>1</sup> его необходимо задать, иначе ни одному из наших высказываний не может быть приписано ни ложного, ни истинного значения, это сводило бы ряд метафизических истин к порядку исключительно логическому, но при этом бы никак не выяснялось, почему «мы сами скорее существуем, чем не существуем». Быть может, Сретенский, ближайший ученик И. И. Ягодинского, намеренно не стал разбирать этот пассаж из цитирующей работы Лейбница, ведь здесь речь идет о том самом понятии, *potius*, которому проф. Ягодинский уделяет столько вдумчивых страниц в своей большой работе о Лейбнице.<sup>2</sup> Это «предпочтение», *potius*, есть требование основания, *ratio*, порядка, согласно которому предпочтительно есть нечто, а не ничто. В этом порядке, продолжает Лейбниц, мы обнаруживаем себя мыслящими, но образец мышления задается не ясными и отчетливыми восприятиями, как полагает Декарт, поскольку сам Декарт не дал определения тому, что есть ясные, а что — отчетливые восприятия. Образцованность мышления задается тождественными высказываниями вида  $A=A$ , поскольку в них субъект совпадает с предикатом, а,

<sup>1</sup> См. с. 17 настоящего издания.

<sup>2</sup> Ягодинский И. И. Философия Лейбница. Процесс образования системы. Казань, 1914.

следовательно, здесь мы имеем дело с тем, что Лейбниц называет интуитивными восприятиями, то есть такими, в которых в субъекте мы усматриваем весь ряд содержащихся в нем предикатов. Все истины (и разума, и факта) в конечном итоге сводимы к тождественным высказываниям, ведь для Бога весь мир содержится в едином его понятии. Именно возможность иметь интуитивные восприятия позволяет Лейбничу утверждать, что наш ум отличается от божественного «по степени, но не по качеству». Возможность аподиктических суждений Лейбница тем самым основывает на понятии субстанции, абсолютно необходимого существа, для которого возможность совпадает с его существованием.

Лейбниц, как и Декарт, по-видимости, следует аристотелевскому замыслу науки: отыскание в уме первых начал. Однако само понятие принципа в лейбницевской монадологии подвергается девальвации: Лейбниц обнаруживает принцип тождества (принцип противоречия) и принцип достаточного основания, принцип индивидуации и принцип тождества неразличимых, принцип континуума и принцип свободы, принцип включенного бытия (*in esse*) и принцип предпочтения (*potius*). Каким образом принципов может быть много? Либо они дедуцируются один из другого, но тогда все, кроме одного, носят названия начал лишь условно, либо порядок установления принципов сам не подчиняется никакому порядку и

согласуется лишь с диспозициями размышления. Но тогда деятельность по установлению принципов ничего не будет прояснять в самом мышлении.

Все это множество принципов устанавливается в восприятии, и сама возможность обнаружения начала свидетельствует о бытии самого воспринимающего, монады, деятельность которой по осуществлению наиболее совершенного восприятия Лейбниц называет стремлением, *conatus*. Стремление нуждается в постоянном самоочерчивании, определении. Уразумение всеобщего порядка понимается как совершённое усилие, которое только потому способно к постижению сущего, что всякое сущее есть не что иное, как непрерывно возобновляемое усилие восприятия. Как отмечает К. А. Сергеев, «суть дела не в том, что монада есть душа, а в том прежде всего, что душа есть одна из возможных модификаций монады как таковой. Как схватывающее и постигающее стремление монада есть простирание, которое имеет не пространственный, а экстатический характер».<sup>1</sup> Согласование разнородных принципов возможно как предустановленная гармония, которая предполагается в качестве схождения всех возможных перспектив восприятия. Сам Лейбниц говорит о концепции предустановленной гармонии как о гипоте-

<sup>1</sup> Сергеев К. А., Коваль О. А. Монадология Лейбница: мир как представление // Homo philosophans. К 60-летию профессора К. А. Сергеева. СПб., 2002. С. 499.

зе. Эта гипотеза не может быть доказана никаким опытом или экспериментом,<sup>1</sup> она может быть подтверждена лишь согласованием принципов.

Сам Лейбниц не оставил систематического сочинения, в котором бы прояснялась взаимозависимость принципов или распределенность их соответственно региональному различению сущего. Однако сама обязательность систематического изложения принципов исходит из того постижения сущности необходимо существующего, которое эксплицировано в монадологии, когда единство бытия достигается как экстатическое единство в последовательности перцепций, или сила: *vis*, *Kraft*, *force*. Человек — не единственное существо, чьей сущностью является трансценденция, последняя есть сущность всякой монады. Но в отличие от простых субстанций и животных духи (здесь, видимо, тоже нужно представлять некий ряд существ: люди, ангелы etc.; Лейбниц не выражается в отношении этого ряда сколько-нибудь определенно, во всяком случае в известных нам работах) способны к осознанию самого этого «экстатического простирания», то есть способны постигать мир протяженных сущностей как порядок восприятия, не наделенный метафизической необходимостью.

Различие между феноменальным и реальным, проводимое Лейбницием, само по себе неоднозначно.

---

<sup>1</sup> Ср. наст. издание. С. 137.

Сретенский его толкует в «персоналистском» духе, указывая, что все «внешнее» есть проявление нашего непосредственного знания самих себя. Анализ отсылок, которые автор делает в этом контексте, выходит за рамки небольшой статьи, однако само лейбницево различение феноменального и реального важно и требует некоторых замечаний. Производя это различие, Лейбниц всегда говорит о нем как о лишь предполагаемом, предпочитая ссылаться на «платоников и других», чем высказываться самому.<sup>1</sup> Высказываясь о чувственных вещах, мы должны помнить, что нет никаких «внешних» по отношению к монаде вещей, и это знание реализуется в трех дисциплинах, набор которых традиционен: физика, логика, этика.

В физике знание о том, что первая подлинная реальность есть сила, выражается в том, что протяженность определяется как взаимоопределение протягивающегося, т. е. тел, взаимодействие которых выражается произведением массы на приращение скорости (т. е. на ту самую «живую силу», как называет ее Лейбниц), а не произведением массы на скорость, как полагал Декарт.

В логике — в концепции *inesse*, то есть в принципе включенного бытия, все предикаты субъекта со-

---

<sup>1</sup> См., в частности, разбираемую Сретенским работу «Замечания к общей части Декартовых „Начал“» // Там же. Т. III. С. 174.

держатся в нем самом, поэтому все реальные определения реального выражаются аналитическими суждениями. В свою очередь, сам принцип *inesse* зависит от принципа достаточного основания, гласящего, что ничто не может происходить без достаточной причины, другими словами, бытие всегда предшествует возможности, и поэтому всякая возможность продумывается Лейбницием как саморазвертывание усилия: предпочтения изначального бытия перед ничто, которое хотя и «проще», но всегда оказывается лишь пустой возможностью.

Этический проект Лейбницием мыслится как уступка «нравственной достоверности», дополняющий метафизику как аподиктическую науку о первых началах. Этика есть вырабатывание привычки к реальности, поскольку сама есть намеренно возобновляющееся усилие осознания всего присутствующего как совершеннейшего из возможного. Такое совершенство является не психологической верой, но мыслится как непрерывное осуществление того, что уже свершилось: Бог уже избрал к существованию наисовершеннейший из всех возможных миров, каждая же монада реализует его замысел в поиске наилучшего для себя. Возобновление этого усилия двояко. С одной стороны, свобода демонстрируется как возможность выбора наилучшего (хотя бы и только принципиальная, достижимая если не в указании на определенное основание, то в счете вероят-

ностей). То, что выбор наилучшего, несмотря на невозможность предвидеть все следствия того или иного поступка, все же возможен, демонстрируется наилучшим образом в методе счисления бесконечно малых, с помощью которого, например, площадь бесконечных фигур мы можем все-таки выразить в конечном числе.<sup>1</sup>

С другой, знание первых принципов должно подтверждаться искусством их применения, с тем чтобы «в итоге добиться приятной жизни».<sup>2</sup> Это искусство, в свою очередь делится на (1) искусство хорошо рассуждать, (2) искусство открытия и (3) искусство применять то, что мы знаем, своевременно. Последний раздел этого «искусства жить достойно» особенно интересен, поскольку здесь Лейбниц предлагает, по сути, набор упражнений, направленный не столько на познание истины, сколько, выражаясь в терминах М. Фуко, заботу о себе. Лейбниц выделяет здесь семь пунктов, которые можно свести к трем: во-первых, искать опасностей, дабы ум привык к самостоятельности, «пусть даже в окружении варваров», во-вторых, приучаться к немедленному отысканию сходств и отличий, дабы ум не был смущен

<sup>1</sup> См. работу: *Лейбниц Г. В. Два отрывка о свободе // Лейбниц Г. В. Соч. Т. I. С. 307.*

<sup>2</sup> Здесь мы имеем в виду редко обсуждаемую в посвященных Лейбничу исследованиях его работу «О мудрости» // Там же. Т. III. С. 97.

контраргументом или чьим-либо удачным примером, и, в-третьих, уметь запоминать ряды субъектно-предикатных связей, либо применяя приемы запоминания, либо составив инвентарный список или даже карманный учебник.

Публикуемое ныне историко-философское исследование Н. Н. Сретенского может стать хорошим началом для возобновления разговора об истоках и первых следованиях новоевропейской метафизики и вообще разумения новоевропейского человека, устройства его рациональности. Весь корпус «кардезианских размышлений» той эпохи, включающий знаменитое титульное сочинение Декарта, выражения ученых современников и ответы, данные на них автором; дополненный дальнейшей проработкой в более поздних трудах самого Декарта, Гоббса, Мальбранша, Локка, Спинозы, Лейбница, Юма, Вольфа и других, менее известных философов, в ходе которой уточнялись и развертывались принципиальные вопросы нового метода и возможного построения универсальной системы, разумеется, не становится со временем и ни в какое время менее актуальным. Регулярно возобновляемое в истории новоевропейской метафизики возвратное движение – вспять, «к истокам», к *ego cogito* и необходимым, но только с трудом устанавливаемым следствиям из этого тезиса, — ставящее своей целью более изначальное, более глубокое и связное продумывание возникающих

при его обсуждении понятий и мыслительных ходов, нельзя ограничивать одним лишь «эпохальным» пунктиром Декарт—Кант—Гуссерль. Дискуссии и сочинения «русских лейбницианцев» начала XX века представляют в этой связи яркий пример такого возвращения к самоосмыслинию и самоосознанию, и потому их переиздание преследует вовсе не одни только школьные, научно-популярные или даже сугубо научные цели. Намерение здесь, скорее, состоит в том, чтобы в опоре на вновь обретаемую отечественную академическую традицию расчистить и точнее определить пространство современного специально-метафизического рассуждения. Если к тому же русскую «Лейбнициану» удастся дополнить своевременным изданием новых переводов многочисленных еще не переведенных (и даже еще толком не изданных<sup>1</sup>) работ Лейбница на латинском, французском и немецком языках, пространных и подробных пояснений, составляющих существенную часть его переписки, то вновь разгорающийся сегод-

<sup>1</sup> Шесть огромных, иначе не скажешь, томов «des vollen Leibnitzes» («полного Лейбница»), издание которых недавно начато в Ганновере, несомненно дадут новый толчок оживленной переводческой, комментаторской и исследовательской деятельности во всех европейских университетах и академических центрах. Они содержат большое количество вновь разобранных манускриптов, ранее не публиковавшихся писем, набросков и вполне цельных работ, к которым в ученом сообществе до сих пор имели доступ лишь единицы.

ня интерес к проблематике и аргументации *cogito* получит крайне желательное подкрепление и предпосылку для более предметного своего осуществления.

Для современного философского исследования было бы весьма полезно не покидать или хотя бы не упускать из виду поле напряженности, возникшее между Декартом и Лейбницием, поскольку очевидно по меньшей мере одно: в этом поле постоянно воспроизводился и поныне воспроизводится дискурс, характеризующий само Новое время в наиболее фундаментальной, незыблемой и неустранимой его основе. И если взгляды этих мыслителей, по заключительному мнению Сретенского, нельзя признать «вполне конгруэнтными»,<sup>1</sup> то это ни в коей мере не означает, что такая оценка и выявленные в ходе ее разработки различия являются окончательными и уже способными удовлетворить исследователя результатами его работы. Мало что добавляет к сути дела и еще одно школьное, не менее расхожее, представление о том, что главные методические коллизии «докритической», догматической метафизики раннего Нового времени были разъяснены и разрешены Кантом, и кантова «революция в способе мышления направлена... против того способа мышления, который был свойствен последекартовскому

---

<sup>1</sup> См. наст. издание. С. 142.

рационализму, завершенному великим Лейбницием».<sup>1</sup> Сомнительная самодостаточность, проблематическое самодовление всего докантовского фрагмента новоевропейской философии, в котором главными были, конечно же, две рассматриваемые Сретенским, дополняющие и корректирующие друг друга составляющие, провоцирует органическую динамику самой эпохи, к которой все еще — несомненно, и даже во все увеличивающейся степени — принадлежит сегодняшний человек.

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., 2004. С. 130.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие . . . . .	5
Вступление . . . . .	6
Проблема методического сомнения . . . . .	10
Проблема самосознания . . . . .	21
Проблема познания Божества . . . . .	36
Воля и разум . . . . .	59
Критерий истинности познания; объекты познания . . . . .	75
Учение о материальной субстанции . . . . .	94
Учение о законах движения . . . . .	123
Заключение . . . . .	138
<i>Н. Сретенский. Мир кажущийся и мир действительный (По отрывку Лейбница «О способе различия феноменов реальных от воображаемых»)</i> . . . . .	146
<i>Е. Малышкин, Д. Кузницын. Трудный рационализм</i> . . . . .	158

*Научное издание*

**Н. Н. Сретенский**

**ЛЕЙБНИЦ И ДЕКАРТ**

**КРИТИКА ЛЕЙБНИЦЕМ ОБЩИХ НАЧАЛ ФИЛОСОФИИ ДЕКАРТА**

**Очерк по истории философии**

*Утверждено к печати  
Редколлегией серии «Слово о сущем»*

**Редактор издательства *О. В. Иванова***

**Художник серии *Л. А. Яценко***

**Технические редакторы *Е. Г. Коленова и О. В. Новикова***

**Корректор *Е. В. Шестакова***

**Компьютерная верстка *А. А. Бурениной***

**Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.**

**Сдано в набор 22.12.06. Подписано к печати 20.02.07.**

**Формат 70×100 1/32. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.**

**Печать офсетная. Усл. печ. л. 7.5. Уч.-изд. л. 6.0.**

**Тираж 1500 экз. Тип. зак. № 3888. С 24**

**Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН**

**199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1**

**E-mail: main@nauka.nw.ru**

**Internet: www.naukaspb.spb.ru**

**Первая Академическая типография «Наука»**

**199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12**

**ISBN 5-02-026941-7**



**Сретенский Н. Н. Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницием общих начал философии Декарта: Очерк по истории философии / Послесл. Е. Малышкина, Д. Кузницына. — СПб.: Наука, 2007. — 183 с. — (Сер. «Слово о сущем»).**

**ISBN 5-02-026941-7**

Данная книга — историко-философское сочинение, посвященное сравнительному анализу общих философских построений Декарта и Лейбница. Работа была написана и впервые издана в Казанском университете в 1915 г. Истоки новоевропейской метафизики, вполне сформировавшиеся как раз благодаря идеям Декарта, Лейбница и их современников, вновь и вновь активизируются, актуализируются и привлекают пристальное внимание в последующие времена. Современный способ философствования все ближе подходит к этим истокам, совершая очередное возвращение к началам философии.

Для философов, историков, преподавателей, студентов и всех интересующихся историей философии.

