

[\[Начало\]](#) [\[Theoreia\]](#) [\[Тексты\]](#) [\[Проекты\]](#) [\[Personalia\]](#) [\[Образование\]](#) [\[Информаторий\]](#)
[\[Энциклопедия\]](#) [\[Форум\]](#) [\[Обратная связь\]](#)

✖ web-кафедра философской антропологии

| [Наши авторы](#) | | [Классика](#) | | [Сборники](#) |
 | [Тематический указатель](#) | | [Лаборатория перевода](#) |
 | [Концепция](#) |

[Тексты](#) // [Сергеев К.А.](#), Коваль О.А. //

Понятие силы в натурфилософии Лейбница в сравнении с физикой Аристотеля и Ньютона
 (в сб. [«Miscellanea humanitaria philosophiae. Очерки по философии и культуре»](#))

| [карта сайта](#) | **поиск:**

Сергеев К.А.,
 Коваль О.А.

| [Об авторе](#) | | [Тексты](#) | | [Содержание сборника](#) |

Понятие силы в натурфилософии Лейбница в сравнении с физикой Аристотеля и Ньютона

К.А. Сергеев, О.А. Коваль

[Miscellanea humanitaria philosophiae. Очерки по философии и культуре](#). К 60-летию профессора [Юрия Никифоровича Солонины](#). Серия «Мыслители», выпуск 5. СПб.: [Санкт-Петербургское философское общество](#), 2001. С.188-197

[188]

Философская мысль Лейбница не просто принадлежит истории, она имеет историческое, если можно так выразиться, претерпевание. Она обладает особым рода *dunamis*, поскольку намеренно обращается к аристотелевскому понятию *δυνάμις*. Ведь сам Лейбниц пишет: «И подобно тому как наш век защитил от пренебрежения и тельца Демокрита, и идеи Платона, и спокойствие в учениях стоиков о наилучшем порядке вещей, так теперь учение перипатетиков о формах и энтелехиях (справедливо признававшееся загадочным и едва ли вполне отчетливым для самих авторов) будет сведено к доступным разуму понятиям (*notiones intelligibiles*)...» [1].

Лейбниц сам ставит перед собой задачу восстановить истинное значение аристотелевской доктрины *δυνάμις*. Мало того, он обращается даже к Демокриту с его учением об атомах, к учению идей Платона и к доктрине стоиков, которые выясняют сущность безмятежности души. Все эти концепции, по его мнению, проистекают из понимания наилучшего порядка вещей в божественном мироздании. Исходя из такого понимания, согласно Лейбницу, можно освободить разум от презрительного отношения к древним философским учениям. И прежде всего следует обратить внимание на концепцию перипатетиков, в которой форма и

О тексте:

[Оценить этот текст](#)

Ваши комментарии:

[Добавить](#)

[комментарий](#)

[Обсудить на форуме](#)

Заметили ошибку?

[Отправьте письмо разработчикам!](#)

энтелехия, будучи загадочными и малопонятными даже для самих авторов, могут получить наконец надлежащую концептуальную интеллигибельность.

Сам Лейбниц побуждает обратиться к истории понятия силы, которое в Новое время, и благодаря как раз Лейбницу, получает фундаментальное значение. Греческое слово, которое Аристотель возвысил до уровня философской категории, означает возможность, способность, мощь и силу. Аристотель говорит о «дьюнамисе» как о начале изменения, *δυναμις* есть 'архэ изменения и движения. Основное значение этого термина Аристотель разъясняет таким образом: «...это, во-первых, способность претерпевать как заложенное в самой претерпевающей вещи начало испытываемого ею изменения, вызываемого другим или ею самой, поскольку она другое; это, во-вторых, обладание невосприимчивостью к худшему и к тому, чтобы быть уничтоженным чем-то другим или самой вещью, поскольку она другое, через начало, вызывающее изменение. Во всех этих определениях содержится мысль о первой способности» («Метафизика». Книга девятая, 1046a 11-16) [2]. Основное значение силы включает в себя, во-первых, способность претерпевать нечто от воздействия другого, во-вторых, способность сопротивляться воздействию. Претерпевание имеет

[189]

характер позволения, когда, скажем, глина податлива для ее оформления в тот или иной предмет. В другом смысле, воздействие силы вызывает сопротивление. Аристотель пишет, что «в самом деле, нечто ломается, раскалывается, гнется и вообще портится не потому, что оно обладает способностью, а потому, что для него нет [соответствующей] способности и ему чего-то недостает» («Метафизика». Книга пятая, 1019a 28-30) [3]. Здесь претерпевание понимается как лишенность силы или способности обретать определенную форму. Неподатливость означает непрочность в самом широком смысле слова — отсутствие способности что-либо выдерживать. Претерпевание включает в себя податливость и способность обретать форму, с одной стороны, и сопротивление, с другой. Сила и способность неотделимы друг от друга. Способность изменяться есть сила. Способность сопротивляться тоже есть сила. Когда нечто разрушается, оно просто лишено всякой силы. С одной стороны, имеет место способность произведения (*δυναμις του ποιειν*); с другой, способность претерпевания (*δυναμις του παθειν*). Есть сила произведения и сила претерпевания, и всё это охватывает и содержит в себе изначальную силу изменения.

Наиболее знакомая для нас форма, в которой мы испытываем силу, это прежде всего то, что сопротивляется нашему усилию. Мы тем самым постигаем не само по себе

сопротивление, которое как раз и есть сила, а то, что сопротивляется. Тем самым мы воспринимаем силу в соотношении с нашим собственным действием. Мы постигаем силу исходя из действий. У Аристотеля всё совершенно иначе. Сила не есть действие как таковое; она есть начало изменения и претерпевания. Для нас сила лишена смысла «быть способным к чему-либо». Понимание силы мы переносим на разного рода действия, будь то действия объектов на субъекты или действия объектов на те или иные объекты. Вот почему мы говорим о силах в природе, о взаимодействии сил самих по себе (например, таких как толчок и протivotолчок), полагая при этом, что речь идет об отношениях между самими по себе вещами. В таком случае мы полагаем, что речь идет о силах и контрсилах в самой по себе природе. Еще раз отметим здесь аристотелевское понимание силы: претерпевание и сопротивление, которые включаются в понимание изначальной силы движения и изменения.

Обратимся теперь к физико-математическому изучению природы в новоевропейской науке и философии. Метафизическое понятие силы в математическую физику было введено прежде всего Лейбницем в его полемике с Декартом и картезианством в целом. Речь в новоевропейской науке о природе шла о возможности строгого измерения сил в контексте понимания движения материальной природы. Речь по сути дела шла о базисном вопросе философии относительно сущностного понимания бытия природы как таковой. Характеристика бытия природно сущего, т.е. вещей

[190]

в их материальной природе, выдвигает на первый план постижение бытия субстанций. Декарт утверждает, что отличительное в *res naturale* — это *extentia*, т.е. протяженность. Природная вещь в своей субстанциальности есть *res extensa*. Но почему Декарт пространство и протяженность выдвигает на первый план в качестве фундаментального определения, необходимого для строго научного постижения природы в ее телесности? Его намерение было не только практическим и негативным, но одновременно позитивным и основополагающим. Негативным в том смысле, что научное изучение природы исключает всякое допущение скрытых сил и качеств, имевших место в средневековой схоластике. Научно познаваемое означает развертывание всего того, что скрыто в природном порядке вещей. Для научного постижения в его математическом осуществлении не может быть ничего внутреннего и совершенно скрытого. Только такое познание может считаться научным, которое имеет строгую определенность и соответствующую ей демонстративность. Декарт сталкивается по сути дела с таким вопросом: Какой и как должна полагаться природа, чтобы она могла быть научно

и математически познаваемой? Речь идет об идеале абсолютно несомненного знания и понимания истины как совершенной достоверности. Речь идет о том, что может быть демонстративно познаваемым.

Эту идею знания и достоверности Декарт развивает в своих «Правилах», где создает такую конструкцию науки, которая основывается на сугубо математическом мышлении. Математическое знание изначально соотносится с тем, что является пространственным. Вот почему протяженность выдвигается на первый план как изначальная характеристика субстанции. Научное познание природы — это вопрос относительно субстанциальности телесных вещей как таковых. Лейбниц выступает против такого понимания бытия природно сущего. Он подчеркивает, что бытие субстанции как таковой заключается не в протяженности (*extentia*), а в активности (*actio*). Здесь важно отметить два аспекта в этой новой артикуляции бытия природных вещей: 1) Лейбниц вовсе не устраняет определения протяженности природных вещей; он это вообще не затрагивает. Протяженное основывается на более изначальном определении субстанции в смысле действия. 2) Понятие действия вполне допускает строго математическую демонстративность. Становится возможной связь между математическим методом измерения движения благодаря понятию силы (исчисление бесконечно малых) и любого рода сущим, которое строго познаваемо. Лейбниц в столкновении с картезианством, возможно, уже знал трактат Ньютона «Математические начала натуральной философии».

Разрушение схоластики в период Возрождения породило стремление к поиску новых оснований научного познания мира. Этот поиск был завершен в XVII столетии и получил свое высшее систематическое выражение в трактате И. Ньютона «Математические начала натуральной философии» (1686-1687 гг.). «Философия» в заглавии этой работы называет науку

[191]

о природном порядке вещей, тогда как «начала» указывают исходные причины такого рода науки. Работа Ньютона была не только кульминационным завершением исследовательских усилий Коперника и Кеплера, Галилея и Декарта, но в то же время заложила основания для последующего развития естествознания. Труд Ньютона состоит из трех книг. Первая и вторая раскрывают проблему движения тел; третья книга трактует о «системе мира». Когда мы сегодня говорим о классической науке, мы имеем в виду прежде всего этот трактат Ньютона. Когда Кант говорил о науке, то в первую очередь подразумевал физику Ньютона [4].

Книга Ньютона начинается с краткой части, которая содержит основные определения, т.е. определения количества

материи, количества движения, врожденной силы материи и прежде всего центростремительной силы. Затем следуют понятия об абсолютном и относительном времени, об абсолютном и относительном пространстве и об абсолютном и относительном движении. Далее следует раздел: «Аксиомы и законы движения». Этот раздел намечает основное содержание работы, которое разделяется по трем вышеуказанным книгам. Однако здесь важно сначала обсудить первый закон, или аксиому движения, который гласит: «Всякое тело продолжает удерживаться в своем состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменять это состояние» [5]. Этот закон называется также принципом инерции (*lex inertia*). Формулировка этого закона включает в себя понятие стойкости, или упорства, коль скоро речь идет о сохранении чего-либо. Математик и астроном Роджер Котес (1682-1716) во втором издании «Начал» (1713) писал в своем предисловии, что это есть закон самой природы, принятый всеми философами.

Важно выяснить, в какой степени этот закон является фундаментальным. Уже Галилей применял его в своих последних работах, хотя он сам явно этот закон не формулировал. В «Началах философии» Декарт пытался обосновать этот принцип метафизически. Но только после Ньютона и начиная уже с Лейбница этот закон получает метафизическое измерение. Даже в XVII столетии он еще не был очевиден. В основе открытия и установления первой аксиомы Ньютона в качестве фундаментального закона природы лежит величайшая интеллектуальная революция, которая обеспечивала переход от геоцентрической системы мира Птолемея к гелиоцентрической системе мира Коперника. Закон инерции и его строгое определение имел своих предшественников уже в античности, скажем,

[192]

в атомистике Демокрита и Эпикура. Прямо или косвенно Галилей и его современники знали о мысли Демокрита, если не забывать, например, о П. Гассенди, непримиримом оппоненте Декарта. Но как всегда это бывает в истории мысли, то, что может быть обнаружено у древних философов, только тогда ясно усматривается, когда кто-то заново это осмыслил от себя и для себя самого.

Важно теперь выяснить, как первый закон Ньютона соотносится с более ранней концепцией природы. Идея природного мира вплоть до XVII столетия определялась категориями платоновской и аристотелевской философии. Речь идет о концептуальной научной мысли, в которой общие положения и понятия были установлены уже Аристотелем в его лекциях по физике и «О небе», и которые были усвоены

средневековой схоластикой. До всякого категориального мышления заранее имеется общий опыт природы, общий ее смысл. Земля, небо и звезды — всё пребывает в движении или в покое, причем покой есть особый случай движения. Другими словами, это всегда и всюду есть вопрос движения природных тел. Но как движение и тела различной природы должны постигаться? какие отношения между разного рода телами? — это самый трудный вопрос. Из общего и неопределенного опыта изменчивости вещей; из того, что они возникают и исчезают, пребывают в состоянии движения или покоя, — весьма длительный путь к постижению сущности движения и характера принадлежности его к вещам как таковым. Древнегреческая концепция Земли: диск, а вокруг него Океан. Небо образует свод, который вращается вокруг земли. Позднее Платон, Аристотель и Евдокс, причем каждый по-своему, говорили, что земля есть шар и центр всего космического порядка. В Средние века концепция Аристотеля получила широкое распространение. И здесь достаточно только показать противоположность физики Аристотеля и первого закона Ньютона. Согласно Аристотелю, природные тела движимы сами по себе. Движение в общем есть изменение чего-либо во что-то еще, включая всевозможные превращения. К движению относится перемещение тела с одного места на другое. В физике Ньютона это есть собственно движение тел.

В физике Аристотеля само тело есть начало движения, и в этом смысле оно есть природное тело. Земля покоится в центре. Вокруг нее сфера воды. Затем — сфера воздуха. Затем — сфера огня. Всё тяжелое движется вниз, всё легкое — вверх. Когда тело осуществляет свое собственное местопребывание, тогда движение согласуется с его природой. Когда камень, скажем, с помощью пращи бросается вверх, то это — движение против природы камня, т.е. насильственное движение. Небесный свод и звезды движутся вокруг земли. Круговое движение есть совершенное, и в таком движении тело пребывает в своем собственном месте, соответствующем его природе. И это есть вечное движение. Совершенное движение присуще всем небесным телам, в отличие от тел земных. Луна движется по кругу; она непрерывно и неизменно пребывает в простом и совершенном движении, поэтому

[193]

не падает на землю. Ее круговое движение совершенно само по себе и независимо ни от чего внешнего, например, от Земли или от Солнца. Но это несовместимо с современным научным мышлением, согласно которому необходима изначальная и постоянная сила притяжения из центра для образования и сохранения кругового движения. Изменяется само понятие силы. У Аристотеля сила есть «дюнамис», т.е. способность, возможность и сущность самой природы. В

физике Ньютона сила есть внешнее воздействие, и всякое тело неизбежно попадает в силовое поле, которое оказывается как бы внешней средой для всякого природного тела. У Ньютона сила не есть возможность и способность: сила — это нечто извне прилагаемое. Гравитационное поле требует от тела просто наличия массы. Важно на этом сконцентрировать внимание. Сила, согласно Аристотелю, как способность движения тела лежит в природе самого тела. Природа тела определяет характер его движения и отношение к тому или иному месту. Скорость тела нарастает, чем ближе оно в движении к своему собственному месту. Возрастание скорости движения тела, уменьшение ее и завершение его движения, — всё это зависит от собственной природы тела. Движение, противоположное природе тела, имеет свою причину в силе, и это есть вынужденное, или насильственное движение. Сообщаемое телу силой движение, удаляясь от этой силы, замедляется и через некоторое время прекращается. Основа естественного движения, согласно Аристотелю, лежит в природе самого тела, в его собственной сущности и в его существовании. Движение есть сущность природного тела. В физике Ньютона сила есть природа, тогда как всё остальное сводится к массе, или к количеству материи. С вышеуказанным положением Аристотеля согласуется схоластический принцип, который гласит: «Характер движения следует из рода бытия» (*Operari — agere — sequiter esse*).

Теперь, чтобы выяснить основное различие между аристотелевской концепцией движения и первым законом Ньютона, необходимо кратко отметить следующее. Сначала напомним этот закон в его сокращенной формулировке: «Всякое тело, предоставленное самому себе, движется равномерно и прямолинейно». Говорится это о всяком теле, т.е. тем самым устраняется различие между земными и небесными телами. Верхняя сфера, т.е. сфера небесных планет и звезд, уже не есть высшая и совершенная, а все тела суть тела одного и того же рода. В силу этого обстоятельства исчезает изначальность и превосходство кругового движения над прямолинейным. Даже напротив, решающим становится прямолинейное движение, которое не ведет к установлению различных сфер согласно их роду движения. Изменяется само понимание места. Всякое тело может теперь находиться в любом месте, поскольку уже нет никакого определенного места, принадлежащего телу согласно его природе. Есть только положение одного тела по отношению к другим телам. Положение всякого тела зависит теперь только от строго определяемой силы. По отношению

[194]

к причинению движения выясняется уже не столько непрерывное движение в его причине, сколько причина изменения заранее предполагаемого равномерного и

прямолинейного движения, которое выступает в качестве изначального. Природа уже не столько возможность и способность, сколько действенная и строго определяемая сила. Возникает следующий вопрос, имеющий характер фундаментальной проблемы: Как можно раскрыть такую силу, которая определяет круговое движение Луны, если всякое тело, согласно первой аксиоме Ньютона, находится в состоянии покоя или равномерного прямолинейного движения?

В ньютоновской системе мира природа имеет силовой характер, поскольку в ней в качестве исходного выдвигается закон инерции. Согласно этому закону, движение Луны по круговой орбите может быть представлено как прямолинейное движение от одной точки к другой, т.е. движение всё время идет по касательной. Но почему движение всё время идет по касательной? Почему Луна постоянно уклоняется от прямолинейного движения и ход ее всегда следует по круговой орбите, как об этом уже давно говорили греки? Теперь само круговое движение требует выяснения причины и, вследствие этого, объяснения. И Ньютон дал такое объяснение. Есть непрерывно действующая сила притяжения, которая удерживает небесные тела на их круговой орбите. И это есть сила гравитации. Центробежное движение Луны по касательной есть движение непрерывно падающего тела, которое удерживается на своей круговой орбите гравитационной силой. В поле гравитационной силы устраняется различие между земным и небесным движением. Гравитационное поле оказывается силовой структурой, в отличие от гравитационно-левитационного поля, образуемого самой природой в ее аристотелевском понимании [6].

Движение теперь не определяется природой самих вещей, т.е. способностью их природы. Скорее напротив, сущность силы уже заранее постулируется в первой аксиоме Ньютона. Всякое тело, представленное самому себе, находится в состоянии покоя или движется равномерно и прямолинейно. Сила же есть действие, которое выводит тело из состояния покоя или приводит к отклонению от прямолинейного движения. Отсюда четвертое определение Ньютона: «Приложенная сила есть действие, производимое над телом, чтобы изменить его состояние покоя или равномерного прямолинейного движения» [7]. Это новое определение силы ведет к новому определению телесности, которая редуцируется к протяженности или к массе.

С изменением понятия места само движение рассматривается в основном как перемещение, как изменение положения одного тела относительно других тел. Движение тела определяется теперь в терминах измеряемых

[195]

расстояний. Тем самым устраняется различие между естественным и насильственным движением. Сила, т.е. β и α в греческом понимании, преобразуется в силу, которая теперь есть действие и мера изменения движения. Например, столкновение тел есть лишь особая форма *vis impressa*, наряду с давлением и центростремительной силой. Тем самым изменяется и само понятие природы. Природа уже не есть внутренний принцип или начало подвижности тел как таковых. Природное редуцируется к протяженности, в которой выясняется разнообразие положений тел, изменяющихся относительно друг друга. Тот способ, каким тела присутствуют в пространстве и времени, определяет понимание природы, которая теперь есть детерминация разного рода порядков. «От хаоса — к порядку», — таков основной принцип новоевропейского естествознания.

Именно этот принцип оказывается неприемлимым для Лейбница, поскольку для него важно выяснить предустановленную гармонию всего сущего. Исходя из такого рода гармонии Лейбниц выступает против картезианской физики, с одной стороны, и выясняет метафизические основания ньютоновской физики, с другой. В своей работе «Опыт рассмотрения динамики. О раскрытии и возведении к причинам удивительных законов, определяющих силы и взаимодействие тел», написанной в 1695 году, Лейбниц пишет: «... ибо действовать — отличительная черта субстанции, а протяженность говорит только о распространении уже предполагаемой устремляющейся и оказывающей сопротивление субстанции, не говоря уже о том, что она (т.е. протяженность — К.С., О.К.) не может создавать самую субстанцию» [8]. Т.е. активность есть изначально отмечаемая и отличительная сущность субстанции, тогда как протяженность означает лишь непрерывное повторение или простираение субстанции. Субстанция полагается прежде всего как стремление к чему-либо или стремление против чего-либо, т.е. сопротивление. Другими словами, протяженность не может конституировать сущность самой субстанции. В телесных вещах кроме протяженности есть «сама сила природы», которая «снабжена направленностью, или устремлением, получающим полное осуществление, если оно не встречает препятствия в противоположном устремлении. Это устремление на каждом шагу воспринимается чувствами, а по моему суждению, усматривается в материи разумением (*ratione*) даже и там, где оно не открыто чувству» [9]. Сопротивление способно испытываться или восприниматься чувствами как то, что необходимо принадлежит самим по себе вещам. Сопротивление как стремление против чего-либо означает нечто собственное, присущее самим вещам. Если же принять, что сущность субстанций наряду с их движением определяется исключительно через протяженность, то тогда не было бы никакого сопротивления. Другими

[196]

словами, сам принцип инерции просто-напросто был бы бессмысленным. При восприятии, например, столкновения тел мы как раз испытываем то, что присуще этим телам, в большей степени, чем простое изменение их отношения в протяженности как таковой. Сущности самих вещей принадлежит в частности *vis passiva*.

Лейбниц ясно осознавал базисные импликации нового понимания субстанции, а не только материальных вещей природного универсума. Он пытался восстановить ложно понятое аристотелевское учение о возможности и действительности. Он стремился возродить истинное значение этого учения, обновить его, чтобы выяснить сущность самих субстанций. Здесь важно отметить следующее. Если, скажем, сопротивление способно испытываться не только в плане отнесенности вещей к познающему субъекту, но также и среди самих вещей в их противоположных отношениях, то тем самым присущее вещам стремление и контрстремление оказываются особыми условиями в понимании субстанциальности природы как таковой. Лейбниц не только защищает эту формулировку субстанции как действия (*actio*) в противовес протяженности Декарта. Он также основывает такое понимание субстанции в своем философском учении, получившем название «монадология». Важность монадологического учения обычно усматривают в том допущении Лейбница, что все вещи, так сказать, одушевляются; т.е. всё, что есть, наделяется силой, а сами силы суть своего рода микробы или бактерии, которые проложили себе путь всюду. Но если следовать истине, то, согласно основному принципу монадологии, вовсе не индивидуальное сущее наделяется силой. Скорее, имеет место обратное. А именно: сила есть такая бытийность, которая позволяет всякому индивидуальному сущему, как таковому сущему, просто быть. Сила по сути дела как раз и есть субстанциальность всякой субстанции. Она постигается как внутренняя тенденция, как *nisus* и *renitens*. Провозглашается тем самым в принципе следующее: то, что природные вещи определяются силами, — есть лишь сущностное последствие постижения субстанции как монады, как *vis*.

Лейбниц явно взывает к непосредственной связи своего учения с философией Аристотеля, которая благодаря монадологии приводится к своей собственной истине. Было бы совершенно неправильным утверждать, что концепция Лейбница является неверной интерпретацией Аристотеля, что он фактически интерпретирует свою собственную монадологическую доктрину субстанции, обнаруживая ее истоки в философии Аристотеля. Лейбницевское постижение Аристотеля, разумеется, не является подлинно историческим в смысле правильной интерпретации аристотелевского

учения. Правильное или неправильное — это вообще не мера, когда речь идет об истинном историческом познании. Если мы признаем, что лейбницево постижение Аристотеля в историческом плане является существенным, то тем самым оно и есть подлинное историческое познание. Философия Лейбница включает в себя то, что позволяет ему открыто встречать

[197]

прошлое; по отношению к чему прошлое не устраняется, а как бы непосредственно себя выговаривает. То, что мы обнаруживаем из взывания Лейбница к способности испытывать действие и противодействие, заключается прежде всего в том, что это взывание не требует регресса к субъекту, чтобы постигать базисную характеристику сущности самой силы. Феномен силы включает в себя претерпевание и сопротивление, и это сначала указал Аристотель. Лейбниц же раскрывает внутренние основания силы как таковой.

Примечания

[1] *Лейбниц Г.В.* Сочинения в четырех томах. М., 1982. Т. 1. С. 248.

[Назад](#)

[2] *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. М., 1975. Т. 1. С. 235.

[Назад](#)

[3] Там же. С. 162.

[Назад](#)

[4] Через пять лет после «Критики чистого разума» и через сто лет после опубликования *Principia* Ньютона Кант издал работу с таким примечательным названием — «*Метафизические начала естествознания*» (1786 г.). Эта работа Канта есть сознательное дополнение к «*Началам*» Ньютона, причем на основе такой метафизической позиции, которая была достигнута уже в «*Критике чистого разума*».

[Назад](#)

[5] *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. М., 1989. С. 39.

[Назад](#)

[6] Подробнее об этом: *Сергеев К.А., Слинин Я.А.* Диалектика категориальных форм познания (Космос Аристотеля и наука Нового времени). Л., 1987.

[Назад](#)

[7] *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. М., 1989. С. 26.

[Назад](#)

[8] Лейбниц Г.В. Соч. Т. 1. С. 247-248.

[Назад](#)

[9] Там же. С. 247.

[Назад](#)

| [Об авторе](#) | | [Тексты](#) | | [Содержание сборника](#) |




| [Начало](#) | [Theoreia](#) | [Тексты](#) | [Проекты](#) | [Personalia](#) | [Образование](#) | [Информаторий](#) |
| [Энциклопедия](#) | [Форум](#) | [Обратная связь](#) |

© Координатор проекта — Геннадий Крупнин. Дизайн и архитектура — Роман Горюнов

По всем проблемам, связанным с сайтом, можете обращаться к вебмастеру по адресу webmaster@anthropology.ru

[\[Начало\]](#) [\[Theoreia\]](#) [\[Тексты\]](#) [\[Проекты\]](#) [\[Personalia\]](#) [\[Образование\]](#)
[\[Информаторий\]](#) [\[Энциклопедия\]](#) [\[Форум\]](#) [\[Обратная связь\]](#)



| [Наши авторы](#) || [Классика](#) || [Сборники](#) |
| [Тематический указатель](#) |
| [Лаборатория перевода](#) || [Концепция](#) |

[Тексты](#) // [Сергеев К.А.](#), [Коваль О.А.](#) //

Монадология Лейбница: мир как представление
(в сб. [“Homo philosophans”](#))

| [карта сайта](#) | **поиск:** _____

[Сергеев К.А.](#),
[Коваль О.А.](#)

| [Об авторе](#) || [Тексты](#) || [Содержание сборника](#) |

Монадология Лейбница: мир как представление

К.А. Сергеев, О.А. Коваль

[Homo philosophans](#). Сборник к 60-летию
профессора [К.А. Сергеева](#). Серия
«Мыслители», выпуск 12. СПб.: [Санкт-
Петербургское философское общество](#),
2002. С.480-505

[480]

Лейбниц развивает свою логику в рамках доктрины суждения, имеющего субъектно-предикатную структуру. Суждение понимается как реальное средство познания истины и как собственное место самой истины. Любое высказывание, в котором выражается суждение, может быть или истинным, или ложным, коль скоро в суждении о чем-либо нечто утверждается или отрицается. Однако такого рода альтернатива не применима к непосредственному созерцанию. Мы не можем говорить,

О тексте:

[Оценить этот текст](#)

Ваши комментарии:

[Добавить
комментарий](#)

[Обсудить на форуме](#)

Заметили ошибку?
[Отправьте письмо
разработчикам!](#)

например, что восприятие как таковое является либо истинным, либо ложным. Мы можем нечто созерцать или оно не воспринимается вообще, но при этом мы не утверждаем, что воспринимаемое нами есть «истинное» или «ложное». Но истина есть также отличительная характеристика познания как такового, поскольку ложное познание не есть познание чего-либо вообще. И коль скоро истина имеет свое место в суждении, то тем самым знание приравнивается к суждению. Современная теория познания становится логикой, а постижение сущности истины перемещается в теорию суждения. В этой связи возникают следующие вопросы: Как может быть достигнута и организована сама по себе такая теория суждения? Что означает суждение в его собственной сущности? Ясно, что суждение есть форма активности человеческого существа. Суждение о чем-либо есть суждение о том или ином существе, и в этом смысле оно само по себе является интенциональным. Что же тогда характеризует прежде всего интенциональность суждения как такового? Суждение о чем-либо есть само по себе определение. В суждении определяется то, что подлежит обсуждению. Следовательно, в суждении о чем-либо устанавливается нечто в отношении к этому чему-либо. И как раз данное обстоятельство означает, что в суждении имеет место еще и другое отношение помимо того, которое есть в суждении о чем-либо. Это другое отношение определяет то, о чем мы выносим суждение. Помимо отношения, в котором артикулируется само по себе суждение в его субъектно-предикатной

структуре, здесь есть еще такого рода

[481]

отношение, которое судящее «Я» имеет к тому, о чем оно выносит суждение. Таким образом, интенциональное отношение, связанное с вынесением суждения, дополняется отношением, имеющим характер определения чего-либо в качестве нечто. Интенциональность, присущая суждению, имеет тем самым референциальный характер. Это разветвляемое отношение есть изначально единое отношение. Оно есть единство синтеза и анализа, а не два отдельные отношения, следующие друг за другом. Вопрос о сущности истины, коль скоро она имеет свое собственное место в суждении, становится вопросом о суждении. Затем суждение впервые раскрывает структуру интенциональности, а это есть и структура *Ego cogito*. На чем или в чем основывается внутренняя возможность суждения, если само суждение характеризуется как способ человеческой активности? И что означает такое положение, согласно которому истина имеет свое место в суждении? Эти вопросы могут получить свое надлежащее освещение только после того, как мы проясним проблему следующего порядка: каким образом истина соотносится с судящим мышлением и с человеческим мышлением как таковым? Возможность познания и вместе с тем суждения и мышления становится интеллигибельной, если проясняется внутренняя возможность самой истины. Если же мы

полагаем, что задача логики заключается в общем в прояснении сущности истины, а само такого рода прояснение может быть осуществлено только как метафизика познания, то тогда и логика должна постигаться как метафизика истины [1].

Познание есть постижение и сохранение всего того, что является и определяется нами как истинное. Истина как таковая и постижение истины — это и есть цель познания, которое имеет место, полагаем мы, когда мы мыслим и производим суждение. Познание неотделимо от восприятия, понимаемого в самом широком смысле слова. Что-либо воспринимать — значит получать это как тем или иным способом существующее. С другой стороны, и само по себе сущее раскрывается восприятию, поскольку в противном случае восприятие было бы невозможно вообще. Вспомним в этой связи изречение Парменида: «Одно и то же мыслить и быть». А быть тем же самым, согласно Пармениду, значит принадлежать единому, совместному, по сути дела, всегда совместимому. Однако в период Нового времени мышление как объективация и как представление сущего преобладает не только в чувственном восприятии, но и в сверхчувственной интуиции. Отныне изречение Парменида может звучать уже так: «Одно и то же представлять и быть».

Изречение Парменида не следует понимать ни как тождество бытия и мышления, ни как противоположность мышления и бытия.

[482]

Если же это изречение означает совместность бытия и мышления, принадлежащих единому, то сущее только в той мере причастно бытию, т.е. присутствует подлинно, в какой здесь имеет место также и воспринимаемость. И только там, с другой стороны, возможно восприятие, где сущее уже истинно присутствует. Такого рода принадлежность бытия и мышления совместному как Единому (в смысле греческого слова *en*) как раз и означает суть истины в смысле несокрытости (*aleteia*). Активность постижения и определения сущего уже в античности приписывалась разуму, имеющему характер восприимчивости в самом широком ее смысле. Ум (*Nous*), постигающий сущее в его подлинном присутствии, воспринимает его в различных аспектах, а именно: в аспекте его внутренней структуры или качества (*poion*); в аспекте его протяженности, объемности или количества (*poson*); наконец, в аспекте отношения одного сущего с другим (*prostì*). Во всех этих аспектах сущее как таковое конституируется, и восприятие таким образом конституируемого сущего греки называли *kategorein*. Другими словами, все эти аспекты сущего называются «категориями». А само категориальное мышление призвано постигать сущее прежде всего в терминах определений и суждений.

Слово *kathgoria* сложено из *kata* и *agoreuein*, причем *agora* означает публичное собрание людей в отличие от

закрытого, на заседании совета, — публичную *открытость* веча, судоговорения, рынка и общения; *agoreuein* значит: публично выступать, о чем-либо известить общество, объявить, выявить. *Kata* означает: сверху на что-то внизу, в смысле брошенного на что-то взгляда; *kategorēin*, соответственно, значит: сделать общедоступным, открыто объявить при намеренном взглядывании во что-то, что именно оно есть. Такое открывание, обнаружение совершается через слово, поскольку это последнее *ославляет* некоторую вещь — вообще нечто сущее — в том, что она (оно) есть, именуя ее как такую-то и так-то существующую» [2]. И далее: «Этот вид названия и выставления, обнародования словом, подчеркнутым образом дает о себе знать там, где на открытом судоговорении против кого-то выдвигается обвинение, что он тот самый, кто виновен в том-то и том-то. Называющее выставление имеет своей заметнейшей и потому доходчивейшей формой публичное обвинение. Поэтому *kathgorein* означает особенным образом выставяющее название в смысле “обвинения”. Но при этом в качестве основного значения слышится открывающее, обнаруживающее название. В этом значении может применяться философское понятие *kategoria*» [3].

В самом общем смысле *kategoria* есть именованное или называние какого угодно сущего. Но «категория» как философский термин

[483]

означает особого рода высказывание, в котором о чем-либо нечто утверждается или отрицается, а это как раз и есть суждение: сказать нечто о чем-то (*legein ti kata tinon*). А то, о чем говорится в суждении, есть под-лежащее, собирающее на себе различные виды сказуемого; есть то, что лежит в основе различных характеристик, *hurokeimenon*. «Категории» тем самым есть такого рода суждения о вещах, которые конституируют и подкрепляют как самые общие, так и обычные размышления и рассуждения. И, с другой стороны, в силу преобразования различных предложений и высказываний о вещах в суждения как таковые, в силу именно этого обстоятельства могут быть открыты категории, имеющие ключевой характер для «логоса» самых разнообразных дефиниций и суждений. Вот почему Кант в «Критике чистого разума» был вынужден «дедуцировать» таблицу категорий из своей таблицы суждений. Будучи метафизикой, философия «имеет дело с «категориями» в каком-то подчеркнутом смысле. Тут развертывают «учение о категориях» и «таблицу категорий»; Кант, например, учит в своем главном произведении..., что таблицу категорий можно вычитать и вычислить из таблицы суждений» [4]. Выяснение категорий означает постижение самых основных определений бытия всего сущего. Таким образом, после Аристотеля метафизика в ее фундаментальном смысле есть познание «категориального логоса», т.е. логики как таковой. Само вос-принимание сущего развертывается в мышлении, а мышление получает свое выражение в логосе

суждения. Мыслимые в своем предельном содержании, сами по себе категории могут обсуждаться в их различных аспектах. И такое категориальное мышление, призванное обсуждать сущее в его истоках и завершениях, после Платона получило название «диалектика». Последняя и наиболее впечатляющая попытка осмыслить категории в их предельном содержании, т.е. все те аспекты логоса, в котором разум постигает сущее как таковое, представлена диалектикой Гегеля, получившей свою экспликацию в его «Науке Логике». Это заглавие означает самопознание разума, получающего свое развертывание и развитие в понимании бытия-как-сознания. Разум в своем стремлении к согласованию и единству основных детерминаций бытия-как-сознания достигает абсолютного понятия и получает тем самым надлежащее обоснование. Метафизика в лице Гегеля таким образом становится логикой абсолютного знания.

И здесь следует отметить еще одно обстоятельство. В различных фигурах речи необходимо разграничивать и отличать именование (*onomazein*) как таковое от высказывания как суждения. В самом процессе именованного сущее остается тем, чем оно просто есть.

[484]

Именование, разумеется, включает в себя и того, кто собственно именуется. Но особенность именованного заключается как раз в том, что именуемый, хотя он и

входит в этот процесс, все же входит в него для того, чтобы самому перед сущим как таковым отступить на задний план. Тогда и только тогда сущее само являет себя, и в этом смысле оно есть чистый феномен. Напротив, в высказывании как суждении высказывающий выдвигает себя на первый план. Он принимает уже прямое участие в высказывании как раз потому, что он намеренно возвышает себя над сущим, чтобы держать в сфере своего наблюдения те или иные вещи, чтобы их определять и выносить о них суждения. В определяющем и об-суждающем высказывании имплицитно заключается позиция превосходства над разного рода вещами. Начиная с платоновского понимания бытия-как-идеи, сущее начинает устанавливаться в такого типа высказывании, и с помощью такого высказывания оно привлекается к отчету перед тем, кто формулирует и выносит суждения. При этом судящий вполне может заблуждаться и смиренно склоняться перед природой самих вещей, однако такого рода почтение в своей онтологической основе все более и более приобретает черты постижения, «схватывания». В высказывании, имеющем характер суждения, почтение перед сущим стоит на службе схватывания и постижения, причем это не просто человеком инсценировано; само бытие человека в присущем ему образе воления определяет данную метафизическую позицию и все ее последствия. Когда язык сам по себе понимается из высказывания как суждения, тогда весьма трудно дается нам сам опыт такого рода именованья, которое позволяло бы сущему

присутствовать в его «чистой»
являемости.

Подлинное именование, говоря словами М. Хайдеггера, есть отклик мышления на взывание к нему бытия как такового, в этом как раз и заключается внутренняя суть поэтического и поэтизации всего сущего. Уже эпическая поэзия Гомера открывает и устанавливает исходный простор для разного рода высказываний. После Платона поэтическое восприятие мира скрывается его метафизическим истолкованием, хотя анализ природно сущего через *poiesis* (в смысле изготовления и созидания) чувствуется в аристотелевских терминах *morfe* (т.е. форма), который включает в себя *poiesis*, и *hyle* (т.е. материя). Греческое слово *poiesis* означает изготовление, как бы сотворение вещей. Но процесс сотворения сущего требует созидателя, и Аристотель в этой связи приводит пример с архитектором. Согласно средневековому теоцентризму, Бог творит мир из ничего, но если истолковывать этот процесс творения с помощью категориального мышления, то Бог до творения мира мыслит

[485]

сначала как бы эйдос мира, получающий свою экспликацию через совокупность или систематику всех основных категорий. Вполне правомерно допустить, что такого рода смысл имплицитно и отчасти заключался в средневековой *scientia* периода зрелой схоластики. Этот смысл мы можем обнаружить и в доктрине бесконечности Николая

Кузанского, согласно которой творение мира мыслится как *explicatio Dei*, т.е. как развертывание абсолютной полноты бытия Бога в неограниченной протяженности (*interminatum*) мира. Этот смысл в диалектически-спекулятивной форме был артикулирован Гегелем в его «Науке Логики». Замысел своей «Логики» он разъяснял так: «Логике ... следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой.* Можно поэтому выразиться так: это содержание есть *изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа*» [5].

Следует здесь также отметить преобразование греческого слова *hurokeimenon* в латинское слово *subjectum*. То, что пред-лежит (*hurokeimenon*) и оказывается под-лежащим (*sub-jectum*), обретает постепенно смысл основания, на котором различные вещи размещаются. Это есть то, что прежде всего присутствует, что постоянно пребывает перед кем-либо или перед чем бы то ни было. То есть термины *subjectum* и *substans* означают уж одно и то же, а именно: то, что есть подлинно действительным и постоянным. Всё сущностно действительное и постоянное вскоре называется субстанцией, поэтому и *hurokeimenon* как «первая сущность» в аристотелевском смысле интерпретируется уже в перспективе понимания субстанции. И как раз данное обстоятельство подкрепляется следующим положением Гегеля: «На мой взгляд, который должен

быть оправдан только изложением самой системы, всё дело в том, что чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект» [6].

Когда в начале новоевропейской метафизики требовалось выяснить несомненное и абсолютное основание истины, понимаемой как достоверность (*certitudo*), то тем самым запрашивался такой субъект, для которого все сущее полагалось уже в любом представлении и для всякого представления. Такого рода *subjectum* есть то, что оказывается непрерывно присутствующим и полагаемым в основу мышления, имеющего характер несомненного и неоспоримого представления. Такое мышление является фундаментальной характеристикой любого человеческого поведения, даже если это поведение не имеет никакого отношения к познанию. Поскольку все человеческие действия суть *cogitationis*, постольку *Ego cogito* существует не

[486]

менее выразительно, чем то, что уже присутствует в представлении и для представления. Коль скоро *Ego cogitans* есть отличительный субъект, постоянное присутствие которого согласуется с сущностью истины в смысле достоверности, то тем самым устанавливается новая сущность существования (*existentia*), которую Декарт определяет как всегда истинную, т.е. как аксиому, в разделе 49 своих «Первоначал философии» таким образом:

«... Тот, кто мыслит, не может не существовать, пока он мыслит...» [7]

Действительность, другими словами, обретает постоянное присутствие в силу непрерывно действующего мышления, имеющего характер представления. Мышление в этом своем характере становится новой и отличительной сущностью реальности внутренне присущей действительности как таковой. Мышление как представление, как непрерывно действующее сущее, т.е. *ens acti*, оказывается субстанциональным измерением самой действительности. Поскольку к действительности всего того, что представляется, добавляется еще кое-что во всяком новом представлении, постольку она отныне характеризуется, как правило, представляемым сущим. Она постепенно преобразуется в объективную реальность, коль скоро мышление в своей активности представления осуществляет полагание противоположности всякого постигаемого сущего в статусе своего объекта [8]. Но это еще вовсе не означает, что действительность, будучи представляемой, существует только как сугубо ментальная структура. Скорее напротив, коль скоро фундаментальная характеристика представления и подлежащего представлению сущего, т.е. представляемого сущего, достигает своей силы в сущности только самой действительности, то постоянство и непрерывное существование того, что есть действительное, редуцируется до сферы присутствующего в представлении и для представления. Бытие является как сущее в пределах мышления как представления.

«Размышления о первой философии»

Декарта, в которых *subjes-tum* мыслится как *res cogitans*, а бытие — как истинное сущее (истинное в смысле достоверности), как раз и есть подлинное начало новоевропейской метафизики. Человеческое бытие, имеющее свой отличительный характер *mens humana* и наделенное активностью представления в смысле латинского слова *re-praesentatio*, оказывается отныне наиболее актуальным и настоящим; более реальным и постоянным, непреходящим и субстанциональным, а следовательно, и более бытийным, чем любое другое сущее, поскольку все сущее постигается уже из новой сущности реальности как действительности. Исходя из длительной традиции метафизики, следующей Аристотелю, каждое подлинное сущее есть *Щроке... менон*,

[487]

которое впоследствии определяется как *subjectum*. Декарт выделяет такой субъект, каковым оказывается прежде всего человек как *mens humana*. Настоятельность и актуальность этого субъекта, способного представлять любое сущее, наделенное стремлением представлять только самим собой все мироздание в целом, обретает свою сущность в действии постижения, «схватывания» и рассуждения (*cogitare*). С чего начинается такого рода действие? Прежде всего с того, чтобы «каждый человек.., как только он достигнет предела, именуемого возрастом познания, принял твердое решение освободить свое воображение от всех несовершенных

идей, запечатленных в нем ранее, и серьезно взялся за формирование новых идей, упорно употребляя на это все способности своего разума» [9]. Таков исходный акт самостоятельной мысли, который определяется внутренней силой человеческого само-определения. В этом изначальном действии устраняется всё то, что «вошло в тебя помимо тебя, без твоего согласия и принципиального сомнения» [10]. Отличие *mens humana* от других *subjecta* выражается в том факте, что человеческий разум есть в большей степени активность представления, чем, скажем, его тело. Это предшествование разума во всем неисчерпаемом многообразии сущего, подлежащего познанию, не есть случай более легкой постижимости; скорее, оно означает, что в сфере представления *res cogitans* означает самое истинное бытие, поскольку присущая человеческому разуму активность представления включает в себе возможность для человека быть предоставленным прежде всего самому себе. В соответствии с этим отличием своего полагающего присутствия *mens humana* требует именованья «субъекта» исключительно и только лишь для себя. Как имя для того, относительно чего любое нечто есть всего лишь предикат, «субъект» философии Лейбница обретает свое метафизическое достоинство и величие.

Выше уже отмечалось, что в теории суждения Лейбница есть основная характеристика субъектно-предикатного отношения. Но быть истинным означает также, согласно Лейбницу, быть тождественным. Прояснение и

удостоверяющее обоснование истинного осуществляется посредством редукции суждений к тождествам. И это оказывается возможным благодаря взаимному согласованию определений, совместимых в единстве субъекта, в единстве того, о чем делается суждение. При этом следует держать в уме, что концепция суждения и истины Лейбница имеет отношение не только к необходимым и сущностным истинам, но и к истинам экзистенциального порядка, и к сугубо случайным истинам. Другими словами, все возможные высказывания, которые определяют

[488]

индивидуальное сущее, должны быть в идеале редуцируемы к чистым тождествам. Суждения на этом пути суть определения того, что принадлежит совместному и вполне совместимому. Разнообразие всего того, что может принадлежать совместному, чтобы иметь возможность быть согласованным целым, требует единства самой принадлежности совместному. Однако это единство должно иметь место заранее, поскольку только оно может служить образцом как для согласования тех или иных вещей, так и для рассогласования всего того, что прежде было согласованным. Единство требуется заранее, чтобы возможным было согласование разнообразия как принадлежащее собственно совместному. Поэтому только метафизически возможна редукция всех возможных высказываний о сущем к тождеству как тотальности взаимно совместимых и согласованных определений, коль скоро само по себе

бытие всего сущего конституируется изначальным единством. И такого рода единство Лейбниц усматривает в монадологической структуре бытия, которая и есть метафизическое основание для его теории суждения и теории истины как тождества, так сказать, только из самой себя. Ведь если каждая монада, будучи духовной единицей, есть зеркало всего мироздания, то она тем самым есть потенциально и в некоторой перспективе весь универсум в целом. Поэтому монада идеально согласуется с универсумом как объектом абсолютного и божественного знания. Именно в этом плане выясняется метафизическое основание идеи познания как созерцания, идеала познания, имеющего характер адекватного интуитивного постижения (*cognito adaequata intuitiva*). Только такое познание свойственно сознанию в его абсолютной ясности и простоте, а также в его индивидуальной самодостаточности. Сама логики истины Лейбница возможна только на основе монадологии как метафизики субстанций. Логика тем самым обретает свое надлежащее метафизическое основание, поэтому она по сути дела есть не что иное, как метафизика истины.

Подлинным оказывается такое адекватное познание, которое с полной ясностью выявляет и содержит все основные определения, получающие онтологическое согласование. Такое познание есть по сути дела полное и совершенное понятие (*completa seu perfecta notio*), поскольку в этом познании постижимы и доступны все те предикаты, которые определяют субъект как таковой.

Однако этот субъект суждения есть также само по себе предлежащее сущее или, говоря иначе, индивидуальная субстанция. Полное и совершенное понятие индивидуальной субстанции включает в себя, согласно Лейбницу, все свои содержательные характеристики, а также ее прошлое,

[489]

настоящее и будущее. Если какое-либо понятие является полным и совершенным, или если это такое понятие, из которого может быть получено основание для всех предикатов одного и того же субъекта, то это как раз и есть понятие индивидуальной субстанции. В различных работах Лейбница имеет место явная идентификация субъекта истинных суждений с индивидуальной субстанцией как подлинно сущим. Поскольку индивидуальная субстанция есть такой субъект, который не входит ни в какой другой субъект, и все предикаты принадлежат только этому субъекту, то все они суть предикаты одной и той же субстанциональной индивидуальности (*substantiae individualis*).

Смутной остается пока субстанциональность индивидуальной субстанции. Возникает также и вопрос о том, какого рода связь устанавливается между метафизической характеристикой субстанциальности любой индивидуальной субстанции и логическим тождеством в теории суждения. В «Монадологии», которая составляет суть всей его метафизики,

Лейбниц выясняет субстанциальность индивидуальных субстанций. Он написал эту работу на французском языке в Вене за два года до своей кончины, т.е. в 1714 году. При его жизни эта работа не была опубликована; в оригинале она была напечатана только в 1840 году, а впервые она вышла в свет в 1721, правда, в латинском переводе с характерным заглавием: *Principia Philosophia*. Тематика текста «Монадологии», который содержит 90 тезисов, разрабатывалась и в других, более ранних трактатах Лейбница, к примеру, в таких работах, как «Рассуждение о метафизике» (1686), «Об усовершенствовании первой философии и о понятии субстанции» (1694), «Новая система природы и общения между субстанциями...» (1696), «Начала природы и благодати, основанные на разуме» (1714). К этим работам Лейбница примыкают и другие, имеющие в основном полемический характер, а также его обширная переписка, в особенности с картезианцем и теологом Антуаном Арно (1612-1694). В целом Лейбниц проделал большую и весьма существенную работу в сфере метафизики и логики, не говоря уже о научных открытиях, но многое в его учении осталось на уровне только предварительных или первоначальных концепций, которые не получили надлежащей систематической разработки. Поэтому философия Лейбница получала самые различные и даже несовместимые интерпретации, причем любая из них могла с полным правом апеллировать к тому или иному тезису его «Монадологии». Гегель в этой связи

отмечал в своих «Лекциях по истории философии»: «У Лейбница нет ни одного произведения, которое можно было бы рассматривать как подлинно полную

[490]

систему его философии. К числу более крупных произведений принадлежит его книга о человеческом разуме., направленная против Локка, но и она представляет собой только опровержение взглядов последнего. Поэтому его философия рассеяна по различным маленьким статьям, написанным им по разнообразным поводам, а затем по письмам и ответам на возражения, побудившие его развить дальше отдельные стороны своего философского учения. Мы не находим какого бы то ни было разработанного систематического целого, задуманного или выполненного им. То произведение, которое на внешний взгляд представляется таковым целым, его “Теодицея”, пользующаяся наибольшей известностью среди широкой публики, представляет собой популярную книгу, направленную против Бейля. Он ее написал для королевы Софии Шарлотты и как раз старался в ней не излагать предмета спекулятивно» [11]. И далее Гегель говорит, что Лейбниц излагает мысли «без последовательности понятий, в виде простого сообщения, и взятые сами по себе, они не являют нам необходимости в своей связи. Лейбницевская философия выглядит поэтому как произвольные утверждения, которые следуют друг за другом, как метафизический роман» [12].

Монадологическая интерпретация субстанциальности как таковой была призвана выяснить заново бытие всего подлинно сущего. Коль скоро субстанциальность и бытийность в философии Лейбница суть одно и то же, то в силу этого его концепция субстанции является онтологией, в которой разыскивается понятие бытия, применимое к какому угодно подлинному сущему, будь то бытие сугубо физических тел, бытие растений и животных или тот способ бытия, каким существуют Бог, а также человек. Мир как Вселенная или природа, человек и Бог, — такова основная проблематика тематического характера, присущая метафизике Лейбница, как, впрочем, и философии Декарта, Спинозы и Мальбранша. Свою метафизику субстанции Лейбниц разрабатывал после 1696 года, задавшись целью определить природу субстанции более изначально и универсально, нежели все подобного рода предшествующие попытки. Декарт рассуждает так: «Под *субстанцией* мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» [13]. Спиноза разъясняет: «Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться» [14]. Согласно этим определениям, субстанция есть то, что всегда сохраняется в самом себе. Самое существенное здесь определяется негативно: «пребывать в самом себе», «быть неизменным в самом себе». Такое

[491]

понимание субстанции имеет длительную традицию: она есть то, что лежит в основе чего-либо. То существенное, что добавляет к этому пониманию Декарт и Спиноза, также является негативным. Лейбниц же пытался выяснить положительное понятие субстанциальности как таковой. Субстанция есть монада, т.е. неразложимая ни на что «единица». Что тогда подразумевается здесь под «единицей»?

Бытие телесных вещей или физической природы Декарт усматривал в протяженности (*res extensio*). Протяженность есть исходная характеристика и первичный атрибут всех природных вещей, поскольку допускается, что все свойства этих вещей могут быть и должны быть редуцированы к протяженности. Тогда все основные черты природных процессов относятся к изменению или движению, так как предполагается, что любое движение есть изменение местоположения (*motio localis*). Предполагается, что только такого рода движение может быть научно постигаемым, поскольку оно подлежит математическому и геометрическому представлению. Картезианцы впоследствии применяли эту теорию и к органической природе. Природа изучается чисто механически, а животные рассматриваются как искусственно сотворенные механизмы. Декарт даже пытался исключить понятие силы из физики. Мы будем, говорил он, лучше понимать движение, если исследуем

только перемещение, не принимая в расчет силу, которая его производит. Декарт, по сути дела, еще не имел строго определенного понятия физической силы. Под термином *vis*, сила, он разумел те «окультные качества», о которых говорила схоластическая философия природы.

Если мы принимаем строго математическое истолкование природы или онтологическую предпосылку Декарта, согласно которой, сущность физического объекта заключается в его протяженности, то тогда каждая протяженная вещь может быть полностью редуцирована к последним элементам всего того, что есть протяженное, т.е. к математическим точкам. В определенном смысле эти точки являются «единицами». Они суть границы, которые делимы до бесконечности, поэтому они никогда и не теряют своего характера границ (*limes*). Точка не есть какая-либо геометрическая конфигурация; она не есть поверхность или линия, но только их граница. Такая точка как единица снова определяется чисто негативно [15]. Основной элемент протяженности имеет характер границы, а всякая граница есть отрицание в смысле ограничения. Граница лишена возможности быть объединением чего-либо в единую целостность или тотальность. Всякая точка сама нуждается в объединяющем начале. Если протяженность должна конституировать онтологическую

[492]

сущность природных вещей, тогда

изначальной в этой сущности является математическая точка. Но точка не может быть основой онтологического единства бытия всего сущего. Если протяженность, согласно Декарту, метафизически конституирует всякую телесную вещь (*res corporea*), и если каждое отдельное сущее есть одно, тогда математическая точка, как базисный элемент протяженности, должна осуществлять единство всех телесных вещей. Но если это невозможно, тогда протяженность не есть изначальная сущность или субстанция природных вещей как таковых; тогда требуется новое определение субстанции и другое понимание единства как такового. Именно эта задача стояла перед Лейбницем. Полемизуя с Декартом, Лейбниц отмечал, что постоянным и неизменным является не количество движения, а величина силы. Сила сама по себе может выходить за пределы всякой протяженности. В «Новой системе природы...» Лейбниц пишет: «Сначала, освободившись из-под ига Аристотеля, я обратился к пустому пространству и атомам, ибо это всего лучше удовлетворяет воображение; но отказался от этого после многих размышлений о невозможности найти *принцип истинного единства* в одной только материи, иными словами, в том, что только пассивно, ибо здесь все является только собранием или скоплением частей без конца» [16].

Все пассивное и, по сути дела, негативное не может быть истинно объединяющим началом, поскольку оно само по себе нуждается в объединении. Важно отыскать то, что является положительно объединяющим и тем самым активным

принципом единства. Само разнообразие в силу своей природы и своих собственных реалий возможно только на основе истинного единства. Лейбниц в этой связи подчеркивает: «Ведь множество может получать свою реальность только из *действительных единиц*, имеющих другое происхождение и представляющих собой нечто совершенно иное, нежели точки, относительно которых несомненно, что непрерывное не может состоять из них; дабы найти эти *реальные единицы*, я был принужден прибегнуть к *тому формальному*, ибо что-либо материальное не может быть в одно и то же время и материальным, и совершенно неделимым, иными словами, обладать истинным единством. Таким образом, пришлось снова обратиться к *субстанциальным формам*... Итак, я нашел, что природа этих форм состоит в силе; а отсюда вытекает нечто аналогичное сознанию и стремлению, и, следовательно, их нужно понимать наподобие того, как мы представляем себе души» [17]. Лейбниц здесь отмечает, что субстанциальные формы не могут объяснить те или иные проблемы в понимании природного порядка вещей. Они не могут быть понятиями

[493]

позитивных наук о природе, но они необходимы для установления «общих истинных принципов», поэтому «Аристотель называет их первыми энтелехиями». «Одушевленные точки» призваны иметь дело с проблемами метафизического порядка. Они суть

одушевленные единицы, или монады. Монада есть «формальный атом», который не является элементом материи, не есть нечто определяемое; он — определяющее начало. Эти единицы не нуждаются в объединении, поскольку они сами предают всему сущему единство. Они изначально являются объединяющими, и в этом смысле всегда активными. Поэтому Лейбниц называет эти точки *vis primitiva*, первичной силой, т.е. изначальной и простейшей силой. Эта концепция монады имеет метафизическую направленность, в силу чего Лейбниц называет монады метафизическими, а не математическими точками. Они называются формальными, а не материальными атомами, т.е. это не изначальные материальные частицы материи; они суть изначальный принцип в смысле «эйдоса» Платона или «формы» Аристотеля.

Важно здесь еще раз напомнить основной контекст монадологической интерпретации субстанции. Мы знаем, что субъект, о котором делается суждение, определяется с помощью взаимосовместимых знаков, через их согласование, в котором тождество постигается как единство их разнообразия. Необходимо выяснить, какого рода связь имеет место между интерпретацией бытия как тождества и интерпретацией бытия как монады. Для обозначения субстанциональности субстанции Лейбниц выбирает термин «монада». Греческое слово *monas* означает: единица, простое, единство. Это слово означает также индивидуальное и отдельное. Лейбниц использует его после

1696 года, когда он начал разрабатывать свою метафизику субстанции, позаимствовав сам термин у Дж. Бруно. Все греческие значения содержатся в том, что он подразумевает под термином «монада». В монаде пребывает сущность субстанции как таковой. Подлинное сущее имеет характер простой «единицы» всего индивидуального, т.е. всего того, что удерживает себя в существовании благодаря только самому себе. Монада есть то, что изначально объединяет. Она есть сам принцип индивидуации. Она есть то, что заранее все индивидуирует. Каждое отдельное сущее конституирует себя как монада, а она заключает в себе изначальную силу, необходимую для того, чтобы сохранять и удерживать себя в существовании. Это означает, что всякое отдельное сущее изначально наделяется силой. Понятие *vis primitiva* лежит в основе метафизического понимания субстанции. Основной проблемой для Лейбница является вопрос единства монады. Поэтому всё то, что говорится о

[494]

силе и о ее метафизическом измерении, выясняется из перспективы проблемы понимания единства субстанции как таковой. Природа силы должна постигаться с помощью проблемы единства, с помощью понимания того, как единство внутренне присуще субстанциальности. Еще раз следует подчеркнуть тот факт, что сам Лейбниц постоянно пытался разъяснить общий метафизический смысл проблемы субстанции в ее монадологическом

варианте. В небольшой статье «Об усовершенствовании первой философии...» он подчеркивает, что развитие общей метафизики, т.е. онтологии, возможно только посредством уяснения понятия субстанции, с помощью монадологической интерпретации субстанциальности. Нужно выяснить в общем природу субстанции, и в этой связи Лейбниц пишет: «Как это важно, прежде всего покажет выдвигаемое мною *понятие субстанции*, столь плодотворное, что из него вытекают первостепенные истины о Боге, о душе, о природе тел, как уже известные, но не доказанные, так и остающиеся еще неизвестными, но обещающие принести величайшую пользу в других науках» [18].

Краткое обсуждение понятия субстанции Лейбниц предваряет общим размышлением о необходимости придать метафизическим понятиям строгий и более точный смысл. Образцом для получения строгих понятий и дефиниций служит обычно математика, которая выступает как парадигма ясных и отчетливых рассуждений. «Вижу я, — пишет Лейбниц, — что многие, находящие отраду в математических исследованиях, отвращаются от метафизических, усматривая в тех свет, а в этих темноту. Главнейшая причина этого... состоит в том, что общие понятия, которые считаются всем известными, вследствие небрежности и зыбкости человеческого мышления стали неотчетливыми и темными; а общепринятые определения нельзя назвать даже поверхностными... Легко

убедиться, что для большинства скрыты правильные и плодотворные понятия не только субстанции, но и причины, и действия, и отношения, и сходства, и множества других общих терминов. Нельзя поэтому удивляться, что та основная наука, которая величается названием первой философии, о необходимости создания которой говорил уже Аристотель, до сих пор остается в области чаемого...» [19] Метафизика, согласно Лейбницу, требует такого способа изложения и объяснения, который существенно отличался бы от математики. Необходимо добиваться ясности в метафизических рассуждениях, которые необязательно сопоставлять с математической достоверностью. Размышляя о понятии субстанции, Лейбниц пишет: «Чтобы дать некоторое понятие о нем, я уже здесь скажу, что понятие силы, или способности (по-немецки называется Kraft, по-французски Force),

[495]

объяснению которого я предназначил особую науку — динамику, проливает яркий свет на истинное понятие субстанции» [20].

Здесь Лейбниц сначала лишь утверждает, что понятие силы является необходимым для понимания субстанции, но он не освещает внутреннюю связь между характеристиками силы и единства субстанции. Он ограничивает себя задачей прояснения того, что следует понимать под силой. Свое понимание силы он осуществляет посредством

отличия этого понятия от таких схоластических понятий, как пассивная потенция, активная потенция и действие (*actio*). Последнее в свою очередь восходит к обсуждению аристотелевских терминов *dynamis*, *energeia* и *enteleheia*. Само понятие потенции имеет двойственное значение. Оно означает способность что-либо совершать; в другом же смысле это способность что-либо претерпевать. Потенция в этом смысле есть склонность к чему-либо. Первая способность имеет характер активности, а вторая означает возможность становиться чем-либо. Свое понятие активной силы (*vis activa*) Лейбниц выдвигает в противовес указанному различию между активной и пассивной потенцией. На первый взгляд активная потенция и активная сила означают одно и то же. Однако Лейбниц отмечает следующее: «Активная сила отличается от широко известной философским школам голой потенции, ибо рассматриваемая схоластиками активная потенция, или способность, — это не что иное, как ближайшая возможность действия, которая, однако, нуждается в постороннем возбuditеле, как бы стрекале, чтобы претвориться в действие» [21]. Схоластическая *potentia activa* есть просто способность действовать, но эта способность нуждается в дополнительной причине или стимуле. «А активная сила, — пишет Лейбниц, — содержит в себе некую действительность, или энтелехию, и составляет нечто среднее между способностью действия и самим действием, предполагая устремление» [22]. Активная сила тем

самым есть определенного рода активность, которая характеризуется стремлением к чему-либо. Ясно, что стремление ведет к активности, но эта активность, будучи сущностной, не предполагает никаких внешних воздействий. Стремление есть импульс, который по самой своей природе является само-побуждением. Оно не нуждается в дополнительной причине извне; оно нуждается только в устранении тех препятствий, которые не позволяют ему осуществиться. «И я утверждаю, — говорит Лейбниц, — что эта способность действовать присуща всякой субстанции, и из нее всегда порождается какое-то движение» [23]. Стремление есть то, что образует субстанциальность любой субстанции как монады. Такого рода стремление присуще и телесным вещам. Когда физические тела сталкиваются друг с другом,

[496]

то стремление, присущее каждому телу, становится лишь ограничением и определением того или иного тела. Картезианцы недостаточно учитывали это обстоятельство, полагая «сущность материи в одной только протяженности» [24]. Каждое сущее имеет характер стремления и определяется в своем бытии как имеющее стремление. Стремление как раз и есть основная метафизическая характеристика монады. Если каждая монада имеет свой собственный импульс, то это означает, что она заключает в самой себе сущность своего бытия, т.е. цель и способ своего стремления. Всякая монада существует

наряду со всеми другими, но совместное существование различных монад оказывается существенно негативным в их взаимных отношениях. Одна субстанция не может передавать свое стремление другим, поскольку стремление есть бытийная характеристика каждой отдельной монады. Отношение одной монады к другой является всегда ограничением, и следовательно, негативно по своей природе. Этот момент Лейбниц разъясняет так: «Из наших размышлений можно будет убедиться, что сотворенная субстанция получает от другой сотворенной субстанции не самую силу действия, но только границы и определения своего уже предшествующего усилия (*nisus*) или способности действия» [25]. Значимо здесь прежде всего «предшествующее усилие».

Лейбниц описывает *vis activa* также с помощью *enteleheia*, ссылаясь при этом на Аристотеля. Он добавляет, что каждая монада несет в себе известное совершенство. Монады совершенны, поскольку каждая монада несет в себе свое собственное положительное содержание, причем таким образом, что это содержание есть потенциально весь универсум в целом. Такое толкование энтелехии, разумеется, не совпадает с аристотелевским [26]. Отметим здесь еще раз, что *vis activa* означает стремление, которое внутренне присуще каждой монаде как субстанции. Если каждая монада обладает своим собственным стремлением, то что означает тогда единство субстанции как исходного

бытия всего сущего? То, что не есть субстанция, Лейбниц обозначает словом «феномен». Само единство является активным, поскольку оно имеет характер стремления. Проблема стремления и субстанции оказывается тем самым центральной в монадологии Лейбница. Субстанциальность понимается как бытие всего существующего. Возникает следующий вопрос: Каким образом сам Лейбниц приходит к идее бытия? Решающим здесь является то обстоятельство, что каждый человек, вовлеченный в окружающий порядок вещей, сам непосредственно причастен к бытию. Бытийная структура каждого отдельного «Я» обеспечивает Лейбница моделью единства, коль скоро он приписывает единство всякому

[497]

сущему. Бытие интерпретируется по аналогии с душой. Посредством рассмотрения «души» или «формы» Лейбниц приходит к идее истинного единства, которая соответствует тому, что в каждом из нас называется «Я». Сама субстанция, говорил Лейбниц, коль скоро она имеет изначальное стремление, является неделимой и совершенной по аналогии с нашим «Я». Принцип стремления понятен нам в самой высшей степени, потому что он аналогичен тому, что внутренне присуще каждому человеческому существу, а именно: стремление и представление. Идея бытия приобретает в опыте человеческой самости и присущей ей возможности самодеятельного изменения и преобразования. По аналогии с «Я»

мыслится структура самой монады; «... а мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом Боге, постигая, что то, что в нас ограничено, в нем беспредельно» («Монадология», § 30). В письме к королеве Пруссии Софии-Шарлотте Лейбниц разъясняет: «Эта мысль о моем *Я*, которое сознает чувственные предметы, и о *моей собственной деятельности*, которая отсюда вытекает, прибавляет нечто к предметам чувств. Думать о каком-нибудь цвете и размышлять, что думаешь о нем, — две совершенно различные мысли, точно так же, как самый цвет отличается от меня, думающего о нем. А так как я понимаю, что и другие существа так же могут иметь право сказать «я» или что это можно сказать за них, то отсюда я понимаю, что называется вообще *субстанцией*, и то же размышление о самом себе доставляет мне и другие *метафизические* понятия, такие, как причина, действие, деятельность, сходство и т.п., а также понятия *логические* и *нравственные*. Поэтому можно сказать, что в уме нет ничего, что не происходило бы из чувств, — кроме самого ума, или того, что понимает» [27]. И в этом же письме подчеркивается: «*Бытие* и *истина* также не могут быть познаны посредством чувств... Итак, это понятие *бытия* и *истины* заключается в моем *Я* и в уме, а не во внешних чувствах и восприятии внешних предметов» [28].

Хотя Лейбниц постоянно полемизировал с Декартом, он тем не менее вместе с ним исходил из первой реальности

самодостоверного Ego cogito. Подобно Декарту, он усматривает в Ego cogito такое измерение, из которого производятся все основные метафизические понятия. Субъект выступает в роли парадигмы, поскольку он, существуя сам по себе, уже заранее имеет идею бытия как такового. Отличительная структура бытия Ego cogito заключается в том, что он заранее уже имеет более или менее определенное понимание бытия. В «Новых опытах...» Лейбниц пишет: «И я хотел бы узнать, каким образом у нас могла бы быть идея бытия, если бы нам самим

[498]

не было присуще бытие и мы не находили бы, таким образом, бытия в нас самих» [29]. Следуя Декарту, он выясняет, как мы могли бы иметь идею бытия, если бы мы не обнаруживали идею бытия в нас самих. Чтобы иметь эту идею, мы, люди, сами уже должны *быть*. Однако здесь подразумевается нечто еще более важное, а именно: мы не можем быть тем, что и как мы суть, вне идеи бытия. Всегда имеет место более или менее отчетливое понимание бытия, которое определяет внутреннюю структуру человеческого существа и его отношение к самому себе и ко всему остальному существу. Понимание бытия присуще изначально субъекту, поскольку субъект, говоря словами М. Хайдеггера, всегда пребывает в трансцендировании. Лейб-ниц ставит и решает проблему бытия посредством обращения к субъекту и посредством выяснения сущности субстанциальности как таковой. И здесь

снова необходимо обратить внимание на следующий вопрос: Если стремление, присущее субстанции, связано с достижением единства, то как следует понимать само это стремление? Если стремление призвано наделять каждую монаду единством, то оно само по себе должно быть простым. Ведь все то, что может быть разделено на многое, есть просто агрегат многого, лишенный всякого единства. Единое, определяющее единство, должно быть прежде всего неделимым, и такое единое призвано сообщать единство всем вещам в их неисчислимом многообразии. Именно в этой связи Лейбниц говорит: «*Монада*, о которой мы будем здесь говорить, есть не что иное, как *простая* субстанция, которая входит в состав сложных; простая, значит, не имеющая частей». («Монадология», § 1).

Если субстанция есть то, что сообщает единство всему сущему, тогда здесь всегда должно быть нечто многообразное, что она объединяет. Коль скоро сущность монады в том, чтобы объединять различное и многообразное, то здесь должно иметь место существенное отношение к многообразию. Это означает, что в самой монаде должен быть порядок многообразия, т.е. такой порядок, который имеет объединяющий характер. Поскольку то, что объединяет, есть стремление, которое в своем осуществлении несет в себе многообразие, постольку само многообразие должно иметь характер стремления. И это есть движение как таковое. Многообразие, заключающееся в стремлении, является по сути дела

концентрацией бытия как такового. В самом стремлении имеется непрерывное само-превосхождение, которое означает перемену, изменение и движение.

Другими словами, стремление есть то, что само себя изменяет в устремлении.

Это означает, что монада как объединяющая субстанция постоянно нуждается в непрерывном определении.

Стремление, имеющее изначально конституирующий характер, должно тогда

[499]

предшествовать тому, что является субъектом любого возможного объединения. Объединяющее начало должно предвосхищать заранее единство всего многообразия. То, что объединяет, заранее превышает всё то, что подлежит объединению. Вот почему необходима изначальная сила, имеющая характер стремления, направленного на то, чтобы объединять и схватывать все многообразие вещей. Монада как сила есть нечто живое, а все живое имеет душу. Душа в свою очередь наделена способностью к постижению и охвату неисчислимого многообразия. 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. Монада есть *perceptio*, т.е. такое восприятие, которое является выражением многого в едином и единственном. Мышление и желание суть

способности всех живых существ, согласно Аристотелю. И Лейбниц тоже говорит о желании, используя термин *appetitus*. Он постоянно подчеркивает необходимость желания, поскольку он сам достаточно радикально постигает сущность *vis activa*. Сила есть нечто субстанциальное, которое затем наделяется восприимчивостью и стремлением, тогда как само по себе желание есть уже воспринимающее стремление или восприятие, наделенное изначально стремлением. Желание не есть то же самое, что и стремление; оно относится к сущностному моменту стремления, к тому моменту, который делает возможным восприятие. Желание есть побуждение, призванное объединять различное и разнородное. Поэтому оно должно заранее предвосхищать любое возможное разнообразие; оно должно быть способным иметь дело с любым разнообразием в его настоящей возможности. В силу этого обстоятельства побуждение превосходит и преодолевает все разнообразие, имеющее характер разъединенности и раздробленности. Оно поэтому несет в самом себе многообразие и позволяет ему возникнуть в устремлении. Вот почему оно имеет вселенский или мировой характер. В побуждении как таковом заключается источник многообразия всего существующего.

Побуждение или желание всегда имеет превышающий характер. И коль скоро оно является объединяющим, то именно в этом плане монада постигается как субстанция. Желание есть сущность и природа субстанции, и, будучи всегда

активной, она является изначально воспринимающей. Если нет ничего активного по своей собственной природе, то какое может быть основание активности вообще, если не в природе самих вещей. Всякое действие заключает в себе изменение. Тенденция к внутреннему изменению содержит в себе и

[500]

временную последовательность состояний, которая вытекает из природы самих вещей. Активность монады, имеющей характер влечения, имеет стремление к изменению. Влечение по самой своей природе побуждает к чему-либо, поэтому в нем самом имеет место само-превышение. Это означает, что разнообразие возникает в самой по себе вещи, наделенной стремлением, которое есть также устремление. Это устремление к чему-либо порождает многообразную последовательность состояний. Влечение само по себе оказывается многообразием состояний, поэтому из самой природы влечения возникает время как таковое. Влечение заключает в себе тенденцию к переходу в другое состояние. Поэтому оно есть тенденция преодоления любого преходящего состояния. Эту тенденцию к переходу Лейбниц подразумевает под словом *appetites*. С другой стороны, восприятие также есть изначальная характеристика монады. Тенденция к изменению как раз и есть само по себе представление, которое заключает в себе активную силу объединения. То, что субстанция, будучи единством, объединяет многообразие, предполагает

переход от одного представления к другому. Эти переходы внутренне присущи влечению, которое можно рассматривать и как побуждение. Выясняя сущность субстанции, Лейбниц постоянно подчеркивает, что нет ничего в мире, кроме простых субстанций, наделенных восприятием и стремлением. Поэтому принцип изменения является поистине внутренним для всех простых субстанций. И этот принцип заключается в прогрессе каждой монады, определяющей природу всех вещей. Прогресс восприятия изначально присущ монаде; и это есть всегда переходная тенденция к более полному и объемлющему представлению, и это есть также само увлечение. Лейбниц в этой связи говорит, что в простых субстанциях, заключающих в себе стремление и представление, всегда имеется нечто сверх мира как такового, поскольку полное постижение природы субстанции означает одновременно постижение основания Бога, выяснения того, почему Он повелел вещам быть такими, какими мы их представляем. Имеется определенная сила в субстанции, которая образует новые и все более полные восприятия, возникающие из предыдущих. И здесь следует подвести некоторые итоги, позволяющие нам раскрыть сущность структуры или влечения. Присущие субстанциям влечения являются изначально объединяющими, поскольку их восприятие простирается на все многообразие вещей, существующих в мире. Само многообразие заключается в природе влечения и из него порождается. Влечение имеет природу непрерывного

самопревышения, поскольку оно есть разнообразие стадий в прогрессе представления универсума в целом. Влечение как побуждение есть желание, которое содержит в себе

[501]

внутреннюю тенденцию к изменению. Субстанция есть то, что конституирует единство всего сущего. Объединяющим ее началом является влечение с присущей ему тенденцией изменения, а это означает, что оно само в себе разворачивает все действительное и возможное многообразие. Поскольку каждая субстанция имеет свою собственную конституцию, постольку она сама всегда является индивидуальной. Индивидуация конституирует сущность монады в присущем ей уникальном влечении. Коль скоро монада является индивидуальной субстанцией, она в своем беспредельном стремлении всегда тем не менее является ограниченным влечением. Конечное как ограниченность принадлежит сущности и самого влечения, несмотря на то, что влечение стремится к всеобъемлющему представлению. Во влечении как представляющем себя стремлении имеется определенная «точка», на которой заостряется все внимание. Эта точка есть такое единство, исходя из которого она объединяет, поскольку это есть внимающая точка зрения. Такого рода точка зрения конституирует и определяет само влечение. То, что в этой точке зрения заранее имеется в виду, как раз и есть то, что определяет влечение как таковое. Поскольку влечение есть

движение, имеющее постигающий характер, постольку то, что заранее представляется в движении, определяет сущность самого влечения. Другими словами, восприятие и влечение определяются изначально из той или иной точки зрения. Влечение есть само по себе простирание, и оно стремится иметь такой простор, в котором оно постигает и утверждает себя. В своей влекущей направленности оно может осознавать свою собственную сущность, говоря иначе, свою собственную самость. В «Началах природы и благодати...» Лейбниц пишет: «Таким образом, следует делать различие между *восприятием-перцепцией*, которое есть внутреннее состояние монады, воспроизводящее внешние вещи, и *апперцепцией-сознанием*, или рефлексивным познанием этого внутреннего состояния, каковое дано не всем душам, да и у одной и той же души бывает не всегда» [30].

Поскольку каждая монада присутствует в определенной точке зрения, постольку весь универсум в каждом отдельном случае удерживается в самом воззрении, т.е. в определенной перспективе всего сущего и возможного. В каждом случае воззрение согласуется с той или иной стадией влечения, которая присуща монаде. Влечение имеет постигающий характер и оно может раскрывать себя в самых различных степенях, т.е. от полной ясности представления до лишенной всякой ясности чувственности, и тем самым полной рас-строенности. Нет монады, которой недостает восприятия и влечения, но не всякой монаде присуще полное самопостижение. Та или иная

точка

[502]

зрения, которая немислима вне единства и которая соотносится с возможностью объединения в едином разнообразии, образует уникальность каждой субстанции. Присущая монаде точка зрения, которая всегда своеобразно объединяет, как раз и есть то, что составляет принцип индивидуации монады. Внутренняя возможность индивидуации неотделима от влечения из своей собственной и особой перспективы, благодаря которой каждая монада есть концентрированное определение мира (*mundus concentratus*). В пятом письме к Кларку Лейбниц пишет: «... всякая простая субстанция в силу своей природы представляет собой, так сказать, концентрацию и живое зеркало всего универсума, отражающее его соответственно со своей определенной точки зрения» [31]. Другими словами, сущее определяется как монада, которая в своей действительности представляет мир со своей точки зрения. Монады Лейбниц называет также «энтелехиями», которые из-за присущего им перспективного представления отличаются друг от друга. Монады суть живые зеркала, концентрированные миры, поскольку каждая из монад есть осуществление и выражение мира со своей собственной точки зрения. В присущей им характеристике представляющего стремления они образуют иерархию «мировых формаций». «Всем простым субстанциям, или сотворенным монадам, можно бы дать название энтелехий, ибо

они имеют в себе известное совершенство... и в них есть самодовление..., которое делает их источником их внутренних действий и, так сказать, бестелесными автоматами.» («Монадология», § 18).

Представление есть по сути дела полагание универсума в перспективе определенной точки зрения; представление мира в концентрированном виде, которое соответствует определенной точке зрения, само по себе является переходным в том смысле, что это представление всегда выходит за пределы этого мира благодаря активному отношению монады ко всему универсуму в целом. Последовательное выхождение монады за пределы самой себя есть, таким образом, всегда активное представление. Еще раз отметим, что всем простым субстанциям внутренне присущ принцип изменения, который заключается в прогрессе восприятий каждой монады, наделенной стремлением постигать всю природу вещей.

«Деятельность внутреннего принципа, который производит изменения или переходит от одного восприятия к другому, может быть названа *стремлением*. Правда, стремление не всегда может вполне достигнуть цельного восприятия, к которому оно стремится, но в известной мере оно всегда добивается этого и переходит к новым восприятиям.» («Монадология», § 15).

Простая самодостаточность монады, т.е. того, что является истинно постоянным, заключается в представлении, имеющем характер стремления.

[503]

Представление изначально наделяется силой, которая как раз и есть принцип изменения. Сила есть фундаментальная характеристика простого объединяющего единства и она присуща любой субстанции. Она по сути дела и есть чистое действие (*actus purus*), которое является субъектом и основой всех своих представлений [32]. Каждая субстанция, будучи субъектом своей точки зрения, определяется в своем существовании посредством силы. Фундаментальная характеристика представления и стремления раскрывается во всей своей полноте из сущности силы как таковой. Простые субстанции — это множественные источники или принципы, а также субъекты последовательных представлений, раскрывающих себя в определенном порядке. В силу этих последовательных представлений высшая субстанция, или Бог, простирает и рассеивает все свое совершенство. Субстанции, постигаемые индивидуально, как концентрированное выражение универсума суть подражания божественности. Традиционное различие между возможностью и действительностью преодолевается с помощью понятия силы, которое непосредственно связывает между собой то, что есть *potentia* и *actus*. Сама сила имеет характер такого усилия, которое присуще возможности. Таким образом, тенденция принадлежит силе и означает непрерывное усилие мышления как представления. Возможность уже не противопоставляется действительности; она содержит в себе действительность,

сохраняет ее, поэтому она является фундаментальной характеристикой того, что есть стремление как сила. Возможность тем самым есть то, что осуществляет и завершает действительность. Сущность представления, наделенного силой, означает, что монада полагает и изображает себя таким образом, который требуется в присутствии ей стремлении. Если ренессансная мысль понимала мысль как театр и как живописное изображение, в «Монадологии» Лейбница мир есть не просто *speculum universi*, а творение мира в стремлении все более полного и универсального представления. Поскольку всякое представление является перспективным, постольку возможность оказывается более фундаментальной категорией, нежели действительность, или наличный порядок вещей. Мир в каждом случае принадлежит монаде, которая являет себя в его перспективном изображении. Вот почему монады как единицы перспективного представления определяются стремлением, имеющим предустановленный характер. И коль скоро в каждой монаде весь универсум присутствует потенциально и в определенной перспективе, то мир в силу такого порядка вещей является предустановленной гармонией. Бог может творить любые вещи, но он желает творить наилучшие, поэтому действительные вещи — лучшие из всех возможных, а возможные вещи суть те, которые не

[504]

предполагают никакого противоречия.

Индивидуация, которая получает место во влечении к объединяющей точке зрения, есть монада, существующая в стремлении представлять весь мир в его единстве, никогда не достигая этого представления. Каждая монада производит мир в его изменяющемся представлении, согласно своему собственному уровню апперцепции, или сознания. Поэтому каждая монада есть мировая история, созидаящая настоящий и настоящий мир как таковой. Если каждая монада есть *speculum*, то это означает, что каждая монада стремится создавать тот зримый мир, который изначально пронизан разного рода стремлениями. Монадология Лейбница есть по сути дела метафизическое обоснование шекспировского понимания мира как театра.

Всякая субстанция является субъектом своих перспективных представлений. Если субъективность понимается как истинная сущность действительности, а истина понимается как самодостоверность разума, основания и духа, то субъективность как раз и есть подлинный образ субъектности. Там, где субъектность становится субъективностью, там преобладающим после Декарта становится *Ego cogito*, которое впоследствии получает самое различное истолкование. Коль скоро речь идет о разуме как представлении, наделенном изначально стремлением, то тем самым появляется метафизика воли, которая есть или воля разума, или воля духа, или воля любви, или воля к власти. Воля и активное представление известны нам как человеческие способности и

активности. Возникает стремление к тотальной гуманизации природного порядка вещей и бытия всего сущего. Таким образом, начиная с Декарта и Лейбница, фундаментальная метафизическая позиция, имеющая антропоцентрический характер, получает свое различное обоснование в философии Шеллинга, Маркса и Ницше. Понимание бытия как представления ведет к пониманию сущности бытия как воли к власти. Основной становится тенденция к построению системы, которая мыслится как единство порядка природы, общества и познания. Другими словами, весь мир в целом осознается как та или иная система представлений.

Примечания

[1] Ср. *Heidegger M. Metaphysische Anfangsgruende der Logik im Ausgang von Leibniz // Gesamtausgabe. Bd. 26. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Mein. 1978. S. 126.*

[Назад](#)

[2] *Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие. М.: «Республика», 1993. С. 83.*

[Назад](#)

[3] Там же.

[Назад](#)

[4] Там же. С. 84.

[Назад](#)

[5] *Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: «Наука», 1997. С. 39.*

[Назад](#)

[6] *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа.
СПб.: «Наука», 1999. С. 9.

[Назад](#)

[7] *Декарт Р.* Сочинения в 2-х тт. Т. 1.
М.: «Мысль», 1989. С. 333.

[Назад](#)

[8] Таким образом начинается развитие
сущностной характеристики реальности,
которая впервые постигается Кантом во
всей ее ясности как объективности
объекта.

[Назад](#)

[9] *Декарт Р.* Сочинения. Т. 1. С. 161-162.

[Назад](#)

[10] *Мамардашвили М.* Картезианские
размышления. М.: «Культура», 1993. С.
29.

[Назад](#)

[11] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории
философии. Кн. III. СПб.: «Наука», 1994.
С. 401-402.

[Назад](#)

[12] Там же. С. 402.

[Назад](#)

[13] *Декарт Р.* Сочинения. Т. 1. С. 334.

[Назад](#)

[14] *Спиноза Б.* Этика... // Сочинения в 2-
х тт. Т. 1. СПб.: «Наука», 1999. С. 253.

[Назад](#)

[15] В гегелевской метафизике
пространства точка есть простое
отрицание всякой протяженности и
любых пространственных конфигураций.

[Назад](#)

[16] *Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х тт. Т. 1. М.: «Мысль», 1982. С. 272.

[Назад](#)

[17] Там же. С. 272-273.

[Назад](#)

[18] Там же. С. 245.

[Назад](#)

[19] Там же. С. 244.

[Назад](#)

[20] Там же. С. 245.

[Назад](#)

[21] Там же. С. 245-246.

[Назад](#)

[22] Там же. С. 246.

[Назад](#)

[23] Там же.

[Назад](#)

[24] Там же.

[Назад](#)

[25] Там же.

[Назад](#)

[26] Это толкование имело место уже в ренессансный период, и сам Лейбниц в «Монадологии» (§48) упоминает имя Ермолая Барбара, который комментировал Аристотеля, пытаюсь восстановить подлинный характер его учения в противовес средневековой схоластике. Согласно легенде, Ермолай Барбар просил дьявола разъяснить ему истинный смысл аристотелевского термина «энтелехия».

[Назад](#)

[27] *Лейбниц Г.В.* Сочинения. Т. 3. М.: «Мысль», 1984. С. 373-374.

[Назад](#)

[28] Там же. С. 374-375.

[Назад](#)

[29] *Лейбниц Г.В.* Сочинения. Т. 2. М.: «Мысль», 1983. С. 87.

[Назад](#)

[30] *Лейбниц Г.В.* Сочинения. Т. 1. С. 406.

[Назад](#)

[31] Там же. С. 491.

[Назад](#)

[32] Ср.: «Монадология», § 48.

[Назад](#)

Публикуется в рамках гранта 02-03-000-20а

| [Об авторе](#) | | [Тексты](#) | | [Содержание сборника](#) |



| [Начало](#) | [Theoreia](#) | [Тексты](#) | [Проекты](#) | [Personalia](#) | [Образование](#) |
| [Информаторий](#) | [Энциклопедия](#) | [Форум](#) | [Обратная связь](#) |

© Координатор проекта — Геннадий Крупнин. Дизайн и архитектура — Роман Горюнов

По всем проблемам, связанным с сайтом, можете обращаться к вебмастеру по адресу webmaster@anthropology.ru

[\[Начало\]](#) [\[Theoreia\]](#) [\[Тексты\]](#) [\[Проекты\]](#) [\[Personalia\]](#) [\[Образование\]](#)
[\[Информаторий\]](#) [\[Энциклопедия\]](#) [\[Форум\]](#) [\[Обратная связь\]](#)

 [web-кафедра философской антропологии](#)

| [Наши авторы](#) || [Классика](#) || [Сборники](#) |
| [Тематический указатель](#) |
| [Лаборатория перевода](#) || [Концепция](#) |

[Тексты](#) // Сергеев К.А., Коваль О.А. //

Монадология Лейбница: субстанция, субъект, истина
(в сборнике [«Я. \(А.Слинин\) И МЫ»](#))

| [карта сайта](#) | **поиск:** _____

[Сергеев К. А.](#) ,
[Коваль О. А.](#)

| [Об авторе](#) || [Тексты](#) || [Содержание сборника](#) |

Монадология Лейбница: субстанция, субъект, истина

К.А Сергеев,
О.А. Коваль

Я. (А.Слинин) и МЫ: к 70-летию
профессора Ярослава Анатольевича
Слинина. - СПб.: [Санкт--Петербургское
философское общество](#), 2002. (Серия
«Мыслители». Выпуск X)

Логика Лейбница развивается в рамках
теории субъектно-предикатной структуры
суждения как такового. Любой предикат
существует как включаемый в тот или
иной субъект. Это есть концепция
включения - inesse, которая предполагает
особую концепцию бытия - esse. В
философии Лейбница теория включения
получает специфическое выражение и
свое особенное обоснование. В
«Рассуждении о метафизике» Лейбниц
пишет: «Совершенно справедливо, что

Смотрите также:

Иванова Н.Н.
[Рефлексивная
монадология](#)

Рыбас А.Е. [Рорти и
Ницше: спор об
истине](#)

Чубукова Е.И.
[Коммуникативно-
прагматическая
концепция истины в
философии языка Ю.
Хабермаса](#)

О тексте:

[Оценить этот текст](#)

Ваши комментарии:

[Добавить
комментарий](#)

[Обсудить на форуме](#)

Заметили ошибку?

[Отправьте письмо
разработчикам!](#)

когда несколько предикатов приписываются одному и тому же субъекту, то его можно назвать индивидуальной субстанцией; но этого недостаточно, и такое объяснение только словесное. Поэтому нужно рассмотреть, что значит быть приписанным какому-либо субъекту. Не подлежит сомнению, что всякое действительное свойство предикативности имеет некоторое основание в природе вещей и когда предложение не бывает тождественным, то есть когда предикат не включается прямо в субъект, то он должен включаться в него потенциально, и это есть то, что философы называют *in esse*» [1].

Речь здесь идет о понятии индивидуальной субстанции, которое аналогично «первой сущности», *toû de tiû* Аристотеля. Это такая сущность, согласно Аристотелю, «которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» (Категории 5, 2а). Сущность (*'ousiûa*) «в самом основном, первичном и безусловном смысле» есть то, что присутствует независимо в отличии от того, что находится в подлежащем и «не может существовать отдельно от того, в чем оно находится» (Там же. 2, 1а). Лейбниц выясняет надлежащее понимание индивидуальной субстанции, которая есть подлежащее в смысле древнегреческого слова *'уро-кеiÿменон*; она сущностно независима и никогда не может быть предикатом чего-либо. Это понимание согласуется со следующим рассуждением

Аристотеля: «Кажется невозможным, чтобы что-либо обозначаемое как общее было сущностью. Во-первых, сущность каждой вещи - это то, что принадлежит лишь ей и не присуще другому, а общее - это относящееся ко многому, ибо общим называется именно то, что по своей природе присуще больше, чем одному» (Метафизика, VII, 13, 1038b 9-12).

Понимание субстанции в философии Лейбница связано с выяснением природы предикации и логики суждения в целом. Понятие субстанции оказывается неотделимым от понятия логического субъекта или субъекта суждения. Лейбниц говорит, что в каждом истинном суждении субъект явно или имплицитно должен заключать в себе определенный предикат. С этой проблемой, говорит Лейбниц, мы входим в «лабиринт континуума», который необходимо преодолеть, так как не дано получить истинно надлежащей и в этом смысле неразрушимой метафизики тому, кто не прошел успешно *labyrinthus continui*. Такого рода лабиринт создается многозначностью субъекта, причем в связи с необходимостью выяснения подлинного понятия субстанции [2]. Субъект есть прежде всего индивидуальная субстанция, независимое сущее, или, используя терминологию М. Хайдеггера, онтический субъект. Более широким является понятие логического субъекта, которое не нуждается в том, чтобы быть субстанцией. Наконец, мыслящее Я как субъект представления и суждения в противоположность постигаемому объекту. Субстанция

понимается здесь с точки зрения логического субъекта. Но так же возможно понимать логический субъект, исходя из понятия субстанции. В одном фрагменте «О свободе» Лейбниц пишет: «А я знал, что всякому истинному утвердительному суждению, как общему, так и частному, как необходимому, так и случайному свойственно то, что предикат находится в субъекте, то есть что понятие, выраженное предикатом, на каком-то основании включается в понятие, выраженное субъектом. И это есть основание (*principium*) незыблемости любых истин из того, кто все познает априори...» [3].

Если истина имеет свое собственное место прежде всего в суждении, то в силу этого обстоятельства истина неотделима от структуры суждения, которая определяется субъектно-предикатным отношением, имеющим характер включения понятия предиката в понятие субъекта: *praedicatum inesse subjecto verae propositionis*, то есть предикат истинного суждения включается в субъект.

Доказательство истинности суждения достигается тем самым через анализ субъекта, который включает в себя те или иные предикаты. Концепция включения предиката в субъект определяет в философии Лейбница не только логику суждения, но и онтологию. Другими словами, эта логика суждения имеет определенные метафизические основания. В своей теории суждения, которая опирается на концепцию *inesse*, Лейбниц ссылается на Аристотеля. Декарт же выясняет сущность суждения во всецело ином направлении. Суждение,

согласно Декарту, не есть просто процесс мышления, направленный на связывание понятий. Скорее суждение есть полагание позиции познающего субъекта по отношению к понятийному содержанию. Судить (*indicare*) - значит согласовывать отношения между теми или иными понятиями. Суждение означает согласие, полагание, утверждение чего-либо для самого себя как мыслящего и познающего субъекта. Здесь различие между утверждением и отрицанием, между познанием и отказом от познания, то есть отвержением, не соответствует разделению суждений на утвердительные и отрицательные. Концепция суждения Декарта связывается наиболее сокровенно с тем способом размышления, благодаря которому он полагает основание первой философии. С позиции сомнения ко всему предыдущему знанию он приостанавливает согласие с этим знанием и с традиционными методиками его получения и выражения. Влечения, аффекты, идеи и суждения, - все это входит в сферу сознания, которая определяется принципом *Ego cogito*. В «Размышлениях» Декарт разделяет мысли на желания (*voluntates*) или аффекты, суждения и идеи (III, 5). «Не следует... опасаться какой-либо ложности в воле как таковой, либо в аффектах... Остаются одни лишь суждения: именно в них надо... опасаться ошибки» (III, 6). В «Началах философии» Декарт перечисляет акты суждения среди актов воления.

Хотя Лейбниц развивал свою метафизику в столкновениях с Декартом и картезианцами, он не уделял особого

внимания их теории суждения, которая основывалась на допущении центрального положения субъекта, а не на содержании того, что утверждается в суждении. Для уяснения самой теории суждения Лейбница важно раскрыть ее метафизические перспективы. В «Логических определениях» он пишет: ««А включает В», или «В включает А», означает, что предикат В универсально утверждается относительно субъекта А. Так, «мудрый» включает в себя «справедливый», то есть всякий мудрый есть справедливый» [4]. Здесь утверждение означает просто включение. В обычной схеме суждения слово «есть» указывает на связь, на включение сказываемого содержания. Может ли *in esse*, включение, характеризоваться далее? Какая основная концепция этого отношения имеет место у Лейбница. Какая интерпретация этого отношения в философии Лейбница связывается с сущностной природой суждения?

Суждение традиционно рассматривается как подлинная форма выражения истины, поскольку истина считается в общем характеристикой высказывания. Предполагается, что истина должна иметь свое собственное место в суждениях. Поскольку суждение истинно, то оно и есть сама истина; оно и есть бытие истинного. Вот почему природа суждения должна иметь существенную связь с природой истины. Какая связь, согласно Лейбницу, имеет место между теорией суждения, которая опирается на понятие включения, и концепцией сущности истины? На вопрос о сущности истины Лейбниц отвечает так: природа истины

заключается в связи предиката с субъектом, и эта связь есть прежде всего включение предиката в субъект.

Утверждать - значит связывать, а это и означает быть истинным. *Verum esse* приравнивается с предикатным бытием-в (*in-esse*) субъекте [5]. Однако возможно множество разнообразных суждений.

Какое из них является изначальной и самой основной формой *in-esse*, которая понимается как связь (*nexus*) и как включение (*inclusio*). Базисная форма *verum esse* должна быть явной в наиболее простых высказываниях, в наиболее первичных истинных суждениях, или «изначальных истинах». Всякая истина, говорит Лейбниц, «или изначальна, или производна. Изначальные истины - это те, которые не могут быть обоснованы; таковы истины тождественные, или непосредственные, утверждающие о себе то же самое или отрицающие противоречивое...» [6].

Изначальные, или первые исходные истины, суть тождества, поэтому «истинное предложение является тождественным или может быть доказано из тождественных с помощью определений...» [7]. Каждое истинное суждение в конечном счете есть явное или неявное тождество, а, значит, любая истина есть потенциальное тождество. Это значит, что сущность истины как таковой пребывает в тождестве, что быть истинным означает быть тождественным, быть тем же самым, *idem esse*. Связь предиката с субъектом раскрывает природу истины, и в тождестве эта связь или включение предиката в субъект имеет явный характер, тогда как во всех других

случаях все это предполагается и может быть эксплицировано с помощью анализа понятий. В истинных суждениях тождество может быть непосредственно явным и более или менее глубоко скрытым; в последнем случае доказательство истинности суждения заключается в том, чтобы эксплицировать лежащее в основе их тождество.

Сущность истины есть тождество, причем совершенно независимо от того, может ли человек в своем познании добиться успеха при демонстрации любого рода истин как явных или скрытых тождеств.

Истина характеризует сущность суждения, поэтому теория включения предиката в субъект есть одновременно и теория истины. Важно в этой связи выяснить, как и на каких допущениях Лейбниц устанавливает и основывает свою теорию тождества, и в какой мере она реализуема для всех возможных суждений.

Уже в «Софисте» Платона тождество полагается как особенная характеристика бытия. А быть истинным, согласно Лейбницу, означает быть тождественным. Истина и бытие интерпретируются при рассмотрении одного и того же феномена тождества. Вопрос об истине тем самым непосредственно переплетается с вопросом о бытии, и данное обстоятельство в философии Лейбница получает метафизическое измерение. Говоря об истинных суждениях, Лейбниц различает в них явные и скрытые тождества. Но это различие не идентично разделению истин на изначальные и производные. Изначальные истины суть явные тождества, для которых не может

быть дано основание и которые не нуждаются в доказательствах. Они сами по себе достоверны в отличие от производных истин, которые разделяются на необходимые и случайные. Некоторые необходимые истины могут быть редуцированы к изначальным, тогда как другие требуют надлежащей дедукции. Случайные истины по своей сути тоже тождества, но они могут быть редуцированы к изначальным истинам только в бесконечной прогрессии. Все эти положения заключают в себе имплицитно то требование, что любое познание является прежде всего априорным.

Изначальные истины сами по себе и редуцируемые к ним необходимые истины были названы средневековыми схоластами вечными истинами (*veritates aeternae*). Такого рода разделение всевозможных истин предполагает особый онтологический план, а именно: различие между вечными и случайными истинами соответствует разделению сущего на само по себе необходимое сущее и случайное сущее, на несотворенное (*ens increatum*) и сотворенное (*ens creatum*) сущее [8]. Вечные истины имеют свой неизменный источник в Божественном абсолютном разуме, поэтому Лейбниц называет их также истинами разума (*veritates rationis*), а случайные истины он называет истинами фактов (*veritates facti*). В «Монадологии» все это Лейбниц разъясняет так: «Есть также два рода истин: истины разума и истины факта. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта случайны и

противоположное им возможно.

Основание для необходимой истины можно найти путем анализа, разлагая ее на идеи и истины более простые, пока не дойдем до первичных» [9].

Основная цель теории суждения Лейбница в том, чтобы даже истины факта постигать в конечном счете как тождества, как изначальные и вечные истины. Только таким образом эти истины могут соответствовать идеалу абсолютного знания, идеалу абсолютной истины, имеющей характер достоверности. Возникает тем самым тенденция уподоблять, насколько это возможно, все истины факта истинам разума. Хотя истины факта сохраняют свою собственную характеристику, они тем не менее относятся к тождествам. Эти истины также должны иметь характер суждений, в которых предикаты могут быть эксплицированы из понятия субъекта. Ясно, что случайные истины не могут быть необходимыми истинами, но все же они так или иначе суть тождества. Кажется на первый взгляд странной эта тенденция уподоблять истины факта истинам разума, однако она не является совершенно необычной, если не упускать из виду новоевропейскую метафизическую позицию, имеющую в своей основе понимание бытия как сознания. Начиная с картезианского *Ego cogito*, разум полагается как первореальность, как онтологически исходная инстанция бытия и истины. Эта фундаментальная тенденция понимания бытия как сознания имела позади себя длительную схоластическую традицию, которая идеал познания как такового

усматривала в *scientia Dei*, то есть в знании, которое имеет Бог.

В средневековой схоластике абсолютный разум Бога есть изначальная истина, *prīma veritas*, как источник любого рода истины. Из этой изначальной истины разворачивается тотальность всего истинного знания, которое является абсолютным и раскрывается в *scientia Dei*. Весьма пространно все это трактует Фома Аквинский в первой книге «Сумма теологии» [10]. Схоластическая доктрина Бога не есть ключ только к логике и монадологии Лейбница.

Квазитеологическая тенденция была внутренне присуща всей новоевропейской метафизике. Поэтому и «Критика чистого разума» Канта, и «Наука логики» Гегеля становятся интеллигибельными в своих основах лишь в горизонте схоластической доктрины Бога. Причем речь вовсе не идет о том, что новоевропейская метафизика заимствовала свои основные положения из средневековой теологии. Ориентация на *scientia Dei* в философском плане в том и заключается, что Божественное знание в этой метафизике функционирует как конструкт абсолютного познания, на основе которого можно было бы измерять конечное человеческое разумение.

Бог знает все абсолютным образом: как все то, что возможно, так и все то, что действительно. Возможное включает в себя чистые возможности и все то, что является существенным в самих вещах, а также идеи вещей, безотносительно к тому, реализуется ли когда-либо в

действительности такого рода идея или нет. Нечто должно быть сущностно возможным, чтобы становиться действительным, однако все внутренне возможное не обязательно нуждается в том, чтобы быть действительным. Бог имеет полное знание всех чистых возможностей, поскольку способность мыслить тотальность всего возможного принадлежит самой его сущности. Это есть знание (*scientia*), имеющее характер простого разумения (*simplicis intelligentiae*); оно есть необходимое рациональное знание, так как принадлежит природе Бога как абсолютному самосознанию. Бог имеет совершенное понятие всего того, что мыслится в присутствии ему абсолютном мышлении. И здесь возникает следующий вопрос: включает ли в себя *scientia Dei* все возможные истинные суждения, все выражаемые в суждениях истины возможного? Суть этого вопроса заключается также в следующем: знает ли Бог все эти суждения по модусу связывания и разделения или Он знает все это как-то иначе?

Это есть присущая человеку природа конечного знания, которое осуществляется в последовательных актах суждения, тогда как Бог видит все сразу, в одно и единое мгновение, причем его видение вне всякой последовательности включает в себе тотальность всего времени и всех существующих и возможных вещей. Все прошлые, настоящие и будущие вещи и события обзрываются в вечном «теперь», *nunc stans*. Видение Бога (*visio Dei*) есть *praesens intuitus*, то есть такое вечное

созерцание, в котором все возможное и действительное, все необходимое и случайное, все прошедшее, настоящее и будущее пребывает в своей сущностной настоятельности. Для *visio Dei* все оказывается присутствующим, равно настоящим и настоящим. И напротив, человеческий разум всегда в пути, поэтому он не видит тех, кто идет далеко позади или впереди него, однако, если он обзирает весь путь с надлежащей возвышенной позиции, тогда он видит все и каждого, идущего по этому пути. И когда человек на своем пути познания постигает какой-либо субъект, то он не находится в такой привилегированной позиции, которая позволяла бы ему всегда эксплицировать все основные предикаты, присущие тому или иному субъекту. В силу последовательного постижения вещей и их основных характеристик человек вынужден воспроизводить единство того, что познается им отдельно, составляя суждения посредством связывания и разделения, тогда как Бог схватывает сразу изначальное единство и тождество. Божественное знание не является дискурсивным, оно есть изначальное видение всего сразу и в одно мгновение: *Deus autem omnia videt in uno* (*Summa Theologica* I. q. XIX, art. 5).

Бог знает как необходимые истины о всем сотворенном, так и все истины о том, что есть возможное. Идею и сущность человеческого познания Лейбниц определяет исходя из идеи *scientia Dei*, в которой он находит решающий мотив для уподобления истин факта истинам разума. О природе случайных истин

(*veritates facti*) Лейбниц говорит следующее: «Но в случайных истинах, хотя предикат и присутствует в субъекте, это, однако, никогда не может быть доказано, и никогда предложение не может быть приведено к уравнению или тождеству, но решение простирается в бесконечность. Один только Бог видит хотя и не конец процесса разложения, ибо его вообще не существует, но взаимную связь терминов и, следовательно, включение предиката в субъект, ибо ему известно все, что включено в этот ряд. Даже сама эта истина рождается частично из его разума, а частично из его воли и по-своему выражает бесконечное его совершенство и гармонию всего этого ряда вещей» [11]. В случайных истинах имеет место скрытое тождество предиката и субъекта, но строгое доказательство этого не может быть когда-либо выполнено. При скрытом тождестве отношение субъекта и предиката не может быть редуцировано к математическому уравнению, поэтому анализ «простирается в бесконечность». Только Бог видит всю тотальность множества предикатов, которые включаются в субъект, если речь идет, скажем, об исторических истинах в присущих им скрытых тождествах. Любая случайная истина относится к необходимой истине так же, как несоизмеримые величины, которые не могут быть сведены к какой-либо общей мере, к соизмеримым величинам, имеющим такую меру. Однако как несоизмеримые величины подлежат математическим исчислениям, которые призваны надлежащим образом составлять и решать уравнения, так и

случайные истины подлежат *visio Dei*, которое не нуждается в последовательно осуществляемой дискурсивности. Впрочем сам Лейбниц пишет так в своей небольшой работе «Об универсальной науке, или философском исчислении»: «Различие между истинами необходимыми и случайными поистине то же самое, что и между соизмеримыми и несоизмеримыми числами: ибо как в соизмеримых числах может происходить разложение до общей меры, то и в необходимых истинах имеет место доказательство или редукция к тождественным истинам. И как в иррациональных отношениях разложение идет в бесконечность, хотя и приближается так или иначе к общей мере, давая при этом некие ряды, хотя и бесконечные, - точно так же в силу того же процесса случайные истины требуют бесконечного анализа, который один только Бог способен доводить до конца. Поэтому только им одним эти истины познаются априорно и достоверно». И далее: «Любая истина анализа, которая не может быть воспринята и доказана из своих оснований, но получает для себя последнее основание и определенность из Божественного разума, не является необходимой. И такими истинами являются все те, которые я называю истинами факта. Здесь-то и есть корень случайности, не знаю, объясненной ли кем-либо до сих пор» [12].

Но есть и другое различие между истинами факта и разума, и это различие можно назвать «онтологическим». Одно дело, когда истинные суждения призваны раскрывать сущность вещей. И другое

дело, когда суждения просто фиксируют факт существования вещей. Истина сущностных суждений демонстрируется анализом терминов, тогда как истина экзистенциальных суждений постигается только бесконечным разумом (*sola Menta infinita*). Необходимые истины, то есть математические и логические истины, имеющие характер чистых возможностей, получают свое основание в божественном уме и не нуждаются в том, чтобы быть зависимыми от воли Бога. А случайные истины зависимы от воли Бога, направляемой его разумом, призванным в свою очередь выяснять то, что является наилучшим и наиболее подходящим, поскольку действительный мир оказывается лучшим из всех возможных миров. Эти истины относятся к познанию фактически происходящего и еще того, как все фактическое случается.

Коль скоро все истины по своей природе суть тождества, то в принципе вполне возможно все истины редуцировать к тождествам. Все производные истины разделяются по следующим двум характеристикам: истины необходимые и случайные, истины разума и факта, истины сущности и истины существования. Единство всех этих истин получает свое обоснование в *scientia Dei*. Усвоение разумом истин факта, редукция этих истин к истинам разума есть идеал познания всего сущего. Это есть познание, которое проистекает из ясных, отчетливых и совершенных понятий разума. Оно включает в себя и познание всего того, что может быть эмпирически удостоверено. Другими словами, это есть такое познание вещей, которое исходит

всегда только из чистого разума. Не ясно все же, как конечный человеческий разум может быть чистым и безграничным, и как особенные характеристики случайных истин или истин факта могут быть редуцированы к тождествам.

Человеческий разум не может быть всегда и только концептуальным, то есть чистым разумом. Метафизика такого разума нуждалась в критическом рассмотрении. Эта задача определила заглавие основного трактата Канта: «Критика чистого разума».

Невозможно приблизиться к надлежащей и подлинно истинной метафизике, писал Лейбниц, если мы не прошли через лабиринт континуума. Это есть континуум в его перцептуальных, математических и метафизических аспектах, который лежит в основе понимания природы как таковой и субстанции. Анализируя континуум восприятия, Лейбниц доказывал, что все материальное, делимое по самой природе телесного, предполагает наличие неделимого, наличие простых и неделимых единиц. Континуум - это принцип всеобщего порядка, в котором природные и воспринимаемые процессы образуют единую гармоническую и интеллигибельную систему. Сторонники Декарта редуцировали все телесное к протяженности. Материя или телесность есть просто протяженная вещь, *res extensa* [13]. Материя как протяженность сама по себе пассивна; она лишена внутреннего принципа изменения. Картезианское исключение наличия активных сил в природе, которые они воспринимали как сугубо «оккультные

качества», приводило к пониманию природных процессов, связанных с изменением и движением, как разного рода «окказий», зависимых от божественной воли. Бог поэтому вынужден постоянно вмешиваться в природный порядок сущего, чтобы активно сохранять мир конечных вещей. Отсюда и неизбежные ссылки на чудо. Ньютонианцы, скажем, признавали наличие активного начала в природе как таковой. Они создавали свою особую онтологию силы. И все же в физике Ньютона как раз онтологический статус сил оставался весьма смутным, поэтому и здесь Бог должен постоянно вмешиваться во вселенский порядок вещей, чтобы сохранять динамику природных процессов, активность природы как таковой. Феномен гравитации не только Лейбниц, но еще ранее картезианцы рассматривали как введение снова сугубо оккультных качеств в натурфилософию.

Лейбниц в противовес «Principia» Ньютона [14] создавал свою «науку динамики», которую он разрабатывал в рамках метафизики активных субстанций, называемых монадами после 1695 года. На основе своей монадологии он стремился выяснить основное содержание понятий силы и действия, изменения и движения. Он полагал, что никому до него не удалось построить науку о природе как такой системе, которая способна сама по себе функционировать. В его понимании субстанции одной из самых основных становится проблема индивидуации. Уже в своей ранней работе «Метафизическое обсуждение принципа индивидуации» (1663) Лейбниц

разрабатывает доктрину индивидуации, анализируя понятие «этости», обозначаемое термином *haecceitas*, который он заимствует у Дунса Скота. «Этость» субстанции есть «основание» всех его сущностных характеристик, поскольку каждая отдельная субстанция включает в себе все свои атрибуты. Термин *subjectum* сохраняет смысл, присущий средневековой схоластике; то есть этот термин относится как к индивидуальным субстанциям, так и к логическому субъекту. Понятие субъекта имеет не только логическое, но и онтологическое значение. В природе не существует двух неразличимых субстанций. И если каждая субстанция содержит в себе все свои атрибуты, то как раз эти атрибуты полностью выражают индивидуальность данной субстанции. Тем самым онтологическое обоснование получает следующее положение: *predicatum inest subjecto*, предикат содержится в субъекте.

Из теории истины как тождества субъекта и предиката проистекает принцип достаточного основания, который звучит так: «ничто не должно утверждаться без основания и... ничто не делается без основания» [15]. Истины разума и истины факта основываются на различных принципах. Первые следуют принципу противоречия, «в силу которого мы считаем ложным то, что скрывает в себе противоречие, и истинным то, что противоположно, или противоречит ложному»; а вторые основываются «на принципе достаточного основания, в силу которого мы усматриваем, что ни одно явление не может оказаться истинным

или действительным, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе, хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны» [16]. Если принцип противоречия рассматривать как негативное выражение принципа тождества, тогда первый принцип оказывается самым фундаментальным для всего процесса познания, для всех истин, имеющих характер тождеств. Однако такого рода интерпретация принципа противоречия не соответствует в надлежащей мере той основной проблематике, которая присуща философии самого Лейбница. Как раз Х. Вольф и А. Баумгартен в своих попытках систематизировать философские идеи Лейбница стремились обосновать принцип достаточного основания исходя из принципа противоречия, чтобы характеризовать последний как необходимое и достаточное условие всего и любого познания истины как таковой [17].

Абсолютно первые истины, согласно Лейбницу, суть изначальные тождества. Первая исходная истина есть явная тождественность чего-либо, прежде всего самому себе, то есть $A = A$. Можно сказать еще так, что принцип тождества, A то есть A , есть основной критерий исходных истин. Тождество само по себе есть изначальная и исходная истина, источник каких угодно истин, есть речь идет об истине как таковой. Изначальные истины не могут быть обоснованы, поскольку они сами суть основание для всех производных истин. Последние,

будучи необходимыми и случайными, нуждаются в основании, поэтому они подпадают под действие принципа достаточного основания (*principium reddendae rationis*). Это есть принцип демонстративного основания, или принцип требования доказательства. И все же необходимые истины относятся в первую очередь к принципу противоречия, коль скоро они могут быть непосредственно редуцируемы к тождествам. Редуцируемость к тождествам есть основной критерий необходимых истин. Такая редуцируемость означает согласие с тождествами. Все то, что говорит против тождеств, как раз и есть противоречие; а противоречивое есть все то, чего не может быть вообще, так как *esse* означает *in-esse* и это есть также *idem esse*. Все то, что содержит противоречие, означает невозможное или то, чего не может быть вообще. Лейбниц все разъясняет так: «Действительно, необходимое положение есть такое, противоположность которому заключает противоречие, таково всякое тождественное или производное положение, разложимое на тождественные. Таковы истины, называемые необходимыми метафизически либо геометрически. Ибо доказывать есть ни что иное, как... показывать некое равенство или совпадение предиката с субъектом во взаимнообратимом положении..., а в других - по крайней мере включение его так, чтобы то, что скрывалось в предложении и содержалось в нем как бы в возможности, становилось бы благодаря доказательству очевидным и ясно выраженным» [18].

Необходимые истины подчинены принципу противоречия в смысле их редуцируемости к тождествам. Однако такого рода редуцируемость выражает демонстративный характер этих истин, то есть их надлежащую доказательность. И это означает, что необходимые истины подлежат действию принципа достаточного основания. Следовательно, последний является более фундаментальным, чем принцип противоречия. Те суждения, которые суть тождества или могут быть редуцированы к тождествам, являются а priori демонстративными. Если же речь идет о всем сущем в мире как таковом, то здесь ничего не может быть вообще вне какого-либо основания. Поэтому принцип основания оказывается среди самых первых в сфере человеческого разума, и в силу данного обстоятельства он максимально используется во всех науках, *in omnibus scientiis*. Поскольку истина немислима вне тождества, постольку *principium rationis* есть принцип экспликаций скрытых или имплицитных тождеств. Так как принцип противоречия, с другой стороны, в своей внутренней сути есть принцип тождества, то этот принцип, который может быть отнесен как к скрытым, так и к явным тождествам, имеет отношение также и к случайным истинам. Но принцип противоречия не используется реально при доказательстве случайных истин, поскольку мы, люди, не в силах осуществить редуцию их к тождествам. Сам Лейбниц не выясняет отношения между этими двумя принципами. В одном из своих приложений к «Теодицее» он говорит следующее: «И то и другое

начало действительны не только в отношении необходимых истин, но и в отношении случайных...; ибо можно в некотором смысле сказать, что оба этих начала входят в определение истинного и ложного» [19].

Из понимания истины, если сущность ее в тождестве, следует многое, причем весьма значимое. Во-первых, из этого определения истины проистекает принцип достаточного основания. Принцип основания также есть изначальный принцип истины, понимаемой как тождество, поскольку без этого принципа были бы невозможны как априорные истины, так и редукция истин к тождеству. Невозможность этой редукции исключала бы саму сущность истины как таковой. В «Монадологии» Лейбниц пишет: «Основание для необходимой истины можно найти путем анализа, разлагая ее на идеи и истины более простые, пока не дойдем до первичных» (§ 33). То есть необходимые истины всегда могут быть редуцированы к тождествам или к первичным истинам. А в § 36 он подчеркивает: «Но достаточное основание должно быть также и в истинах случайных, или в истинах факта, то есть в ряде вещей, рассеянных в мире творений, где разложение на частные основания могло бы идти до беспредельного многообразия и подробностей по причине безмерного разнообразия в природе и разделенности тел до бесконечности».

Основные принципы познания истины суммируются здесь в их связи с

тождеством как сущностью истины как таковой. Однако тождество есть также самая сущностная характеристика бытия всего сущего и возможного. В указанном приложении к «Теодицее» Лейбниц отмечал, что «существует два великих начала, а именно начало тождества или противоречия..., и начало достаточного основания, утверждающее, что предложение не является истинным, когда при имеющихся сведениях, необходимых для его понимания, нельзя усмотреть его основания» [20]. Коль скоро тождество есть самая фундаментальная характеристика бытия, то в силу этого и благодаря тождеству возникает несомненная связь между истиной, бытием и основанием.

Важнейшие принципы метафизики Лейбница опираются на принцип основания. Мало того, в небольшом трактате «Первые истины» Лейбниц пытается из этого принципа дедуцировать все остальные принципы метафизического порядка, а именно: принципы постоянства, гармонии, оптимальности, существования и тождества неразличимых сущностей. Все эти принципы либо отождествляются, либо связываются с *principium rationis*, который в силу данного обстоятельства получает фундаментальное значение в философии Лейбница. Этот принцип становится фундаментальным также в силу стремления Лейбница если не приравнять, то хотя бы как можно более сблизить две основные формы истины, то есть истины разума и истины факта. Связь между принципами тождества и основания имеет свое начало в *scientia*

Dei, в идее абсолютного знания. Поэтому возникают вопросы следующего порядка: Возможна ли реализация идеи абсолютного знания в сфере человеческого разума? Как Лейбниц определяет в общем идею познания, и в чем он усматривает природу познания как такового? Если истина есть основная и сущностная характеристика познания, то с прояснением самой идеи познания более отчетливым становится также понимание сущности истины, определяемой ранее и прежде всего как тождество. Отметим еще раз следующее положение: быть истинным - это значит быть включаемым; скажем, в плане суждения быть включаемым как предикат в субъект; значит быть тождественным. Мысль Лейбница движется к раскрытию внутренней структуры такого базисного, можно сказать, феномена, в котором необходимую взаимосвязь получают истина, суждение и тождество, а так же бытие, познание и его основные принципы. Есть определенный порядок такого рода взаимозависимости, которая относится к природе тотальности, имеющей характер изначального измерения для всей сферы трансцендентального. В этой сфере постижение истины невозможно вне трансценденции, принцип основания немислим вне свободы, то или иное фундаментальное понятие неотделимо от определенной схематики, тогда как связка в любом истинном суждении относится так или иначе к бытию, к определенной метафизической позиции, заключающей в себе явно или имплицитно соответствующее этой позиции понимание бытия как тождества и

постоянства. Это может быть тождество бытия и природы, которая есть неисчерпаемое и в этом смысле постоянное и непреходящее начало всего сущего как такового. И такое понимание бытия как природы было присуще древнегреческой философии в ее классический период, который завершается метафизикой Аристотеля. Это может быть тождество бытия и слова, то есть неисчерпаемого в своей творческой мощи божественного логоса. Понимание бытия как слова было присуще всей средневековой мысли, включая поэтическое слово Данте. Вся средневековая *scientia Dei* в ее подлинном смысле немислима вообще вне этого понимания бытия. И как раз средневековое понимание бытия подготавливает формирование и утверждение новоевропейской метафизической позиции, в которой самым фундаментальным оказывается понимание бытия как сознания. В рамках этой фундаментальной метафизической позиции, которая определяется горизонтом понимания бытия как сознания, основной и ведущей становится проблема тождества бытия и мышления. В своем обсуждении картезианской философии Гегель разъяснял: «Мышление есть... первое; ближайшим определением... непосредственно связанным с ним, является определение бытия. «Я мыслю» непосредственно содержит в себе мое бытие, - это, говорит Картезий, есть основа всякой философии. Определение бытия находится в моем «я»: сама эта связь и есть первое, исходный пункт. Мышление как бытие, и бытие как мышление - это и есть моя

достоверность, «я»; таким образом, в знаменитом «Cogito ergo sum» неразрывно связаны друг с другом мышление и бытие» [21]. И далее Гегель говорит: «Мыслящий субъект как простая непосредственность у-меня-бытия именно и есть то же самое, что то, что называется бытием, и совершенно легко усмотреть это тождество. В качестве всеобщего мышление содержится во всем особенном и таким образом оно есть чистое соотношение с самим собою, чистое тождество с собою. Говоря «бытие». Мы также не должны представлять себе некое конкретное содержание, и, таким образом, бытие есть то же самое непосредственное тождество, которым является и мышление. <...> В мышлении находится, таким образом, бытие; но бытие есть скудное определение, есть абстракция от конкретного мышления» [22].

В горизонте понимания бытия как сознания само по себе бытие есть просто «скудное определение», есть лишь «абстракция от конкретного мышления». Вот почему, заключает Гегель, идея тождества бытия и мышления составляет вообще «наиболее интересную идею нового времени» [23]. В силу действительности этой наиболее интересной идеи и в силу наличия различных возможностей ее развертывания и развития здесь всегда сохраняется возможность изменять, обосновывать и строить заново новоевропейскую метафизику. Можно рассуждать о тождестве мышления и сущего в целом, являемого в самых разнообразных феноменах; или о тождестве мышления и

природы, лежащей в основе каких угодно явлений. Можно размышлять о тождестве изначальном, которое всегда так или иначе существует; или о тождестве, которое осуществляется в конце определенного периода исторического развития, или о таком тождестве, которое есть просто недостижимый идеал. Судьбу всего посткартезианского мышления можно рассматривать как разработку последствий полного или ограниченного принятия этой самой интересной идеи или ее полного отвержения. Причем судьба этой идеи не всегда такая счастливая, как в случае монадологии Лейбница или феноменологии Гегеля, коль скоро в своих попытках построения метафизики как системы они полагали, что человеческое мышление в конечном счете может быть идентифицировано с божественным. В самом центре новоевропейской философии утверждается понимание бытия как сознания, и бытие, согласно этому фундаментальному пониманию, доступно человеческому постижению прежде всего как мышление или как определяемое в суждениях, имеющих своей изначальной и высшей инстанцией само по себе мышление; или бытие квалифицируется мышлением как объект, который в сфере познаваемой истины присутствует только в субъективной форме, и только в этой форме имеет место тождество или даже полное слияние бытия и мышления. Вспомним в этой связи знаменитое изречение Гегеля: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» [24].

Если мышление составляет или

конституирует, образует, осуществляет или квалифицирует бытие по некоему божественному праву или в силу истины как несомненной достоверности, а это значит имея на такого рода активность полное право и надлежащее основание, то это мышление оказывается по своему характеру всегда спасающим, то есть божественным, и в этом смысле спасительным. Поскольку бытие неотъемлемо от сознания, постольку действительность этого сознания заключается в ее полной разумности. Гегель поэтому отмечает, исходя из развертывания своей системы абсолютной идеи, что благодаря в первую очередь Платону, возникает «та ось, вокруг которой... вращалось... предстоящее преобразование мира» [25]. Итоговое выражение тождества бытия и мышления - это и есть, согласно Лейбницу, реальный феномен истинного и субстанциального. Но если мышление конституирует или оформляет нечто без какой-либо определенной основы или квалифицирует вещи без достаточного основания, тогда тождество бытия и мышления есть сугубо иррациональный и даже иллюзорный феномен. Если человек способен и призван судить обо всем, свершать надо всем свой суд, то его суждения или способствуют постижению бытия, или они только затемняют суть вещей. Все здесь зависит от того, каким образом выясняется или конструируется основа суждений как таковых; то есть от того, имеется ли надлежащее и достаточное основание для тождества мышления и бытия, субъекта и объекта. Если мыслящая субстанция, *Ego cogito* или субъект всех суждений и действий

суть господствующее основание посткартезианской философии, то отныне мышление есть исходная точка отсчета, определяющее начало и ориентирующий центр любого опыта познания истины. Мышление есть универсальная константа опыта, в терминах которого существует и постигается окружающий человека мир. Все в человеческом знании зависит поэтому от доступности для мыслящего Я универсального и необходимого критерия истинных суждений, которые вне такого критерия или основания были бы сугубо произвольными. Если мы выясняем, говорит Лейбниц, что из возможного существует или не существует в действительности, «тогда должно быть представлено основание, почему нечто существует предпочтительно перед другим. А это может быть установлено не иначе как из общего основания сущности, или возможности...» [26]. И затем он подчеркивает: «Первыми же для нас истинами являются опытные» [27].

Лейбниц рассуждает об опыте в его самом широком смысле, включая опыт восприятия, размышления и представления чего бы то ни было. Но при характеристике *scientia Dei* он говорит прежде всего о созерцании (*intuitus praesens*). Речь идет о настоящем и тем самым всегда настоящем созерцании, охватывающем все вещи в их возможном и действительном присутствии. Такое созерцание есть непосредственное видение, которое оказывается непрерывным и всегда настоящим в противоположность любого рода последовательности. Божественное

знание характеризуется не последовательными актами созерцания разного рода вещей, поскольку оно достигается сразу и полностью, причем в один и единственный момент, который всегда остается и сохраняется тем же в неделимой и всегда единой вечности. Это есть всегда пребывающее и сохраняющееся *Теперь, nunc stansce*, всегда длящееся настоящее. Это вечно живое настоящее есть неустраняемая и абсолютно универсальная форма божественного созерцания. Речь идет о постоянно присутствующем созерцании, охватывающем в своем непрерывном усилии тотальность всего того, что действительно было, есть теперь и еще только будет; то есть всего того, что обретает свое значение и смысл в онастоящивании как таковом, в том настоящем, которое всегда и непременно настоятельно. Божественное познание есть непосредственное созерцание (*intuitus*), видение всего в его действительности и возможности. Вечное есть всегда и сразу; оно есть *totum simul*, живое настоящее, понимание которого является сразу как самым простым, так и самым сложным, и в котором может конституироваться и проявиться любая временная инаковость. Вечность есть мера времени, *mensura temporis*, поскольку она есть единство и актуальность всего живого настоящего и всего возможного. Однако вечность сама по себе немислима вне простоты и неизменности, поэтому все то, что неизменно по своей природе, не может быть трансформировано добавлением нового знания. Неизменное и есть вечное, но как раз вечное может обладать сразу

всей свободой изменения. Если настоящее в его всегдашнем присутствии есть абсолютная форма созерцания, тогда следует понять, что есть сущее (ens) в его присутствии (praes-ens) и что означает близость бытия этого присутствующего ens. Настоящее всегдашнего сущего, как и присутствие никогда не исчезающего настоящего предполагают определенный горизонт понимания бытия, то есть предвосхищение бытия как времени до всякого его содержательного постижения. Познание такого абсолютного бытия имеет характер непосредственного и всегда присутствующего созерцания, и это есть *intuitus praes-ens*. Эта идея познания раскрывает сущность познания как такового.

Вопрос об идее и сущности познания Лейбниц раскрывает в небольшом трактате с таким характерным названием: «Размышление о познании, истине и идеях». Будучи вовлеченным в полемику по поводу картезианских принципов познания, Лейбниц пишет: «Так как среди выдающихся мужей возникли в настоящее время споры об истинных и ложных идеях и так как этот предмет, в котором и сам Декарт не всегда оказывается удовлетворительным, чрезвычайно важен для познания истины, я решил кратко разъяснить свое мнение о различиях и признаках идей и познаний» [28]. И затем следует положение, в котором предвосхищается в краткой форме содержание этого трактата: «Познание бывает или темным, или ясным, ясное в свою очередь бывает смутным или отчетливым, отчетливое - неадекватным или адекватным, а

адекватное бывает символическим или интуитивным. Самое совершенное знание то, которое в одно и то же время адекватно и интуитивно» [29].

Лейбниц перечисляет поступательно две противоположные характеристики познания, далее он разделяет положительную характеристику и затем заключает весь этот процесс идеей самого совершенного знания. Понятие является темным (*obscura*), если оно не позволяет нам узнавать представляемый предмет, который мы видели ранее. Темными оказываются и такие понятия, которые объединяют сами по себе различные вещи. К ним относятся, например, недостаточно проясненные термины «причина» и «энтелехия» Аристотеля. Ясное знание позволяет нам узнавать то или иное сущее, с которым мы встречаемся; оно позволяет нам идентифицировать вещи, то есть постигать их как те же самые и в силу этого каждый раз отличать одну вещь от других подобных ей вещей. Однако такое ясное знание может быть смутным, если мы не способны перечислить необходимые признаки, достаточные для отличия одного предмета от другого. Так, например, «живописцы и другие творцы искусства очень хорошо знают, что сделано хорошо, а что - плохо, но основания своего суждения они часто не в состоянии дать и на вопрос отвечают, что в предмете, который им не нравится, чего-то не хватает» [30]. Оно, с другой стороны, является отчетливым, когда мы имеем множество достаточных признаков для того, чтобы отличить одно тело от всех других, подобных ему тел. «Такие

понятия мы имеем о том, что вообще несколькими чувствами, например, о величине, числе, фигуре...» [31]. Эти понятия проистекают из природы самого разума, они есть идеи «чистого разума», границы которого будет устанавливать Кант в «Критике чистого разума». Отчетливое понятие мы имеем «и о многих душевных состояниях, как, например, страхе и надежде, - короче говоря, о том, относительно чего мы имеем номинальное определение, которое есть не что иное, как перечисление достаточных признаков» [32]. Отчетливое познание относится и к первичным, неразложимым понятиям, которые неопределяемы и только через себя могут быть поняты.

Важно здесь отметить, что номинальное определение - не просто словесное прояснение или обеспечение слова значением. Оно подразумевает знание с определенным содержанием, хотя оно не является реальным первичным знанием. Оно есть простое перечисление отличительных признаков (*notae*), отдельных знаков, которые находятся в ясном отношении друг к другу, но каждый взятый сам по себе знак все еще является смутным. Ясное тем самым все еще может быть смутным, и такое знание Лейбниц называет неадекватным и требующим дальнейшего прояснения. «Если же все, что входит в отчетливое понятие, в то же самое время познано отчетливо, или если анализ понятия может быть доведен до конца, то такое познание есть адекватное» [33]. У людей к такому познанию приближается понятие числа. Изначальный интерес

здесь лежит в конструировании идеала адекватного познания, причем независимо от того, можно ли этот идеал реализовать фактически в сфере человеческого разума или эта цель недостижима для конечного человеческого познания. Если бы этот идеал можно было осуществлять в действительности, тогда мы были бы способны созерцать всю природу вещей сразу. И коль скоро мы не можем утверждать себя в тотальной созерцании всего сущего, мы поэтому вынуждены использовать знаки. Мы в большинстве случаев «созерцаем не всю природу предмета сразу, но пользуемся вместо предметов знаками, объяснение которых... мы обычно опускаем, так как оно в нашей власти» [34]. Нам не всегда нужно объяснять значение используемых нами слов. «Подобное познание, - разъясняет Лейбниц, - я называю слепым или же символическим - познание, которым пользуются в алгебре и арифметике, да и, пожалуй, почти везде» [35]. Адекватное познание таким образом в большинстве случаев есть *symbolica*. «И действительно, если понятие очень сложное, то мы одновременно не можем представить себе всех входящих в него понятий, а познание, в котором это возможно, я называю интуитивным. Первичное отчетливое понятие мы можем познать только интуитивно, в то время как сложные понятия - по большей части только символически» [36].

Интуитивное познание есть *cognitio perfectissima*, наиболее совершенное познание. Познание, если даже она

адекватное, может быть или слепым (caeca), или зрячим (intuitiva). Слепое познание присуще адекватному, и в этом плане оно существенно отличается от темного (obscura) и смутного (confusa). Адекватное познание является совершенно ясным по отношению к сложным понятиям, но только такое познание как раз и может быть слепым в принципе; причем быть слепым, значит достигать высшей стадии в поступательном движении процесса познания. Парадоксальное рассуждение, если мы упускаем из виду провозглашаемый Лейбницем идеал познания, имеющий характер scientia Dei. Противопоставление слепого познание зрячему имеет совершенно иной уровень рассмотрения, нежели противопоставление познания на темное и ясное, на смутное и отчетливое, на неадекватное и адекватное [37]. Последнее относится к различным стадиям анализа в попытке прояснения признаков изучаемых вещей, тогда как первое относится к способам усвоения и приобретения содержания всего познаваемого. И суть даже не в том, что интуитивное познание не квалифицируется как более высокое по рангу, чем адекватное познание, или как новая ступень в поступательном движении анализа. Суть в том, что интуитивное познание выражает особый способ присвоения уже полностью анализируемого содержания, поскольку оно возможно даже на стадии отчетливого познания (cognitio distincta), так как совершенно ясно, «что мы не имеем идей даже тех предметов, которые мы познаем отчетливо, если мы не

пользуемся интуитивным
познанием» [38].

Созерцание - еще не самая высокая стадия в поступательном развитии анализа, но особенный характер освоения высшего уровня анализа, своего рода схватывания результата адекватного познания. Понятие *intuitus* не рассматривается лишь как общий термин, обозначающий какое угодно видение или созерцание; есть *intuitus* непосредственное схватывание надлежащего знания или постижение того, что далее уже не анализируемо. Как зрячее познания *intuitus* предполагает ориентацию на идеал познания, но *scientia Dei*. И здесь важно отметить, что адекватное познание не является более совершенным, чем ясное и отчетливое в силу такой градации, согласно которой в этом познании выявляется больше явных признаков, чем в предшествующих стадиях. В адекватном познании анализ осуществляется до конца, однако, даже не в этом главное и решающее. Все главные и отчетливые признаки в этом познании выявляются и присутствуют, но среди них раскрываются сущностные определения, то есть такие «натуры», которые делают возможной ту или иную вещь как таковую. Тогда снова неопределенным оказывается различие между сущностью и существованием. Ведь «если мы имеем адекватное познание, то вместе с тем имеем априори и познание возможности, ибо если при доведении анализа до конца не окажется противоречия, то понятие во всяком случае возможно» [39].

В адекватном познании мы постигаем «чтойность» вещи, сущность ее или, как говорит Лейбниц, мы схватываем ее реальное определение (*relitas notionum*), внутреннюю ее возможность (*possibilitas*). Простое перечисление признаков, достаточных для того, чтобы отличать одну вещь от другой, еще не дает адекватного познания, поскольку само по себе перечисление делает явной последовательность признаков, но при этом мы не достигаем ясности отдельных признаков, возможной их связи и внутренней совместимости, то есть внутренней структуры как таковой. Для постижения всего этого требуется адекватное познание, которое, будучи познанием сущности, есть априорное познание всего того, что делает возможным само познаваемое, коль скоро оно - ясное и отчетливое схватывание полной совместимости изучаемых признаков. Возможность предмета мы познаем а priori тогда, «когда мы разлагаем понятие на его реквизиты, то есть на другие понятия, возможность которых известна, и когда мы знаем, что в них нет ничего несовместимого» [40]. Таким образом мы достигаем реального определения, которое соответствует адекватному познанию и «из которого видна возможность бытия самого предмета» [41]. Ясное и отчетливое познание достаточно для номинального определения, «которое содержит лишь признаки для отличения предмета от других», но оно не является надлежащим для реального определения. Тем самым устанавливается в принципе внутреннее различие между номинальным и реальным определением. В этой связи

Лейбниц пишет: «Таким способом мы убедим и Гоббса, который считал истины произвольными, так как они зависят от номинальных определений; он при этом упустил из виду, что реальность определения не зависит от произвола и что не все понятия могут быть соединены между собой. Ведь номинального определения недостаточно для совершенного знания, если не известно из других источников, что определяемый предмет возможен" [42].

Интуитивное познание является адекватным, если речь идет о сложных понятиях; оно является отчетливым, если мы имеем дело с простыми и первичными понятиями, которые не требуют процесса анализа, чтобы сделать эти понятия адекватными. В *intuitus* усматривается идеал познания, однако такого рода идеальный конструкт не означает утверждения фактического или даже просто возможного его осуществления. Сама возможность осуществления этого идеала могла бы означать, что мы, люди, как конечные существа могли бы утверждать равенство с Богом, если мы не отказываемся от догмата боговоплощения, или воплощения божественного Логоса в человеческом естестве. Этот догмат в плане познания мог бы означать, что коль скоро Бог знает все сущее и возможное абсолютно, то и мы, люди, могли бы обрести такое положение, в котором мы могли бы знать ту или иную вещь так же, как ее знает Бог, то есть абсолютно. Мы могли бы быть способными знать абсолютно и самого Бога, причем непосредственным образом. Однако Лейбниц не рискует

разрешать вопрос о том, возможно ли для нас такого рода познание, то есть познание изначальных сущностных возможностей всех вещей как таковых. В этой связи он в вопрошающей интонации рассуждает так: «Но доступен ли человеку окончательный анализ понятий, то есть может ли он сводить свои мысли к первым возможностям и неразложимым понятиям или - что то же самое - к самим абсолютным атрибутам Бога, а значит, к первым причинам и последним основаниям вещей, - этого теперь я не берусь решать. Обычно мы удовлетворяемся тем, что узнаем реальность некоторых понятий из опыта, а затем, по примеру самой природы, образуем из них новые понятия» [43].

Мы удовлетворяемся, как правило, тем, что мы способны из опыта извлекать содержание нашего знания и на основе опыта конструировать другие понятия. Лейбниц соглашается с Декартом, что познание сущности чего-либо и постижение идей предпринимается ради познания вещей. Но он не соглашается с Декартом, что сами по себе идеи вполне постижимы согласно принципу эпистемологического порядка, который сам Декарт называет «общим правилом». Следующее положение «можно установить в качестве общего правила: истинно все то, что я воспринимаю ясно и отчетливо» [44]. «Мы никогда не ошибаемся, - подчеркивает Декарт, - если выражаем согласие только с ясно и отчетливо воспринятыми вещами» [45]. Об этом принципе, который Декарт называет общим правилом, Лейбниц говорит так: «Не менее... злоупотребляют

в наше время известным принципом: «То, что я ясно и отчетливо воспринимаю в предмете, то и истинно, то есть может быть о нем высказано». В самом деле, часто людям, опрометчиво судящим, кажется ясным и отчетливым то, что темно и смутно. Следовательно, эта аксиома бесполезна, если при этом не приведены критерии ясности и отчетливости, которые я указал выше, и если не установлена истинность идей» [46].

Лейбниц не только выдвигает более строгие понятия ясности и темноты, отчетливости и смутности познания, но и доказывает, что имеется более высокая стадия познания, где мы впервые достигаем познания сущности вещей, поскольку только на этой стадии раскрывается полнота всех необходимых признаков. Критика Лейбница поражает внутреннюю суть картезианской доктрины. В этой критике более радикально постигается и проблема идей. «Общее правило» Декарта не есть, согласно Лейбницу, надлежащий критерий истины при познании идей и вещей. Истинное вовсе не есть то же самое, что нами воспринимается ясно и отчетливо. Оно эквивалентно сущему, которое адекватно постигается интуицией. Истина есть тождество, если она определяется в отношении к суждению, которое должно быть тождеством, чтобы быть истинным. Теперь же истина определяется по отношению к идее познания как такового. Как первое определение истины связывается со вторым; то есть как истина в смысле тождества соотносится с

определением истины как такого сущего, которое адекватно воспринимается интуицией? Здесь возникает трудность следующего порядка: с одной стороны, тождество и, с другой стороны, бытие, воспринимаемое адекватной интуицией. Как тождество (или *idem esse*) может быть совместимо с постигаемым адекватной интуицией сущим в определении одного и того же понятия истины? Что тогда означает тождество как таковое?

Постижимое в адекватном познании есть полнота признаков (*totum requisita*) той или иной вещи, образующих ее реальность. Познаваемая таким образом вещь является истинной в своей сущности, в присущей этой вещи «чтойности». Полнота надлежащих признаков как раз и есть то, что делает возможной вещь в ее реальности. Эти признаки определяют содержание вещи как таковой, которая вполне возможна только при совместимости основных для нее признаков [47]. Несовместимость их разрушает сущность вещи как таковой, поэтому она или исчезает или «может» никогда не «быть». Постигаемое в адекватном познании - это согласованная связь взаимно совместимых характеристик тех или иных вещей. Адекватно постигаемая вещь познается фактически как раз по отношению к совместимости (*compatibilitas*) присущих ей реалий. Однако в адекватном познании мы имеем дело в основном с символическим или слепым постижением, когда речь идет прежде всего о сложных понятиях. В этом познании достигается величайшая

ясность, поскольку оно есть прежде всего математическое, в котором анализ осуществляется до конца, причем, как правило, «вслепую», в знаковой системе, лишенной всякой наглядности.

Математическое здесь связано не просто с числами, измерениями и вычислениями, а с такого рода антропоцентризмом, который от присущего ренессансному человеку «самолюбования» и восхваления (идея *humanitas*), от ренессансной любви к миру, переходил к принципу новой свободы и пониманию истины как достоверности. Благодаря антропоцентрической свободе условия человеческого разума диктовались уже природе как таковой. Вся конкретно-чувственная многосложность мира и все разнообразие природного порядка вещей редуцировалось к таким положениям и формулам, которые более или менее явно уже содержались в схематизмах человеческого разума и в структурах его собственного разума. Это как раз и есть математическое в смысле древнегреческого выражения *ta mathmata*, или то, что мы уже знаем, поэтому надлежащим образом изучаем, и затем всегда узнаем. Если новоевропейский разум грезит проектом построения «новой науки», мыслимой как *mathesis universalis*, то он тем самым говорит прежде всего о математическом; то есть о такой сфере *ta mathmata*, в которой мы постигаем вещи как то, что мы уже заранее так или иначе знаем [48]. Математическое - это такой аспект вещей, в котором мы всегда движемся в том, что уже дано или только еще может быть нам дано. Математическое есть то, что

имеется в нашем собственном разумении, но мы не обращаем на это должного внимания или у нас нет надлежащего «органа», нет метода, чтобы все нами уже заранее известное ясно и отчетливо эксплицировать. Оно основывается на таком требовании человеческого разумения, на таком определении всего сущего, которое полагается в основу постижения сущности вещей, делая их возможными и создавая для действительности их особого рода пространство. В сфере математического, то есть *ta mathmata* в древнегреческом смысле этого слова, речь идет об освобождении человеческого разума от зависимости со стороны чувственной данности вещей в сугубо земных условиях их собственного пребывания. Определяющей в этой сфере была алгебраическая трактовка геометрических построений и конфигураций, которая освобождала от вовлеченности в конкретную многосложность и изменчивость всего чувственно воспринимаемого. Утверждалось и развертывалось картезианское убеждение в том, что не может быть надлежащее и надежное познание истины там, где разум не движется в горизонте своих собственных идей, «врожденных» ему идей, и *a priori* присущих ему познавательных форм. Язык символических исчислений, или язык математического логоса, уже не нуждается в какой-либо пространственной привязке. Природе теперь диктуются условия человеческого разумения, поэтому постижение бытия в его истинной являемости через многообразие всего сущего оказывается в

метафизическом плане постижением структур человеческого разума, то есть постижением сущности бытия-как-сознания; той сущности данного аспекта бытия, которая выражается и раскрывается в различной схематике собственно человеческого разумения. В новоевропейской философии в ее картезианской основе формировалась математическая система разума, которая восходила на метафизический уровень, определяющий фундаментальную позицию человеческого бытия по отношению ко всему сущему и к миру как таковому в целом.

Галилеевское *mense concipere*, «схватываю в своем уме», это и есть сущность математического, общая характеристика которого есть обретение знания от самого себя, то есть обретение вновь всего того, что у нас уже имеется и на что ранее мы не обращали должного и надлежащего внимания [49].
Приобретение того, что у нас есть... Но в каком смысле «есть»? В том смысле, в каком это присуще собственно сущности человеческого мышления, представленного себе самому, свободного в своей собственной природе о всего того, что извне ему диктуется. Схватывать в своем уме означает тогда следующее: полагать и в силу этого предлагать самому себе такое знание, которое относится прежде всего к определению сущности изучаемых вещей. Это есть предвосхищающее мышление, создающее свой фундаментальный проект природного порядка вещей, в котором вещи полагаются таким образом, что их можно заранее определять и оценивать.

Ньютон свой основной трактат называет так: «Математические начала натуральной философии». В этом трактате есть раздел с таким характерным названием: «Аксиомы или законы движения». Через сто лет после опубликования *Principia* Ньютона появляется работа Канта «Математические начала естествознания» (1786), в которой он подчеркивает: «...чистое учение о природе, касающееся определенных природных вещей (учение о телах и учение о душе), возможно лишь посредством математики; и так как во всяком учении о природе имеется науки в собственном смысле лишь столько, сколько имеется в ней априорного познания, то учение о природе будет содержать науку в собственном смысле лишь в той мере, в какой может быть применима в нем математика» [50].

Новоевропейская наука и вообще познание истинны в смысле достоверности, в основу которого полагается предвосхищающее мышление. Предвосхищающее мышление включает в себе стремление к поиску таких аксиом или фундаментальных положений, которые могут иметь статус законов, определяющих природный порядок всего сущего. И поскольку аксиоматическое мышление есть предвосхищение сущности вещей, постольку взаимосвязь и фундаментальная структура вещей очерчивается как бы заранее. Аксиоматически определяемая схема как система природы требует пред-знания постигаемых объектов и обеспечивает в то же время меру для всей сферы

познания [51]. Исследование направляется аксиоматической схематикой, причем таким образом, что как раз эта схематика полагает условия в соответствии с которыми природа должна отвечать на наши вопросы тем или иным способом; то есть посредством математических исчислений и построений, с помощью строго фиксируемых экспериментов. В «Критике чистого разума» Кант в этой связи отмечает: «Ясность для всех возникла, когда Галилей стал скатывать с наклонной плоскости шары с им самим изобретенной тяжестью, когда Торричелли заставил воздух поддерживать вес, который, как он заранее предвидел, был равен весу известного ему столба воды, или когда Шталь в еще более позднее время превращал металлы в известь и известь обратно в металлы, что-то выделяя из них и вновь присоединяя к ним. Естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам и заставлять природу отвечать на свои вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу» [52].

Математическое как таковое, получившее преобладание в новоевропейском мышлении и в силу этого обретающее предвосхищающий характер, определяло развитие строго специализированной математики. Создание Декартом аналитической геометрии, исчисление бесконечно малых величин Ньютона и основание Лейбницем

дифференциального исчисления - все эти математические дисциплины в строго техническом смысле стали возможными и вовлекались в игру познания истины в силу фундаментально математического характера предвосхищающего мышления.

Из математического как такового проистекает та или иная особая математическая дисциплина.

Чувственные данные уже не считаются чем-то самопонятным и само собой разумеющимся. На первый план в научно-исследовательских программах Галилея и Декарта выдвигается идеализация, которая связана с принципом изолирующей абстракции, когда изучаемые вещи и процессы выделяются из присущего им недифференциального природного контекста, в силу чего они становятся строго определяемыми объектами научного познания. Симпличио в «Диалоге о двух главнейших системах мира» Галилея постоянно протестует против «геометрической философии», против использования математических моделей для выяснения сущности физической реальности. Гоббс и Декарт высмеивали сторонников аристотелизма, лишенных способности подняться над уровнем чисто дескриптивных сообщений, в основе которых лежат непосредственные чувственные впечатления. А Лейбниц, говоря о том, что «Бог ничего не делает вне порядка», далее рассуждает так: «Предположим, например, что кто-нибудь сделал бы на бумаге множество точек наугад вроде тех, кто занимается смешным искусством геомантики. Я утверждаю, что можно найти геометрическую линию, понятие о

которой будет постоянным и единообразным соответственно некоторому правилу, и линия эта пройдет через все точки и в том же самом порядке, как их набросала рука. Если бы кто-нибудь начертил сходу линию, которая была бы то прямою, то шла по окружности или еще как-нибудь, всегда можно было бы найти понятие, или правило, или уравнение, общее всем точкам этой линии, в соответствии с которым должны произойти отмеченные изменения в направлении. Нет, например, ни одного лица, контур которого не составлял бы часть геометрической линии и не мог бы быть начерчен сразу же одним правильным движением» [53].

Для любого возможного мира разум способен отыскать ту или иную систему математических формул, и применимость математических уравнений является доказательством того, что в само мироздание заложены определенные гармонии и порядки. Ведь «как бы Бог ни сотворил мир, последний всегда бы был закономерным и соответствовал бы некоторому общему порядку» [54]. И затем такое рассуждение: «Но Бог выбрал самый совершенный мир, то есть такой, который в одно и то же время проще всех по замыслу и богаче всех явлениями, наподобие такой геометрической линии, которая вместе с простотой построения отличается весьма значительными и важными свойствами...». Лейбниц говорит здесь, то есть в «Рассуждении о метафизике» (6), о божественном творении и разуме: «Я пользуюсь этими сравнениями, чтобы изобразить некое несовершенное подобие мудрости

Божьей... Однако я вовсе не претендую на то, чтобы объяснить этим великую тайну, от которой зависит весь универсум» [55].

И все же математическое познание Лейбниц называет адекватным, но слепым, то есть символическим, неким несовершенным подобием *scientia Dei* в отличие от интуитивного, зрячего и самого совершенного познания. Только интеллектуальная интуиция аналогична *scientia Dei*, поскольку она есть такое мышление, которое своими же актами познания порождает предметы и предоставляет их созерцанию. Субъект познания здесь неотделим от порождаемого им объекта, и это подобно тому, как если бы собственные идеи и мысли субъекта созерцались бы в качестве чувственно воспринимаемых предметов. В своей способности на интеллектуальную интуицию человек вплотную приближается к идеалу познания, к *scientia Dei*.

Если адекватное познание есть полное постижение гармонии в разнообразии всего сущего, то суждение есть связывание различных реалий, причем эта связь характеризуется как тождество. Такого рода связь пред-полагает, что постигаемое в связывании не исчезает в своем отличии и не сталкивается просто с самим собой, но все это объединяется и в качестве определения относится к одному и тому же; относится к тому, что есть та или иная вещь, к присущему ей самой тождественному. Тождество тем самым не относится к пустому многообразию раскрываемого нами различия. Оно

означает напротив все богатство реальных определений в их полной совместимости. Не есть тождество и негативное понятие в смысле отсутствия всякого различия. Оно есть, скорее, идея согласованного единства как раз того, что само по себе есть различное. Лейбниц оперирует также тождеством и в сугубо формальном смысле: $A=A$. Это тождество он или приравнивает к реальному или пытается из него дедуцировать тождество в смысле взаимного согласования и гармонии разнообразия как такового. Если тождество как единство означает гармонию всего того, что принадлежит совместному и совместимому вообще, тогда одну и ту же вещь означают две следующие характеристики истины: истина как в сущности то же самое и истинное как адекватно воспринимаемое сущее.

Понятие истины и тождества Кант связывает вместе в первоначальном единстве синтеза трансцендентальной апперцепции. Говоря об истине того или иного суждения, Кант раскрывает сущность тождества при выяснении условия возможности осуществления любого познавательного акта. Коль скоро «Я» есть тот субъект, предикаты которого присутствуют во всех его представлениях, способствующих хоть как-то познанию истины, то теперь уже вполне ясно, как это понятие познания связывается с идеей бытия или с идеей того, что просто есть. «Логическое» в самом широком смысле этого слова, интуитивное и тождественное как существенные характеристики познания и

истины, - все это проистекает из простоты бытия Бога, как основного и ведущего идеала того, что в самом подлинном смысле существует и есть. Ведь только в бытийной простоте Бога (*simplicitas Dei*) вся реальность в ее неисчислимом многообразии соединяется с абсолютной простотой. В ориентации на этот идеал Лейбниц осуществляет свое истолкование бытия. Важно прояснить такого рода ориентацию, поскольку всякое суждение и познание относятся к постижению сущего и поскольку тождество в теории суждения не мыслимо вне онтологического понимания субъекта. Так как понятия субъекта и предиката, включаемые в логическое понятие субъекта, относятся непосредственно к метафизическому субъекту, то понимание субстанции как монады призвано как раз прояснить не только теорию суждения и познания в монадологии Лейбница, но и истолкование подлинного бытия как такового, поскольку в свете этого истолкования Бог все еще является.

Примечания

[1] *Лейбниц Г.В.* Рассуждение о метафизике // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4 т. М., 1982-1989. Т. 1. С. 131.

[Назад](#)

[2] Вспомним в этой связи следующее размышление Гегеля: «На мой взгляд... все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*» (*Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб., 1992. С. 9).

[Назад](#)

[3] *Лейбниц Г.В. О свободе // Лейбниц Г.В. Сочинения. Т. 3. С. 313.*

[Назад](#)

[4] *Лейбниц Г.В. Логические определения // Лейбниц Г.В. Сочинения. Т. 3. С. 547.*

[Назад](#)

[5] Ср. *Heidegger M.*

[Назад](#)

[6] *Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. М., 1982-1989. Т. 1. С. 314.*

[Назад](#)

[7] Там же. Т. 3. С. 124.

[Назад](#)

[8] На это обстоятельство обращает внимание М. Хайдеггер в кн.: *Heidegger M.*

[Назад](#)

[9] *Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Сочинения. Т. 1. С. 418 (§ 33).*

[Назад](#)

[10] Подробнее об этом см.: *Heidegger M. Die Grundbegriffe der Methaphysik // Gesamtausgabe. Band 29/30. Frankfurt a. M., 1983. §§ 12-14.*

[Назад](#)

[11] *Лейбниц Г.В. Соч. Т. 1. С. 315.*

[Назад](#)

[12] *Лейбниц Г.В. Об универсальной науке, или философском исчислении // Лейбниц Г.В. Сочинения. Т. 3. С. 496.*

[Назад](#)

[13] Здесь нет возможности раскрывать

метафизические и методологические предпосылки дуализма Декарта, то есть разделение бытия на *res extensa* и *res cogitans*; подобное рассмотрение требует отдельной работы.

[Назад](#)

[14] «Математические начала натуральной философии» - таково полное название главной работы И. Ньютона. В этом заглавии «философия» означает науку о природном универсуме, тогда как слово «*principia*» указывает на исходные начала такого рода науки.

[Назад](#)

[15] *Лейбниц Г.В. Метафизическое обсуждение принципа индивидуации // Лейбниц Г.В. Сочинения. Т. 3. С. 124.*

[Назад](#)

[16] *Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Сочинения. Т. 1. С. 418.*

[Назад](#)

[17] Подробнее см.: *Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 1999.*

[Назад](#)

[18] *Лейбниц Г.В. Соч. Т. 1. С. 314-315.*

[Назад](#)

[19] *Лейбниц Г.В. Теодицея // Лейбниц Г.В. Сочинения. Т. 4. С. 441.*

[Назад](#)

[20] Там же.

[Назад](#)

[21] *Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Соч. Т. XI. М.-Л. С. 261.*

[Назад](#)

[22] Там же. С. 262.

[Назад](#)

[23] Там же.

[Назад](#)

[24] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 53.

[Назад](#)

[25] Там же.

[Назад](#)

[26] *Лейбниц Г.В.* Соч. Т. 3. С. 123.

[Назад](#)

[27] Там же. С. 124.

[Назад](#)

[28] *Лейбниц Г.В.* Размышление о познании, истине и идеях // *Лейбниц Г.В.* Сочинения. Т. 3. С. 101.

[Назад](#)

[29] Там же.

[Назад](#)

[30] Там же. С. 102.

[Назад](#)

[31] Там же.

[Назад](#)

[32] Там же.

[Назад](#)

[33] Там же.

[Назад](#)

[34] Там же.

[Назад](#)

[35] Там же. С. 103.

[Назад](#)

[36] Там же.

[Назад](#)

[37] Данное обстоятельство отмечается и подробно обсуждается в кн.: *Heidegger M. Metaphysische Anfangsgrunde der Logik. S. 78-85.*

[Назад](#)

[38] *Лейбниц Г.В. Лейбниц Г.В.*

Размышление о познании, истине и идеях.
С. 103.

[Назад](#)

[39] Там же. С. 105.

[Назад](#)

[40] Там же.

[Назад](#)

[41] Там же. С. 104.

[Назад](#)

[42] Там же.

[Назад](#)

[43] Там же. С. 105.

[Назад](#)

[44] *Деркарт Р.* Размышления о первой философии // Сочинения: в 2 т. М., 1994.
Т. 2. С. 29.

[Назад](#)

[45] *Деркарт Р.* Первоначала философии // Сочинения в 2 т. М., 1989.
Т. 1. С. 331.

[Назад](#)

[46] *Лейбниц Г.В. Лейбниц Г.В.*

Размышление о познании, истине и идеях.
С. 105.

[Назад](#)

[47] В отличие от Декарта и новоевропейского эмпиризма в метафизике Лейбница понятия типа возможности и существования оказываются более фундаментальными, чем проблемы только лишь теории познания.

[Назад](#)

[48] Эта сущность математического раскрывается в трактатах М. Хайдеггера.

[Назад](#)

[49] Отметим здесь, что еще Платон определял матезис как обретение знания от самого себя, как поиск знания в самом себе, а это как раз и означает припоминание. В «Меоне» Сократ спрашивает: «А ведь найти знания в самом себе - это и значит припомнить, не так ли?» (Менон, 85 d).

[Назад](#)

[50] *Кант И.* Математические начала естествознания // Сочинения: в 6 т. М., 1962-1966. Т. 6. С. 59.

[Назад](#)

[51] Подробно об этом см.: *Heidegger M.* Die Frage nach dem Ding. Tuebingen, 1962. S. 94-105.

[Назад](#)

[52] *Кант И.* Критика чистого разума // Сочинения. Т. 3. С. 85.

[Назад](#)

[53] *Лейбниц Г.В.* Рассуждения о

метафизике // Сочинения. С. 129-130.

[Назад](#)

[54] Там же. С. 130.

[Назад](#)

[55] Там же.

[Назад](#)

| Об авторе || Тексты || [Содержание сборника](#) |



[[Начало](#)] [[Theoreia](#)] [[Тексты](#)] [[Проекты](#)] [[Personalia](#)] [[Образование](#)]
[[Информаторий](#)] [[Энциклопедия](#)] [[Форум](#)] [[Обратная связь](#)]

© Координатор проекта — Геннадий Крупнин. Дизайн и
архитектура — Роман Горюнов

По всем проблемам, связанным с сайтом, можете обращаться к
вебмастеру по адресу webmaster@anthropology.ru



| [Философия](#) | [Словарь](#) | [Библиотека](#) | [Historic.Ru](#) | [История](#) |
[Мифология](#) | [География](#) | [Музей Лувр](#) | [Рефераты](#) | [Каталоги](#) |



Internet Explorer не мож...

[CD-версия библиотеки по истории и мифологии \(Historic.Ru\)](#)

[CD-версия библиотеки по философии \(Filosof.Historic.Ru\)](#)

Логические труды Лейбница.1984. (Субботин А.Л.)

Субботин А.Л.

Логические труды Лейбница.1984.

Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах: Т. 3.— М.: Мысль, 1984.
— 734 с. — (Филос. наследие. Т. 92). — С.41-53.

Нумерация в конце страницы.

Ф и л а л е т. Вы как будто прославляете обычную логику, но я отлично вижу, что то, что Вы говорите, относится к более возвышенной логике, к которон обычная логика относится так же, как азбука относится к науке.

«Новые опыты о человеческом разу -

мении»

Большинство логических произведений Лейбница не печаталось при его жизни. Они были извлечены из его колоссального рукописного архива и опубликованы разными издателями много времени спустя

после его смерти. В настоящем томе помещаются лишь некоторые из них,, как нам представляется, наиболее показательные для его творчества. При этом целостность общего впечатления создают работы довольно различного свойства. Одни,; относительно законченные, содержат разработанные фрагменты логических систем. Другие ограничиваются изложением или обсуждением основ таких систем. Третьи,; не содержащие каких-либо итогов, незаконченные, обрывающиеся на полуслове, интересны как свидетельства неустанного биения мысли Лейбница, поиска им путей и средств реализации своих замыслов. Вместе с тем, написанные в разное время, они отражают и различные подходы Лейбница к логике, к построению *Calculus ratiocinator* — исчисления рассуждений, над которым он размышлял всю жизнь, но которого ему так и не удалось создать.

В основе логических исследований Лейбница лежала мотивированная его рационалистическими установками программа представления человеческого знания в виде некоего универсального символического языка. В рамках такого символизма Лейбниц мыслил свести все человеческие рассуждения к формальному исчислению, которое служило бы средством как доказательства установленных истин, так и открытия новых, насколько это можно сделать исходя из того, что уже известно; в случае же если имеющиеся сведения недостаточны, этот метод должен был Давать приближенный ответ и определять в соответствии с исходными данными, что является наиболее вероятным. В таком универсальном символическом языке, своего рода

==41

всеобщей алгебре, рассуждали бы посредством вычислений, а вместо того чтобы спорить, говорили бы: «посчитаем».

Создание этого метода, или «универсальной характеристики», как назвал его Лейбниц, предполагало разработки в целом ряде направлений. Во-первых, надо было уметь разлагать все сложные понятия на простые, составляющие некий «алфавит человеческих мыслей», и на этой основе получать точные определения всех понятий. И всякий, кто знакомится с трудами Лейбница, не может не обратить внимание на его постоянное стремление анализировать и определять всевозможные понятия. Во-вторых,, надо было найти подходящие символы, или «характеры»,,, которые могли бы

представлять и замещать понятия, или термины, естественного языка. В-третьих, надо было сформулировать организующие принципы этого всеобщего символизма — правила употребления и комбинаций символов. Этот грандиозный метафизический проект, который Лейбниц неоднократно обсуждает в своих работах, не был— да и не мог быть — осуществлен в том виде, в каком он рисовался его воображению. Но он подсказал те пути исследования, которые привели Лейбница к ряду важных математических открытий, в том числе к открытию начал математической логики.

В наше время, когда имеется разработанная система математической, или символической, логики, в историкологических исследованиях стало преобладать стремление отыскивать в логическом наследии прошлого прежде всего элементы таких воззрений, которые согласуются с ее понятиями и положениями. Современность отбрасывает в прошлое свою тень. У древних стоиков усматривают развитую систему пропозициональной логики, у средневековых схоластиков — теорию логического следования и теорию семантических парадоксов, не чуждаясь при этом и реконструкции дошедшего до нас исторического материала. Однако собственно математическая логика начинается с Лейбница. Его отношение к логике принципиально иное, чем даже его непосредственных предшественников — Т. Гоббса, И. Юнга, А. Гейлинкса. Лейбниц продуманно и целенаправленно применял математические методы в логике и тщательно строил конкретные логические исчисления; и именно эта его работа, а не только формулировка тех или иных логических принципов и приверженность к «луллиеву искусству» дает основание назвать его создателем математической логики. Конечно все эти исследо -

==42

вания стимулировал проект «универсальной характеристики». Но было бы ошибкой думать, что надежда осуществить его надолго пережила Лейбница. К сведению современных логицистов напомним, что еще И. Кант в своей работе 1755 г. «Новое освещение первых принципов метафизического познания» остроумно заметил, что видит в этом замысле великого философа лишь нечто подобное завещанию того отца из басни Эзопа, который перед смертью поведал детям, что якобы зарыл в поле клад, не указав, однако, точного места, и этим

побудил сыновей к неустанному перекапыванию земли, благодаря чему они, хотя и обманутые в своих надеждах отыскать клад, разбогатели, так как улучшили плодородие почвы.

Цикл логических работ Лейбница открывается произведениями, датированными апрелем 1679 г. Их пять. Все они не окончены. Все они посвящены поискам путей реализации идеи характеристики». Идея состояла в том, чтобы всякому термину (предложения, силлогизма) приписывать определенное число, соблюдая условие, чтобы термину, составленному из других терминов, соответствовало число, образованное произведением чисел этих терминов. Далее, установив общее свойство таких «характеров» (и используя лишь такие числа, которые соответствуют этому свойству), можно было бы устанавливать, корректны ли те или иные выводы по форме. В работах апреля 1679 г. Лейбниц испытывал в качестве «характеров» простые числа. Их он приписывал простым терминам, а произведения соответствующих простых чисел — сложным терминам, составленным из простых. Объектом приложения «характеристики» являлись формы аристотелевской логики, традицию которой он высоко чтит и стремился продолжить.

В «Элементах универсальной характеристики» Лейбниц предлагает следующие правила применения числовых обозначений к категорическим предложениям: для истинного общеутвердительного предложения необходимо, чтобы число субъекта точно делилось на число предиката; для истинного частноутвердительного предложения достаточно, чтобы или число субъекта точно делилось на число предиката, или число предиката — на число субъекта; для истинного общеотрицательного предложения необходимо, чтобы ни число субъекта точно не делилось на число предиката, ни число предиката — на число субъекта; для истинного частноотрицательного предложения необходимо, чтобы число субъекта точно не делилось на число предиката.

==43

Предложения записываются в виде равенств и изображаются обобщенными формулами, где символы o и i имеют определенные численные значения. Но эта числовая интерпретация не является удовлетворительной. Он оправдывает выводы обращения и

логического квадрата» уже для первой фигуры силлогизма — лишь модус Barbara. Позднее Лейбниц по-иному сформулирует условие истинности общеотрицательного и частноутвердительного предложений: для общеотрицательного — число субъекта точно делится на число, обозначающее отрицание предиката, для частноутвердительного — точно не делится. Камнем преткновения для числовой интерпретации стала проблема выражения отрицания и отрицательных терминов. В работах «Элементы универсального исчисления» и «Исследования универсального исчисления» Лейбниц рассматривает возможности их характеристического выражения посредством обратных математических операций, но так и не находит удовлетворительного решения.

В работе «Элементы исчисления» излагается интенциональная трактовка отношений между понятиями и соответственно субъектно-предикатной структуры предложений. В отличие от экстенционального подхода схоластической логики, где понятия рассматривались по объему (например, общеутвердительное предложение понималось как выражение того, что множество индивидов, отвечающих понятию субъекта, включается как часть в множество, охватываемое предикатом), Лейбниц видовое понятие рассматривает как более содержательное целое, чем родовое, включающее родовое понятие в качестве своей части. Это вполне соответствовало основной установке его «характеристики» представлять все термины как составленные из более простых терминов и соответственно понятия — как комбинации более общих понятий, а также его философскому убеждению, что общие понятия не зависят от существования индивидуальных предметов и могут принадлежать в отличие от них разным возможным мирам.

Наиболее интересным изобретением Лейбница является модель силлогистики, основывающаяся на соответствии между терминами и упорядоченными парами взаимно простых натуральных чисел. Она изложена им в работе «Правила, по которым можно с помощью чисел судить о правильности выводов, о формах и модусах категорических СИЛЛОГИЗМОВ». Согласно этой интерпретации, субъект предложения изображается одной парой взаимно простых

==44

чисел (+я —b), предикат — другой (+c —d). Общеутвердительное предложение истинно тогда и только тогда, когда +a делимо на +c и —b делимо на —d. В противном случае истинно частноотрицательное. Частноутвердительное предложение истинно тогда и только тогда, когда —a и —d, —b и +c являются взаимно простыми числами. В противном случае истинно общеотрицательное. Оказывается, что если терминам правильных силлогистических умозаключений так приписать пары взаимнопростых чисел, чтобы они выражали истинность посылок, то они выразят и истинность заключения. Лейбниц проверил изобретенную им модель на законах логического квадрата и обращения. В других работах он применил ее к нескольким модусам силлогизма. Можно показать, что этой интерпретации удовлетворяют все правильные модусы силлогизма. Однако в модели выполнимы и неправильные модусы. Приведем пример самого Лейбница (модус АОО третьей фигуры): Всякий благочестивый есть счастливый

+ = 10

- 3

+ 5

— 1

Некоторый благочестивый не есть богатый

+10 —3 +8—11 След. Некоторый богатый не есть счастливый +8 —11
+5 —1

Здесь взяты такие пары чисел, которые выражают истинность как посылок, так и заключения. Между тем этот силлогизм неправильный: такое заключение с необходимостью из посылок не следует.

Возможно подобрать пары чисел, которые покажут ложность этого заключения: Всякий благочестивый есть счастливый

+12 —5 +4 —1 Некоторый благочестивый не есть богатый

+12 -5 +8—11 След. Некоторый богатый не есть счастливый +8—11
+4 —1

==45

Это обстоятельство, конечно, не опровергает модель Лейбница. Аналогичная ситуация имеет место и при интерпретации силлогизмов на круговых схемах, которые, кстати, Лейбниц применял задолго до Эйлера. Для правильных силлогизмов расположение кругов однозначно определяет заключение, для неправильных — наглядно показывает возможность противоречащих друг другу заключений. Подобной наглядности нет в случае арифметической модели Лейбница. Дело в том, что для неправильного силлогизма должна существовать тройка упорядоченных пар взаимно простых чисел, которая, выражая истинность его посылок, обнаруживает ложность заключения. Но эту тройку надо отыскать среди бесчисленного множества, включающего и такие тройки, которые представляют неправильный силлогизм как правильный. В случае формального доказательства, а именно такое доказательство Лейбниц признает истинно логическим, задача сводится к тому, чтобы найти такие две тройки упорядоченных пар взаимно простых чисел, которые подтвердили бы два противоречащих друг другу заключения. Найти методом проб. Таким образом, для проверки силлогизмов модель оказалась неэффективной. Может быть, поэтому Лейбниц в дальнейшем к ней уже не возвращался.

В логических работах 1680—1690 гг., как и в работах апреля 1679 г., предметом анализа Лейбница оставалась субъектно-предикатная силлогистическая логика, для которой он искал систематическую форму выражения. Показательными в этом отношении являются такие его произведения, как «Логические определения», «Математика разума», «О математическом определении силлогистических форм», где он осуществляет доказательства законов и правил силлогистики. Но даже эту традиционную проблему Лейбниц решает по-своему: трактует категорические предложения как тождества и различия, указывая, что таким переходом от предикации к тождеству «совершенствуется логическая наука». Он ставит перед собой задачу построить силлогистику на минимальных очевидных основаниях синтетическим методом и вплотную подходит к ее аксиоматизации. В качестве основных положений он, в частности, принимает законы тождества: «Всякое А есть Л» и «Некоторое А есть Л», предвосхищая те две аксиомы, которые через двести пятьдесят лет Я. Лукаевич

положит в основу формальной системы силлогистики. И вместе с тем в этот же период в работах Лейбница все в более и

==46

более отчетливой форме проступают черты нового метода исследования логики. Если в сочинениях апреля 1679 г. Лейбниц искал способ изображения и доказательства логических правил и схем с помощью системы чисел, то в исследованиях 1680—1690 гг. он уже стремится, придав логике алгебраическую форму, представить ее в виде символического исчисления.

Один из первых подходов к такому исчислению содержится в работе «Опыт универсального исчисления» и «Добавлении» к нему. Правда, здесь излагается довольно узкая система, предполагающая лишь общие предложения, однако мы находим в ней уже все основные элементы формализма. Лейбниц определяет исходные предложения, «истинные сами по себе», из которых выводятся, или доказываются в качестве истин, другие предложения; указывает правило вывода, или «следование, истинное само по себе»; характеризует способы подстановки и замены эквивалентным. Он формулирует также ряд общих принципов логического исчисления, и среди них принцип переименования (который гласит: что бы ни выводилось в каких-либо произвольно выбранных буквах, то же самое должно выводиться и в любых других буквах, заданных при тех же условиях), закон коммутативности и закон идемпотентности.

Наиболее значительное и крупное произведение этого периода — «Общие исследования, касающиеся анализа понятий и истин» (1686). Лейбниц высоко ценил этот свой труд и на полях рукописи даже приписал: «Здесь я достиг замечательных успехов». Это сложное, не во всем достаточно ясное произведение, в котором Лейбниц часто еще только нащупывает пути исследования, чрезвычайно богато новыми мыслями и решениями. Как и во многих других работах Лейбница, в нем отражается почти вся его философско-методологическая концепция, в контексте которой он ставит и решает, казалось бы, частные технические вопросы логики.

Значительная часть работы посвящена попыткам построить универсальное исчисление, применимое как к терминам, так и к

предложениям, в рамках которого можно было бы представить все законы и правила аристотелевской логики. Лейбниц излагает несколько алгебраических интерпретаций для основных силлогистических предложении (общеутвердительного, частноутвердительного, общеотрицательного и частноотрицательного), вписывающих

==47

теорию силлогизма в конструируемое им исчисление. Вот некоторые из них (ниже A обозначает субъект, B — предикат соответственно, по порядку, общеутвердительного, частноутвердительного, общеотрицательного и частноотрицательного предложения; X, Y, Z обозначают, чт) понятия в экстенциональной интерпретации берутся ни во всем объеме):

$A=AB \quad AY=ABY \quad AY \text{ w}=ABY \quad A \text{ ш}=AB$

IV

$A \text{ ae}-B \text{ не}=I \text{ ve}-B \quad AB=AB \quad AB \text{ пе}=AB \quad A \text{ ш}-B=A \text{ ев}-B$

II

$A=AB \quad A \text{ ш}=A \text{ не } B$

$A=A \text{ не } -B \quad A \text{ ш}=AB$

V

$L=UV \quad YA=ZB$

$A = Y \text{ не } B \quad XA = Y \text{ не } B$

III

$A=AB \quad AB=AB$

$A=A \text{ не } -B \quad A \text{ не } -B=A \text{ не } -B$

VI

А не -В не существует А В существует Л В не существует А не В существует

Вместе с тем Лейбниц уточняет предложенное еще в «Элементах универсальной характеристики» выражение силлогистических предложений через отношение точной делимости их терминов и придает ему символическую форму, соответствующую задуманному им формализму. Это универсальное исчисление осталось далеко не завершенным, по-видимому, и из-за тех трудностей и проблем, которые встали в связи с задачей представления предложений как терминов и терминов как предложений. Однако в ходе выяснения его оснований, создания его аппарата и доказательства различных теорем (Лейбница, в частности, занимала задача доказательства эквивалентности излагаемых им разных интерпретаций основных силлогистических предложений) был сформулирован ряд законов и принципов алгебры логики: принцип двузначности предложений, законы идемпотентности, снятия двойного отрицания, коммутативности, правило замены эквивалентным и др. К этому исчислению Лейбниц вернулся спустя четыре года, написав в августе 1690 г. две небольшие работы — «Первоначальные основания логического исчисления» и «Основания логического исчисления». Здесь он, в сущности, повторил некоторые его основные положения и доказал несколько новых теорем.

Еще на страницах «Общего исследования, касающегося анализа понятий и истин» Лейбниц уделил внимание экзистенциальной интерпретации основных силлогистических

==48

предложений (см. схему VI), содержащейся в его работах также и в других вариантах: где «существует» и «не существует» заменено соответственно на «есть вещь» и «не есть вещь», «есть сущее» и «есть не -сущее». Таким образом, он прямо говорит о пустом понятии (поп Ens). Эта тема стала предметом рассмотрения в его работе 90-х годов «Некоторые логические трудности». В ней рассматривается по видимости парадоксальная ситуация: с одной стороны, общеутвердительное предложение может быть истинным, даже если

не существует тех вещей, о которых идет речь; с другой — из него логически выводится частноутвердительное, всегда предполагающее существование. Между тем анализ самого вывода показывает, что он осуществим лишь при условии непустоты понятия в посылке. Видимость парадокса, считает Лейбниц, проистекает из двусмысленного понимания «сущего» — смешения разных смыслов «существования»: в возможности и в действительности, которое всегда следует устранять, осуществляя вывод. Логические законы остаются неизменными, они справедливы для всех возможных миров. Впервые столкнувшись с пустым понятием, Лейбниц не включил его в качестве полноправного элемента в систему логики. Из открывшейся перед ним альтернативы он выбрал верность традиционной аристотелевской концепции. Как законный элемент пустое понятие, или «ничто» (Nihil), войдет в его логическую теорию позднее. Я имею в виду наиболее отработанную в техническом отношении теорию, изложенную в двух тесно связанных между собой сочинениях, первое из которых Лейбниц сначала назвал «Не лишенный изящества опыт абстрактных доказательств». Эта оригинальная система представляет собой исчисление терминов, или понятий. В отличие от предшествующих логических исчислений, так или иначе привязанных к схемам и правилам силлогистики, это лейбницево исчисление, содержащее, в частности, и теорию тождества, непосредственно не имеет дела с проблематикой традиционной аристотелевской логики, а если и включает в себя положения последней (например, аксиому силлогизма), то в том виде, в каком они получаются из развития его собственных принципов. В известном смысле это исчисление можно рассматривать и как исчисление классов, но лишь в той мере, в какой Лейбниц отходит от принятой им преимущественно интенциональной трактовки отношений между терминами (понятиями) и допускает возможность экстенционального рас-

==49

смотрения. Кратко говоря, строится оно следующим образом. Определяются некоторые основные отношения между терминами (тождество, совпадение, различие, включение) и операции с терминами (прибавление, отнятие), вводятся связанные с этим аксиомы, постулаты, характеристики и понятия, а затем доказывается целый ряд теорем. И положения, и рассуждения Лейбница настолько

ясны, что вряд ли требуют пояснений.

Вопросов логики Лейбниц касается также в «Новых опытах о человеческом разумении», книге, написанной в 1703—1704 гг. Интересно, что, отстаивая в полемике с Дж. Локком значение силлогизма как универсального способа аргументации по форме, он вместе с тем вслед за И. Юнгом указывает на существование множества других, асиллогистических выводов, которые нельзя строго доказать при помощи каких бы то ни было силлогизмов, не изменяя их терминов. Сюда относятся, в частности, выводы из высказываний об отношениях. Здесь же Лейбниц говорит о необходимости создания нового вида логики, которая занималась бы степенями вероятности и в отличие от аристотелевской «Тоики» давала бы нам надежный критерий для взвешивания шансов и для составления на основании этого твердого суждения,— в сущности, имея в виду задачи, которые уже становились объектом изучения математической теории вероятности. Интересны и те соображения, которые он высказывает в этом, во многом итоговом, сочинении относительно места и роли логики и аргументации по форме, т. е. рассуждению, в котором вывод оправдывается в силу своей формы, относятся не только силлогизмы и асиллогистические выводы, но и правильный счет, и алгебраические выкладки, и анализ бесконечно малых, так как форма рассуждения здесь заранее доказана и ею в дальнейшем можно пользоваться, не боясь впасть в ошибку. Однако особенные, свойственные математике разновидности форм аргументации сама математика обосновывает с помощью всеобщих форм логики. И все же соотношение математики и логики в лейбницеvской концепции в целом представляется не столь одномерным. Ведь Лейбниц во всех своих логических исследованиях настойчиво искал разные способы математизации логики — будь то арифметизация логического вывода или же представление его по образцу алгебраического вычисления. Он сближал математику с логикой и логизируя математику, и математизируя логику. Именно это

К оглавлению

==50

и привело его к новым важным идеям и методам как в математике, так

и в логике.

Несколько слов о лейбницевском понимании доказательства и определения. Лейбниц убежден, что научные предложения требуют доказательства. В логическом доказательстве не нуждаются лишь тождественные предложения и очевидные истины опытного знания. В принципе всякое предложение может быть априорно доказано путем разложения его терминов (субъекта и предиката) на составляющие их термины и сведения с помощью определений к тождеству или противоречию. Истинное необходимое предложение сводится таким образом к самоочевидным первым истинам, или тождественным предложениям, тогда как ложное, или невозможное, предложение, сводится к противоречию. Отсюда то первостепенное значение, которое имеют в логике и методологии Лейбница законы тождества и противоречия. Истинное же случайное предложение, по Лейбницу, не может быть сведено к тождественным, ибо процедура разложения здесь уходит в бесконечность. Его доказательство можно осуществить лишь указанием на то, что при продолжающемся разложении оно асимптотически приближается к тождественным. Читая Лейбница, как бы присутствуешь в лаборатории его мысли, ищущей, постоянно испытывающей пути решения. Вот, например, он утверждает: возможные предложения — это такие, относительно которых можно доказать, что в процессе их разложения никогда не возникнет противоречия. И тут же сомневается, достаточно ли для доказательства истины того, что при продолжении анализа становится известно, что не возникнет никакого противоречия; ведь отсюда будет следовать, что все возможное истинно. Он определяет ложное, в частности, как то, истинность чего невозможно доказать. А через страницу задается вопросами: является ли истинным все то, ложность чего не может быть доказана, и ложно ли все, что не может быть доказано как истинное? А как быть с тем, о чем нельзя доказать ни того ни другого? Таков Лейбниц. И именно потому, что, размышляя, он заставляет размышлять и нас, его произведения, несмотря на содержащиеся в них многочисленные повторения, читаются с неослабным интересом.

К Лейбницевой концепции доказательства тесно примыкает его теория определения. Свою трактовку определения Лейбниц не ограничил ни схоластическим правилом

==51

определять *per genus et differentiam* 1, ни номиналистическим подходом. Конечно, имеются определения через род и видовое отличие, как имеются и номинальные определения. В последних перечисляются отличительные признаки определяемого понятия и тем самым достигается его отчетливость, что является гарантией самой возможности аналитического процесса в доказательстве. Однако надежность доказательства обеспечивается реальными определениями, предполагающими возможность объекта определения, ибо относительно невозможных, или заключающих противоречие, понятий могут быть доказаны и противоречивые положения. Установление возможности, или непротиворечивости, понятия в принципе достигается разложением его на элементарные компоненты. Если же этот принцип реализовать не удастся, то допустим другой прием определения. Так как все действительное возможно, то к удостоверению возможности понятия можно подойти, отыскав или же создав удовлетворяющий ему объект, причем это может быть указание некоторого общего способа построения объекта. Так Лейбниц приходит к оправданию определений *per generationem* 2 и *per causam* 3.

Как уже говорилось, логические работы Лейбница не были изданы при его жизни. Более того, многие из них написаны так, что, по-видимому, и не предназначались для публикации. Сейчас, столетия спустя, мы можем только глубоко сожалеть об этом, ибо очевидно, что в своих логических исследованиях Лейбниц предвосхитил многое из того, что впоследствии составило фундамент символической логики. Можно даже сказать, что своими исследованиями он предвосхитил саму эту логику. Он не только сформулировал ряд ее принципов и законов, но и выработал понятие формализованного логического языка и, преодолевая неудачи и трудности, в конце концов дал примеры его построения. Логики XVIII столетия (Х. Вольф, И. Зегнер, Г. Плуке, И. Ламберт, Ф. Кастильон), выступившие с идеями, аналогичными тем, которые развивал Лейбниц, в принципе не пошли дальше того, на чем он остановился. Лейбниц первый попытался арифметизировать логический вывод, приписать различным логическим объектам различные натуральные числа, чтобы обнару-

1 по роду и отличию (лат.).

2 по происхождению (лат.).

3 по причине (лат.).

==52

жить соответствие законов логики законам чисел. Ему же принадлежит и глубокая идея алгебраизации логики, впервые систематически реализованная лишь полтора столетия спустя и до сих пор являющаяся одним из основных источников новых логических изысканий. Его работы близки современной логике и по стилю мышления, и по приемам постановки и решения задач. Но есть в логических исследованиях Лейбница еще одна особенность: все они находятся в русле глубокого потока его философской мысли. Не логика ради логики, а создание логического аппарата ради достижения каких-то значительных методологических и практических результатов —урок, который мы извлекаем сегодня из лейбницевого логического наследия.

Л. Л. Субботин

==53

Источник:

Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах: Т. 3.- М.: Мысль, 1984. - 734 с. - (Филос. наследие. Т. 92). - С.41-53.

Поиск в библиотеке по философии:



© Алексей Злыгостев, дизайн, подборка материалов, разработка ПО 2001–2005

Все права на тексты книг принадлежат их авторам!

При копировании страниц проекта обязательно ставить ссылку:
"Электронная библиотека по философии - <http://filosof.historic.ru>"

Сайт создан при помощи Богданова В.В. (кафедра истории и философии ТРТУ)





| [Философия](#) | [Словарь](#) | [Библиотека](#) | [Historic.Ru](#) | [История](#) |
[Мифология](#) | [География](#) | [Музей Лувр](#) | [Рефераты](#) | [Каталоги](#) |



Internet Explorer не мож...

[CD-версия библиотеки по истории и мифологии \(Historic.Ru\)](#)

[CD-версия библиотеки по философии \(Filosof.Historic.Ru\)](#)

Теологическая основа философии Лейбница. (Кайдаков С.В.)

С.В.Кайдаков

Теологическая основа философии Лейбница

Представление о философской концепции Лейбница не может на сегодняшний день считаться вполне адекватным. С нашей точки зрения это объясняется тем, что существует один принципиальный недочет той ситуации, в которой жил и творил немецкий философ. Это был период перехода от схоластической философии Средневековья, когда не только природа, но и Бог выступали объектом как религиозного, так и философского познания. В средневековое представление о Боге и мире постепенно, по мере накопления, начинают внедряться научные знания, наполняя своеобразием нового понимания старые христианские проблемы, делая попытку их рационального решения. Поэтому в центре внимания этого времени была онтология, рассматривающая вопросы творения Богом природы и человека, а гносеологические и другие философские проблемы были вторичными, выступая лишь следствием онтологических проблем. С нашей точки зрения, такое различие приоритетов позволяет более адекватно воспроизвести основу

философской концепции Лейбница. Признавая, например, несомненную ценность монографии Г.Г.Майорова о Лейбнице, мы отмечаем другую установку автора, ибо он: "...ставит перед собой задачу собрать воедино разрозненные гносеологические идеи Лейбница, расположить их в стройной логической последовательности, специально останавливаясь на тех из них, которые так или иначе трансформируются в современную науку" [5, с. 264]. Но возникает вопрос: почему с точки зрения Майорова гносеологические идеи разрозненны? Наверное потому, что отсутствовало парадигматическое основание философской концепции Лейбница, ибо, как справедливо подмечает Н.В.Мотрошилова: "Из божественного попечительства над миром Лейбниц выводит универсальную, неразрывную связь всего со всем" [7, с. 199]. Раз существует такая неразрывная, универсальная связь, то и гносеологические идеи, как отражение этой объективной всеобщей связности, не могут быть разрозненны. Они естественно вырастают из его рассуждений об онтологии, где основную онтологическую функцию выполняет Бог. Мы считаем, что основу философской концепции немецкого мыслителя составляет теология, в рамках которой она и строится. Попытаемся это доказать.

Начнем с очень категоричного утверждения Нобелевского лауреата И.Пригожина, вынесенного им в название параграфа статьи: "Лейбниц: исключение нестабильности" [8, с. 47]. Мы выражаем несогласие с таким тезисом и считаем, что все как раз наоборот: немецкий философ не только задал определенный интерес к проблеме нестабильности, но и заложил фундамент в разработку содержания этого понятия. Чтобы это доказать, рассмотрим вначале понимание нестабильности И.Пригожиным. Для конкретизации своего видения этой проблемы он ссылается на обычный маятник, оба конца которого связаны жестким стержнем, причем один конец неподвижно закреплен, а другой может совершать колебания с произвольной амплитудой. Если вывести этот маятник из состояния покоя, то в конце концов маятник остановится в самом нижнем положении. "Это хорошо изученное устойчивое явление" – пишет И.Пригожин. Оно-то и послужило основанием для обоснования детерминистских законов. Но... "Если же расположить маятник так, чтобы груз оказался в точке, противоположной самому нижнему положению, то рано или поздно он упадет либо вправо, либо влево, причем достаточно будет очень малой вибрации, чтобы направить его падение в ту, а не в другую сторону. Так вот, верхнее (неустойчивое) положение маятника

практически никогда не находилось в фокусе внимания исследователей, и это несмотря на то, что со времени первых работ по механике движение маятника изучалось с особой тщательностью. Можно сказать, что понятие нестабильности было, в некоем смысле, идеологически запрещено” [8, с. 46].

Наша точка зрения заключается в утверждении, что философия уже с 17 века фактически занималась проблемами, связанными с маятником “перевернутым с ног наголову”. Больше того, социокультурный контекст, в котором происходило зарождение новоевропейского естествознания, был общим для науки и философии и там уже были проблемы, связанные с феноменом нестабильности. Философия настойчиво пыталась их решить.

В поле нашего внимания будет философский аспект содержания термина “нестабильность”. Причем мы будем доказывать тезис, противоположный другому утверждению И.Пригожина. Так характеризуя состояние науки в XX в., он делает вывод о том, что “...идея нестабильности не только в каком-то смысле теоретически потеснила детерминизм, она, кроме того, позволила включить в поле зрения естествознания человеческую деятельность, дав таким образом возможность более полно включить человека в природу” [8, с. 46]. Как раз наоборот, разработанная (начиная с Лейбница) философами Нового времени модель человеческой деятельности может сегодня помочь в прояснении сущности “работы” нестабильности в природе. Ибо идея нестабильности, хотя и родилась в недрах естествознания 17 века, разрабатывалась в качестве объективного компонента человеческой деятельности, специфика которой постепенно приобретала автономность, отделялась от природы и даже противопоставлялась ее детерминистским законам.

Проблема нестабильности в смысловом значении “перевернутого маятника” фактически началась рассматриваться с появлением понятия “сила” в естествознании Нового времени, затем в философии Лейбница анализировалось с целью обоснования сути содержания понятия “субстанция”, а затем экстраполировалось на человеческую деятельность. Чтобы обосновать этот тезис, надо посмотреть на 17 век через призму конкретной ситуации той эпохи, в контексте тех проблем, которые в то время были актуализированы. Именно это позволит обнаружить, что понятие “сила” было в центре дискуссий того времени.

17-18 века были периодом перехода от аристотелевской формы, как принципа активности, к принципу силы. На одну из причин такого перехода указывает Ф.Розенбергер – раз “...естествознание входило в конфликт с доктриной Стагирита, то возникла задача: привести все новые естественнонаучные открытия в вид, не противоречащий аристотелеву учению” [9, с. 220]. Уже тогда уважительно относились к науке: изменения происходили в результате осмысления новых естественнонаучных результатов и соответствующих выводов. Понятие “силы” не отменяло понятия “форма”, а, будучи более гибким, постепенно его заменяло. Оно обеспечивало более тонкое, дифференцированное объяснение принципа активности.

Однако, такой переход начинался и долгое время продолжался в определенной, специфической для того времени форме – переосмыслении роли первопричины (Бога) в постоянном взаимодействии природных тел после того, как они были сотворены. Средневековая теология видоизменяется – постепенно в ее обоснование втягиваются естественнонаучные данные. И это начинает сказываться на понимании содержания деятельности Бога в процессе сотворения вещей. Иначе говоря, в этих условиях родилась актуальная проблема: как первопричина реализуется в природном механизме всего сотворенного?

Сформировалось два направления. Первое – было реализовано Декартом и его последователями. При анализе проблемы первопричины движения в природе Декарт четко формулирует свою позицию: “...раз Бог при сотворении материи наделил ее части различными движениями и сохраняет их все тем же образом и на основании тех самых законов, по каким их создавал, то он и далее непрерывно сохраняет в материи равное количество движения” [1, с. 368]. Такое утверждение действительно дает ответ на причину появления силы – Бог наделил природу движением и в этом случае сила производна от движения и в каждом случае взаимодействия она (сила) проявляется. А раз Богом обеспечивается постоянство этого движения, то тем самым обеспечивается и общее количество силы, которое может убывать в одном месте и в равной степени возрождаться в другом. Поэтому в природе происходят, с точки зрения Декарта, только количественные изменения. Вот почему он основное внимание уделяет “движению”, “фигуре”, “величине” и всему тому, что поддается математической обработке и обобщенно выражается в понятии “протяженность”.

Следует обратить внимание еще на один картезианский тезис в вышеприведенном утверждении: наряду с постоянством движения, Бог сохранил в природе еще и те же самые законы, по которым ее творил, тем самым обеспечил направленность всеобщего движения. Это позволило позже Лейбницу, критикуя картезианцев, утверждать, что “...превращая сотворенные вещи в простые модификации Единой Божественной субстанции, делают вместе со Спинозой из Бога саму природу вещей” [3, с. 305]. Бог как бы растворяется в природе, становится тождественным ей, составляя с ней единое целое и таким образом утверждается один универсальный источник всего – сам Бог.

Итак, с Декарта началось становление нового направления, получившего название “кинетизм”, в основе которого лежал принцип – движение есть причина силы. В целом Лейбниц положительно оценивает философию Декарта, подчеркивая ее рационалистическую направленность: “Декарт имеет большие заслуги прежде всего в том, что возродил стремление Платона увести дух от чувственного восприятия” [3, с. 245].

Другое направление – “динамизм” – ведет свое начало от Ньютона, но наиболее убедительное обоснование получило у Лейбница, который прямо заявляет, что “...я уже здесь скажу, понятие силы, или способности (по-немецки – Kraft, по-французски – force), объяснению которого я предназначил особую науку – динамику, проливает яркий свет на истинное понятие субстанции” [3, с. 245]. Свое несогласие с Декартом Лейбниц объясняет так: “...я пришел к мысли (и притом правильной), что премудрый Творец в строении системы вещей избежал того, что вытекало бы само собой из голых законов движения, почерпнутых в чистой геометрии” [3, с. 255].

Рассмотрим поподробнее, какое содержание он вкладывает в понятие “субстанция”. Не отрицая тезис Декарта, что первопричиной всего сотворенного является Бог, Лейбниц в то же время обращает внимание еще на одно различие: в самой природе (сотворенном) надо выделить основное – субстанцию – и то, что производно от основного. Иначе говоря, в сотворенном непосредственно не действует первопричина, ее действие опосредуется субстанцией, которая выступает опосредующим звеном между Богом и движущейся природой. Декарт и его последователи такого различия не делали и вычленяли для своего анализа только производную часть: движение и его модификации (протяженность). С точки зрения Лейбница такой

подход не совсем верен, ибо он пришел к другому выводу: “...помимо чисто математического и подверженного представлению необходимо допустить нечто метафизическое и постигаемое только умом, придать материальной массе некоторое высшее, так сказать, формальное начало, ибо не все истины телесных вещей могут быть выведены из одних только мыслительных и геометрических аксиом” [3, с. 255]. Эту же мысль он подчеркивает и в другом месте: в сотворенной природе существует более глубокий, метафизический источник, который нельзя сводить к самой материи, ибо “...физическая необходимость вытекает из мета-физической” [3, с. 285]. Поиск этого метафизического источника, который реализуется в содержании понятия “субстанция”, заставляет его обратиться к Аристотелю, к его субстанциальным формам: “Аристотель называет их первичными энтелехиями, я ...называю их первичными силами, которые содержат в себе ...осуществление возможности, но и первичную деятельность” [3, с. 273]. Указывая на содержащуюся в первичных силах возможность, Лейбниц тем самым фиксирует внимание на специфике субстанции, которая, обладая нестабильностью, выступает в статусе потенции как первичная, имеющая в этой первичности веер возможностей, но еще не определившаяся деятельность. Состояние нестабильности – это только состояние способности к деятельности, но без которого невозможна и сама деятельность – превращение возможности в действительность.

Такой контекст рассуждений естественно подводит его к иному, чем у Декарта, выводу: основной закон природы “...состоит не в сохранении одного и того же количества движения, как обыкновенно думают, но в том, что необходимо сохраняется одно и тоже количество деятельной силы” [3, с. 293]. Так возникает другое направление, получившее название “динамизм” (сила есть причина движения). Интересно, что к этому направлению причастны не только Лейбниц, но, по мнению Ф.Розенбергера, и такой философ как Кант. Он относит его к “динамистам” потому, что “...сам Кант считал одной из своих важнейших заслуг подведение философского обоснования под ньютоновское естествознание” [9, с. 31]. И это действительно так, если вспомнить, что его ранняя работа называется “Мысли об истинной оценке живых сил”.

Таким образом, соглашаясь с Декартом, что первопричиной всего является Бог, Лейбниц расходится с ним по поводу понимания способа воздействия первопричины на все сотворенное. Фактически

он в систему отношений “Бог – природа” вводит опосредующее звено, что приводит к созданию новой цепочки: “Бог – субстанция – природа”. Функционирующий мир не на прямую зависит от Бога, а через субстанцию (“одно и то же количество деятельной силы”), которой Бог наделил природу. В таком понимании первичные силы есть некое неопределенное целое, если их рассматривать автономно, где это целое обладает только возможностью. Лейбниц последователен, он в полном согласии с Аристотелем называет это целое первой энтелехией, но указывает, что ее “...обычно называют формой субстанции”, она есть другое начало природы, которое “...вместе с материей, т.е. пассивной силой, образует телесную субстанцию, представляющую собой единство, а не просто агрегат из множества субстанций” [4, с. 221]. Лейбниц не мыслит себе субстанцию как целое отдельно от материи, подчеркивает их единство, тем самым утверждая, что реализованная сила есть пассивная, оформленная телесность. Функционирующая природа – постоянный переход возможности в действительность, нестабильности в стабильность и обратно. И поэтому в полной субстанции другое начало природы (первичные силы) занимают особое место – благодаря этому началу она (природа) обладает способностью уменьшаться и расти, свертываться и разворачиваться, “...пока в ней сохраняется сама эта субстанция, а в этой последней (при всех видоизменениях) – какая-то степень жизненности или, если угодно, первичной активности” [4, с. 223].

Однако эта “жизненность” выражает себя (проявляется) в частях, вот почему, помимо первичной (субстанциальной) силы, Лейбниц признает и произвольную (акцидентальную) силу, в которой это неопределенное целое получает некую множественность, создавая многообразие активных начал мира. Утверждение о множественности, на которую дробятся первичные силы, означает, что в природных телах возможно выделить инвариантную структуру, обладающую также потенцией, и которую Лейбниц обозначил термином “монада”: “Это и есть субстанциальное начало, которое в живых существах называется душой, в других же – субстанциальной формой, а поскольку оно составляет с материей действительно одну субстанцию, или единое само по себе, оно образует то, что я называю монадой” [3, с. 300]. Таким образом, более точно говоря, им выделяется одна общая, нерасчлененная монада (первичная сила, первичная активность) и множество монад, получивших некоторую определенность в природных телах, но сохранивших в себе всю

содержательную характеристику первичной силы как целого.

С точки зрения Лейбница различаются три группы монад: 1) – не отделяют себя от всех и себя от себя (физические процессы); 2) – отделяют себя от всех, но не могут отделить себя от себя (растения, животные); 3) – отделяют себя от всех и себя от себя (разумные монады, обладающие самосознанием).

Как же им понимаются эти инвариантные структуры – монады, имеющиеся во всех сотворенных вещах ?

Приступая к характеристике монад, следует в первую очередь обратить внимание на их сущностную специфику, которая служит аналогом изучения верхнего положения маятника.

Содержание термина “монада” отражает определенную абстракцию – сила здесь берется в предельно верхнем напряжении. Однако эта предельность, по мнению Лейбница, имеет иной смысл, отличающей ее от обычного (“школьного”) для того времени понимания.

Схоласты в активной силе мыслили голую потенцию, которая обладает статусом абсолютности и в этом своем качестве выступает условием действия. На языке физики такое понимание означало бы, что перевернутый маятник находится в предельно верхнем и абсолютно равновесном состоянии. Такое положение маятника свидетельствует об отсутствии в нем возможности самодействия, то есть потенциальная сила его может быть включена только при условии внешнего воздействия, которое вывело бы его из состояния равновесности: “Активная сила отличается от широко известной философским школам голой потенции, ибо рассматриваемая схоластами активная потенция, или способность, – это не что иное, как ближайшая возможность действия, которая, однако, нуждается в постороннем возбудителе, как бы стрекале, чтобы претвориться в действие [3, с. 245-246]. Понимание Лейбницем предельно верхнего состояния другое, оно означает предельно верхнее напряжение, то есть даже в абсолютном смысле монада как активная сила “...включает в себя усилие, или тенденцию к действию” [4, с. 222]. Отрицая существование голой возможности, он в то же время утверждает наличие тенденции к действию, ибо в его понимании усилие обладает постоянством. Иначе говоря, перевернутый маятник никогда не находится в равновесии – в нем всегда заложена способность к движению в сторону нижнего положения, ибо только в этом смысле

можно говорить о постоянстве усилия. Специфика понятия “усилие” и характеризует предельное состояние силы в статусе нестабильности в отличии от стабильного, абсолютно равновесного состояния перевернутого маятника. Вот почему монада обладает самодействием, а голую потенцию Лейбниц называет “мертвой”. Он пишет: “И я утверждаю, что способность действовать присуща всякой субстанции и из нее всегда порождается какое-то движение; и поэтому сама телесная субстанция (равно как и духовная) никогда не прекращает действовать, что, очевидно, недостаточно учли те, кто полагает сущность материи в одной только протяженности, ...и вообразил, что может себе представить тело всецело покоящееся” [3, с. 246].

Монада обладает статусом абсолютности и в другом смысле – она выражает состояние напряженности в тот момент, когда еще нет и не было самого акта действия, не было соприкосновения с объектом реализации силы, в результате которого началось бы снижение уровня напряженности. Это ее состояние фиксируется Лейбницем в чистом виде, без “материальных примесей” и поэтому монады “чисто активны” [3, с. 385]. Быть чисто активным значит не иметь протяженности и, следовательно, частей, ибо о каких частях может идти речь применительно к напряженности, которая может только терять свою абсолютность. Именно поэтому она и не может разрушаться, “...ибо всякое разрушение в природе состоит в разъединении частей” [3, с. 384].

Таково состояние нестабильности монады в ее предельно верхнем напряжении, в которой заложена потенция к реализации. Но, как указывает Лейбниц, первичные силы содержат в себе еще и сам акт реализации, “...или осуществление возможности” [3, с. 273]. Как же происходит реализация этой потенции, превращения возможности в действительность? Чтобы осуществить такого рода акт, он, при выявлении сущности чистой активности (или “преддействия” как он ее еще называет), выделяет в монаде два атрибутивных качества: стремление и восприятие (перцепцией) [3, с. 415]. Именно их взаимодействие и обеспечивает реализацию возможности.

Рассмотрим первое. Стремлению или “деятельности внутреннего принципа”, как еще его называет Лейбниц, он придает особое значение. Фактически речь идет о наличии внутри монады детерминирующего фактора, определяющего направленную реализацию силы и выступающего в ранге автономного образования.

И этим его позиция существенно отличается от позиции схоластов.

С точки зрения схоластов, как мы уже отмечали, начальная активность – это “голая потенция” и поэтому это состояние нуждается в постороннем возбудителе, чтобы претвориться в действие. Иначе говоря, достаточно любой по величине и качеству вибрации, чтобы определить направленность реализации силы, задать начальный этап действия в сторону определенности. В природном взаимодействии, по мнению схоластов, и происходит постоянная провокация на реализацию, которая осуществляется по логике любого внешнего воздействия.

Иное понимание проблемы реализации потенции у Лейбница. Преддействие обладает той особенностью, что оно переходит в действие не в результате любого внешнего толчка – реагирует не просто на логику внешних воздействий – оно обладает внутри себя и обязательно уже в статусе чистой активности определенной направленностью, а, следовательно, и избирательностью. Чистая активность, потенция не является голой, уже до начала действия имеет внутри себя специфическое содержание, обеспечивающее ей направленную реализацию возможности: “...содержит в себе некую действенность... и составляет нечто среднее между способностью действия и самим действием, предполагает устремление” [3, с. 246]. “Некая действенность”, или “устремленность” (позже Лейбниц это будет обозначать термином “стремление”), и выступает в контексте его рассуждений выражением скрытой, определенной направленности чистой активности, своеобразным фактором, детерминирующим реализацию потенции. Наличие такого детерминирующего начала необходимо включается в содержание действия, ибо только в этом случае предполагается несовпадение, столкновение, конфронтация, ведущая к необходимости изменения ситуации, а не просто адаптация к внешнему миру. Вот почему активная сила “...сама по себе направлена к осуществлению и не нуждается во вспомогательных средствах, а только в устранении препятствий” [3, с. 246]. Устранить препятствия для реализации потенции по особой, автономной логике, скрыто находящейся внутри монады – вот в чем смысл постановки проблемы Лейбницем.

Откуда же Лейбниц выводит этот специфический, автономный детерминирующий фактор? Надо отметить, что только в споре с Декартом и его последователями рождалась его точка зрения: “Но

если бы во времена Декарта знали этот новый закон природы, мною доказанный, а именно, что сохраняется не только одно и то же общее количество силы в телах, которые находятся во взаимодействии, но еще и общее взаимодействие этих тел в целом” [3, с. 371].

Исходя из того, что творческая деятельность Бога была направлена на создание наилучшего из миров, о чем не раз писал Лейбниц, то и сама монада как субстанциальная единица активности имеет внутри себя направленность к лучшему, совершенному, ибо только так она может вписаться, включиться в гармонию идеально устроенного мира. Раз все есть результат творения одного творца, то и все части целого так соотносены, чтобы обеспечить существование этого совершенного целого. Отсюда понятен и вывод о предустановленной гармонии: “Души следуют своим законам, которые состоят в известном развитии восприятия сообразно с их благом и злом, а тела тоже следуют своим законам, которые состоят в правилах движения, и, однако, эти два рода существ, совершенно” различные, встречаются и согласуются друг с другом, как двое часов, может быть совершенно различных по устройству, но поставленных в полное соответствие. И это называю предустановленной гармонией” [3, с. 372].

Однако само по себе стремление (устремленность) беспомощно. Чтобы реализовать себя, чистую активность перевести в начало действия, монада имеет и другую атрибутивную характеристику восприятие (перцепцию). Стремление, как автономное независимое начало, имеющего статус онтологического, предполагает необходимость поиск путей реализации чистой активности. Восприятие, направленное вовне, и выполняет эту задачу, где точкой отсчета для определения пути реализации силы становится движение в сторону совершенства, гармонии. Только в единстве двух атрибутивных характеристик – стремления и восприятия – монада может выполнить задачу: вписаться в гармонию мира.

Лейбниц обращает внимание на специфику действия восприятия. Наличие в монаде независимой от внешнего мира направленности означает, что не все воздействия этого мира находятся в равнозначном отношении к монаде. Чистая активность становится на путь реализации в том случае, когда найдено “выдающееся” восприятие, то есть способствующее гармонизирующему эффекту действия, а до этого монада находится в “бессознательном состоянии” [3, с. 417]. Иначе говоря, состояние монадности, хотя и обладает

направленностью к гармонии, оно все же до определенного времени характеризуется замкнутостью на саму себя, ибо у нее еще нет связи с внешним миром – монада эту связь только ищет. Чистую активность можно выразить еще и как такое состояние напряженности, при котором все внешние воздействия “оцениваются” с точки зрения способности осуществить переход от потенциальной готовности к реальному действию, от чистой напряженности к конкретно-содержательной активности. Обнаружение пути реализации лишает монаду чистоты и означает начало перехода из состояния неопределенной напряженности в состояние конкретно-содержательного ее наполнения. Все это отражает движение к выходу из крайней (абсолютной) предельности и первичное соприкосновение с содержательной сферой, первичное сцепление с этой сферой.

Таким образом, обнаружение “выдающегося восприятия” становится стартом действия, началом перевода активности из состояния возможности в состояние действительности, при сохранении соответствия общей направленности. Для Лейбница фиксация такого переходного процесса является чрезвычайно важной, ибо этим в достаточной мере обосновывается его мысль о том, что только единство активного и пассивного начал образует полную субстанцию. Ибо конечным результатом этого процесса является действительность, которая и есть реализованная возможность: сила растворилась в результате, обретаена равновесность, состояние изменилось (перешло из нестабильности в стабильность) – маятник остановился в своем крайнем, нижнем положении. Важно еще раз подчеркнуть, что по убеждению Лейбница: от Бога “...истекает равным образом и ход и согласие восприятий” [3, с. 373].

Остановимся на этом состоянии стабильности поподробнее. Можно и здесь выделить абстрактную предельность как абсолютно конечный результат действия – сила реализовалась, действие угасло, напряжение стало равным нулю. Эта абстракция отражает отсутствие даже минимального напора силы, ибо сила в результате конкретного действия перешла в состояние равновесности. Стремление также реализовалось в определенности, оставив позади все возможности, зона поиска сужалась по мере реализации силы и в конечном результате завершилась полным ее отсутствием. Чистая (абсолютная) активность трансформировалась в абсолютную пассивность, ибо, как отмечал Кант, “...тело стремится придти в такое состояние, при котором оно не действует” [2, с. 254]. По нашему мнению, в истории

философской мысли такая абстракция есть противопоставление другой, которая зафиксирована в понятии “атом”. Атом как раз и выражает отсутствие принципа самодвижения, выступая в системе более высокого целого в качестве его элемента и обеспечивая функционирование этого целого. Движение атома определяется внешним по отношению к нему действием, то есть вынуждается к движению другим, а это другое – третьим и т.д. Начало движения, таким образом, отодвигается в бесконечность, что и нашло свое выражение в философской концепции Декарта, приписавшего источник движения Богу. Сам же атом, на это обращает внимание Маркс, “...не может проявить себя в качестве силы” [6, с. 24], поэтому он переходит в иную плоскость бытия, обладая бытием функционирования, а не бытием в деятельности.

На этом этапе наших рассуждений мы вновь возвращаемся к проблеме соотношения кинетизма и динамизма. По сути дела в этих двух направлениях речь идет о вычленении двух видов законов – законах функционирования и законах продуктивной деятельности (творчества). В основе первого лежит принцип атома, в основе второго – принцип монадности. Оба эти вида законов неразрывно связаны между собой, но приоритет Лейбниц отдает, как мы уже видели, законам продуктивной деятельности.

Интересно то, что Лейбниц в начале своей творческой деятельности отдал дань атомистике, в чем он признается сам, вспоминая, что в молодости “...я вместе с Демокритом и его последователями Гассенди и Декартом видел природу тела в одной только инертной массе” [3, с. 254]. Однако, в дальнейшем он постепенно переходит на позиции динамизма и начинает выступать против “корпускулярной философии”, которая объясняет только тот уровень взаимодействия, где субстанциальными началами являются атомы, то есть анализируется только производная часть и упускается более глубокое метафизическое основание. Принцип активности, деятельности недостаточно приписывать только Богу, необходимо распространить его на всю природу. Вот почему он возрождает аристотелевскую энтелехию, противопоставляет демокритовскому атому единицу деятельности – монаду.

Следует отметить диалектичность подхода Лейбница: допуская декартовский подход в частях, признавая необходимость существования законов функционирования, и в то же время отдавая

приоритет продуктивной деятельности, он в целом опирается на теологическую структуру создания мира: “Это как бы два царства: одно – причин действующих, другое – конечных”. И тут же оговаривает: “Но с точки зрения их общего происхождения одного из них недостаточно без другого, ибо они вытекают из одного источника, в котором соединены сила, производящая причины действующие, и мудрость, управляющая причинами конечными” [3, с. 373]. Лейбниц везде подчеркивает теологическую основу своей философии, видя в Боге источник всего сотворенного, где материя не выпадает из общей гармонии, ибо “...творения свободные или освобожденные от материи были бы тем самым оторваны от связи с универсумом и были бы некоторым образом дезертирами всеобщего порядка” [3, с. 377]. Связность всего, тем самым, обеспечивается субстанцией, которая создает эффект предустановленной гармонии.

Литература

1. Декарт. Избранные произведения. Госполитиздат. М., 1950.
2. Кант И. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1963-1966. Т. 1.
3. Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982-1985. Т. 1.
4. Лейбниц Г.В. Указ. изд.. Т. 3.
5. Майоров Г. Теоретическая философия Готфрида В.Лейбница. М.: Изд-во МГУ, 1973.
6. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1958.
7. Мотрошилова Н.В. История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 2. вторая. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1996.
8. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопр. философии. 1991. № 6. С. 46-52.
9. Розенбергер И. История физики. Ч. 2. (История физики в новое время). М.; Л.: Гостехиздат, 1933.

Поиск в библиотеке по философии:

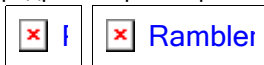


© Алексей Злыгостев, дизайн, подборка материалов, разработка ПО 2001–2005

Все права на тексты книг принадлежат их авторам!

При копировании страниц проекта обязательно ставить ссылку:
"Электронная библиотека по философии - <http://filosof.historic.ru>"

Сайт создан при помощи Богданова В.В. (кафедра истории и философии ТРТУ)



 Главная страница проекта


| [ОГЛАВЛЕНИЕ](#)
 | [ПАВЛЕНКО](#)
 | [КОПЕЙКИН](#)
 | [РОМАНЕНКО](#)
 | [МАКАРЬЕВА](#)
 | [ПАТКУЛЬ](#)
 | [ЧКРЕНКО](#)
 | [АНТОНОВ](#)
 | [РАХМАНИН](#)
 | [СЕЛИВЕРСТОВ](#)
 | [ПЕТРОВ](#)
 | [ЛАРИОНОВ](#)
 | [СМАГИН](#)
 | [НИКОЛАЕВ](#)
 | [ЧУЛКОВ](#)
 | [СЕМЕНОВ](#)
 | [ШЕВЦОВ](#)
 | [ШУМКОВ](#)
 | [ИВАНЕНКО](#)
 | [СОТНИКОВ](#)
 | [СУРОВА](#)
 | [РОЗАНОВА](#)
 | [МАРАКУШИНА](#)
 | [БАХТУРИДЗЕ](#)
 | [ГАФАНОВА](#)
 | [ИВАЩЕНКО](#)
 | [ЛИСИЧНИКОВА](#)
 | [ГРИГОРЬЕВА](#)
 | [КОЗЛОВА](#)
 | [ГРЕЦОВ](#)
 | [ИНФОРМАЦИЯ](#)



МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ СЕМИНАР "ФИЛОСОФСКИЕ И ДУХОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ НАУКИ И ОБЩЕСТВА"

Чулков О. А.
УНИВЕРСАЛЬНАЯ КАТОПРИКА ГОТФРИДА ЛЕЙБНИЦА

МАТЕРИАЛЫ 6-Й АССАМБЛЕИ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ И
СПЕЦИАЛИСТОВ с. 90

Репрезентация и рефлексия в качестве основополагающих способов отношения к сущему в новоевропейской метафизике, предполагают специфическое понимание бытия: бытие мыслится как объективная предметность субъективного представления. В контексте дискуссии о соотношении внешнего (чувственного) и внутреннего (рефлексивного) опыта сознания особое значение придавалось вопросу о существовании в человеческом разуме неких врожденных идей. Но варианты решения этого вопроса, предложенные сторонниками сенсуалистической или рационалистической метафизики, ограничены рамками одной и той же субъект-объектной схемы познания: мышление есть субъективное представление предмета. Репрезентация предмета может быть результатом чувственного восприятия внешнего объекта либо рефлексивного постижения идей, которые сами по себе, вне зависимости от их происхождения, рассматриваются как имманентные объективации мысли. Внешние чувственные объекты не могут непосредственно сообщаться душе, их воздействие всегда опосредовано органами чувств. Поэтому единственным непосредственным внешним, по отношению к разумной душе, объектом является Бог. В таком случае, непосредственным внутренним объектом оказывается сама же душа, но лишь постольку, как пишет в "Новых опытах о человеческом разумении" Г. Лейбниц, душа "содержит в себе идеи или то, что соответствует вещам, ибо душа есть неким микрокосм, в котором отчетливые идеи

являются представлением Бога, а неотчетливые — представлением вселенной”. Идеи, которые происходят не из ощущения, берут свое начало в рефлексии, сама же рефлексия есть ни что иное, как внимание, направленное на то, что заключается в нас. Поскольку чувства не дают нам вовсе того, что мы приносим уже с собой, то нельзя отрицать, что в нашем духе имеется много врожденного, ибо мы, по выражению Лейбница, “врождены самим себе”.

При всей простоте и наглядности такой схемы познания, в ней обнаруживается весьма существенный недостаток: нельзя адекватно представить само событие представления, рефлексивный акт невозможно объективировать и помыслить его таким же образом, как мыслимы врожденные и приобретенные идеи. Проблема состоит не в том, существуют ли врожденные идеи, а в том, каким образом сама рефлексия может стать для сознания предметом. И если рефлексия все же оказывается для нас неким представлением, то не означает ли это, что увлекаясь его предметной наглядностью, мы теряем из виду вопрос о способе существования данного представления.

Метафизика субъективности предполагает двойственное отношение к сущему. С одной стороны, все существующее есть субъект, монада, но с другой стороны, оно также есть объект, то есть предмет, получающий свое определение от субъекта. Всякое сущее определено через восприятие (*perceptio*) и устремленность (*appetitus*) к репрезентации сущего в целом, которые мыслятся как некий “представляющий порыв”. Монады существуют в качестве репрезентирующих субъектов, различие между ними, то есть своеобразие каждого представления, всегда определяется тем, что Лейбниц называет “*point de vue*” — точкой зрения. Точка зрения задает некоторую перспективу — траекторию обзора и просмотра сущего в целом.

Осмысленная репрезентация, согласно Г. В. Лейбницу, всегда опирается на рефлексия. Но

при таком понимании предметности представления возникает парадокс бесконечного отражения мысли, ибо невозможно рефлексировать постоянно и явным образом над всеми представлениями; в противном случае, полагает Лейбниц, наш разум рефлексировал бы над каждой рефлексией до бесконечности, не будучи в состоянии перейти к какой-нибудь новой мысли. Для разрешения этой проблемы необходимо во-первых, провести различие между восприятием (перцепцией) и осознанием восприятия (апперцепцией); во-вторых, допустить, что апперцепция, в отличие от перцепции, не постоянна или же она может осуществляться не явным образом; и в-третьих, что существуют "не разумные", то есть вовсе не способные к апперцепции монады, причем различие между разумными и не обладающими разумом существами столь же велико, как между зеркалом и существом одаренным зрением.

Таким образом, каждая монада отличается от других врожденной ей точкой зрения на универсум, а также ясностью и отчетливостью ее восприятий. При этом, утверждает Лейбниц все простые субстанции едины в том, что в силу своей природы, они представляют собой "концентрацию и живое зеркало всего универсума, отражающее его соответственно своей определенной точки зрения". Преимущества и недостатки этой зеркальной метафоры очевидны, но, как замечает сам Лейбниц, "среди видимых вещей нет ничего более похожего на мысль, чем изображение, какое появляется в зеркале, и следы в мозгу не могли бы быть точнее, однако это столь точное изображение не производит никакой перцепции в том месте, где оно находится". Перцепция не есть механическое воспроизведение одного предмета в другом, поскольку нет такой отражающей поверхности, которая была бы способна создать тело. Однако каждая субстанция есть целый мир и зеркало Бога или всего универсума, в том смысле, что ее природа и цель ее деятельности состоят лишь в том, чтобы

выражать Бога и универсум. Таким образом, универсум умножается во столько раз, сколько существует субстанций. Ясность и отчетливость отражений каждой субстанции определяется способностью к апперцепции и врожденным ей местом в универсальной катоптрике монад, то есть той "точкой обозрения", которую данная субстанция занимает по отношению ко всем остальным. Гармония, предустановленная Монадой монад (Зеркалом зеркал), есть результат изначальной согласованности всех взаимо-отражений. В этом универсуме все должно происходить с безупречной точностью. Случайные отклонения от наилучшего (то есть, геометрически выверенного) варианта развития событий исключены, поскольку каждая монада есть живое зеркало универсума, отражающее не только всю совокупность сущего, но и основания его бытия.

Чулков Олег Алексеевич - аспирант философского факультета СПбГУ.

©СМУ, 2001 г.

[\[Начало\]](#) [\[Theoreia\]](#) [\[Тексты\]](#) [\[Проекты\]](#) [\[Personalia\]](#) [\[Образование\]](#)
[\[Информаторий\]](#) [\[Энциклопедия\]](#) [\[Форум\]](#) [\[Обратная связь\]](#)



| [Наши авторы](#) || [Классика](#) || [Сборники](#) |
| [Тематический указатель](#) |
| [Лаборатория перевода](#) || [Концепция](#) |

[Тексты](#) // [Котенко А.А.](#) //

Теодицея в «И Цзин» (по письмам Г.Лейбница о китайской философии)
(в сб. «Путь Востока III. [Традиции освобождения](#)»)

| [карта сайта](#) | **поиск:** _____

[Котенко А.А.](#)

| [Об авторе](#) || [Тексты](#) || [Содержание сборника](#) |

Теодицея в «И Цзин» (по письмам Г. Лейбница о китайской философии)

А.А. Котенко

Путь Востока. [Традиции освобождения](#).
Материалы III Молодежной научной
конференции по проблемам философии,
религии, культуры Востока. Серия
“Symposium”, выпуск 4. СПб.: [Санкт-
Петербургское философское общество](#), 2000.
С.98-104

[98]

1

Умберто Эко в цикле лекций «От Марко Поло до Лейбница» говорит о так называемых “background books”, которые являются базовыми в определенной культуре и обуславливают наше восприятие мира. Наглядный пример — Марко Поло, которому в соответствии с европейским бестиарием полагалось знать о существовании

О тексте:

[Оценить этот текст](#)

Ваши комментарии:

[Добавить
комментарий](#)

[Обсудить на форуме](#)

Заметили ошибку?

[Отправьте письмо
разработчикам!](#)

единорогов; поэтому, когда в своих странствиях он действительно их повстречал, то лишь с удивлением отметил, что животные эти не такие уж грациозные, и тем более не белоснежные. Надо ли говорить, что это были носороги.

Прочтение Лейбницем «Книги Перемен» — несомненно, пример такого недоразумения, вроде Индии Колумба, — но и не только. В каждом подобном случае вопрос может быть поставлен двояким образом. Во-первых, является ли всякая интерпретация выражением сущностной аберрации восприятия, то есть «чужое» всегда адаптируется через узнавание в нем «своего»; увидеть же иное, как иное можно лишь радикальным «остранением» собственной привычной установки. А во-вторых, узнавание само по себе предполагает наличие некоего общего основания сравнения, поиск и обнаружение которого может шире осветить всю ситуацию. Выявление этой общей основы в прочтении Лейбницем древнекитайской классики — задача данного сообщения.

Прежде всего, несколько слов фактической стороне дела — как стало возможным

[99]

знакомство Лейбница с культурой Китая.

2

Не случайно, 17 век в Европе назван Новым Временем — то, что буквально «витало в воздухе» и, как водится, в первую очередь было освоено литературой и искусством, четким образом сформулировал Декарт как «здоровый смысл», который «присущ каннибалам и китайцам», что ознаменовало переход к эпохе Культуры как таковой,

понимаемой отныне не как набор фиксированных предписаний, но как способность в любых условиях вести себя должным образом — глядя на себя со стороны [1]. Отметим лишь, что подобное утверждение общего знаменателя — хотя бы и в лице человеческого разума — не препятствует проекции привычных схем на инородный культурный материал. В любом случае, такой «рафинированный» европоцентризм предполагал смещение акцентов в отношениях с другими культурами. Пример тому — деятельность иезуитской миссии на Востоке, в частности в Китае. Помимо прочего, работа их носила и исследовательский характер, о чем свидетельствуют отчеты об изучении истории и географии страны, составление словарей и перевод канонических текстов. Изданные в Европе (1662 — «Да Сюэ»; 1672 — «Чжун Юн»), эти труды получили широкий отклик. В Германии научный интерес к Китаю первым проявил советник по китайским делам Андреа Мюллер, куратор библиотеки курфюрста Фридриха Вильгельма Бранденбургского в Берлине. В 1674 году он опубликовал работу «Propositio clavis Sinica», где сообщал, что раскрыл загадку китайского языка. Лейбниц, которого интересовала проблема соотношения языка с нашим познанием вообще, послал ему ряд вопросов касательно китайского, поскольку существовало предположение, что язык Срединной Империи имеет искусственное происхождение, потому что в качестве смыслообразителя в нем присутствует и тональность.

Кроме того, в силу широты своих интересов Лейбниц считал достойным тщательнейшего изучения письмен древних, дабы не упустить ни крупницы знаний, таящихся в них — в самом широком смысле: от таинств религии

до медицины. Неудивительно, что при первой возможности Лейбниц едет в Рим для встречи с представителями иезуитской миссии в Китае. Результатом этих встреч стала книга “Novissima Sinica” 1697 года, в которой Лейбниц опубликовал часть своей переписки с отцами Гримальди, Буве и др. Во введении к этой книге он говорит о высоком уровне китайской культуры, особенно в плане политического управления. Следует упомянуть о том, что ученый рассчитывал установить с помощью России культурные связи между Европой и Китаем, мечтал о создании ученых обществ в Вене, Берлине, Петербурге и Пекине, настаивал на создании Китайско-европейской академии наук, в которой преподавались бы западные науки (в первую очередь математические дисциплины) и восточная философия [2].

В 1701 г. в письме к отцу Буве Лейбниц изложил принципы своей бинарной арифметики с приложением таблицы числительных. В ответе ему Буве указал на сходство гексаграмм «Книги перемен» с бинарным исчислением и возможность интерпретации их в этом духе. Но прежде чем подробнее остановиться на тех выводах, к которым пришел Лейбниц, кратко напомним, что представляет собой «Книга Перемен».

[100]

3

«И Цзин», или иначе «Чжоу И», является книгой книг для китайской цивилизации, и имеет для нее такое же значение, какое для Запада играет Библия. Сходство их мистичности происхождения, и в том, что обе они оказали прямое влияние на формирование парадигмы истолкования

мира — каждая в своей части света.

Как известно, графическая основа «И Цзин» — 64 гексаграммы, или особых символа из 6-ти расположенных друг над другом черт, записываемых снизу вверх, согласно естественному порядку, подобному росту растений, в противоположность порядку искусственному — способу записи иероглифов. Черты — знак универсальных мироустроительных сил: активной, мужской, светлой Ян (целая черта) и пассивной, женской, темной Инь (прерванная черта). Центральную роль играют комбинации из трех черт, т. е. половинок гексаграмм и обозначающие восьмеричный набор универсалий.

Считается, что происхождение канонической части «Чжоу И» связано с гадательной практикой, восходящей к концу 2 — началу 1 тыс. до н. э. Согласно легенде, графические символы триграмм, иначе — *гуа*, были явлены первому императору Фу Си на панцире Великой Черепахи, как природосообразные образцы в созидании материальной культуры. Вообще, мантические символы гуа (как три-, так и гексаграммы) рассматриваются как фундаментальные общеметодологические категории китайской философии в том смысле, что являются элементами универсальных классификационных схем — 8 триграмм и 64 гексаграмм, обозначающих основные ситуации любого циклического процесса в постоянно меняющемся мире.

Гуа вынесли из гадательных практик и совместили в себе идеи геометрической символизации и числовой комбинаторики. Будучи объединены в систему, они призваны «разделять по родам свойства всей тьмы вещей» (приписываемый Конфуцию «Комментарий привязанных изречений»).

Там же: «Перемены имеют Великий Предел, это рождает двоицу образов, двоица образов рождает четыре символа, четыре символа — восемь триграмм». Таким образом, последовательное разделение происходит по принципу удвоения до 64.

Следует также упомянуть о двух стандартных формах записи гексаграмм — квадратно-круговых расположениях, приписываемых мифическому императору Фу Си (3 тыс. до н. э.) и историческому основателю династии Чжоу — Вэнь Вану (11 в. до н. э.). Удивительно то, что постепенная смена черт Инь и Ян в порядке записи Фу Си подчинена той же закономерности, что и смена 1 и 0 в порядке натуральных чисел, записанных в бинарной арифметике [3].

4

Но вернемся к Лейбницу, чтобы прояснить, что он подразумевает под «естественной теологией» древних китайцев, о которой он упоминает в переписке с Николаем Ремондом [4]. Рассуждения вылились в маленький трактат (неоконченная рукопись в 16 листов на французском языке) озаглавленный «Philosophie des Chinois» и опубликованной в Штуттгарте лишь в 1968 году. Начиная с утверждения того, что в китайской философии заложена возможность рационального понимания, Лейбниц анализирует ее основные принципы, а также представления китайцев о душе и Боге, демонстрируя основательную осведомленность относительно конфуцианского канона.

[101]

В четвертой части Лейбниц пишет: «Мы вместе, Буве и я, открыли смысл знаков Фу

Си, основателя империи, который кажется наиболее верным. Эти 64 фигуры из целых и прерванных линий, считающиеся наиболее простыми и древними в Китае, составляют «Книгу Перемен»... В них ищут философские тайны, даже некий род геомантии и прочие суетные вещи, вместо того, чтобы увидеть бинарную арифметику, которую я отыскал несколько тысячелетий спустя, и которой, как кажется, обладал этот великий законодатель древности» [5].

Кратко напомним, что в двоичной арифметике существует только два знака — 0 и 1 — для записи бесконечного ряда натуральных чисел, в отличие от набора от 0 до 9 в привычной нам десятичной системе. В любом исчислении переход к новому разряду осуществляется после того, как числа предшествующего разряда исчерпают в своем увеличении набор основных символов системы. Как в десятичной, единицы после 9 переходят в десятки, которые, в свою очередь, будучи взяты девять раз, образуют сотни и т. д., так в бинарном исчислении, после элементарных чисел 0 и 1 совершается переход к следующему разряду — двоек, который, увеличиваясь согласно основанию 2, составит новый разряд четверок и т.д. в той же прогрессии — 8, 16, 32, 64. На письме переход к следующему разряду также отмечается увеличением записи в строку.

Каждая система имеет свои недостатки и преимущества, и, кажущаяся громоздкость бинарной, компенсируется ее элементарным набором символов, что оказывается идеальным для языков программирования, так что Лейбниц вполне заслуженно считается «крестным отцом» современной кибернетики. Известно, что Лейбниц строил первые вычислительные машины, но выводы, которые он делает из открытого им

исчисления, гораздо более впечатляют.

Для 17 века вообще математическое обоснование метафизики вполне закономерно, и для Лейбница, очевидно, что, пронаблюдав порядок в какой либо части, мы можем распространить его и на весь универсум, устроенный Богом совершенно упорядоченно. (Как это явствует из «Теодицеи», буквально, Бог творит мир считая, то есть путем исчисления возможных миров и выбора наилучшего). А если «бездна и необитаемая Тьма равносильна нулю и ничто, Дух же Божий и его Свет равноценны всемогущему Единому», то, подобно тому, как бесконечный ряд натуральных чисел в бинарной математике возникает только из 1 и 0, так и Бог творит мир из ничего.

В письме герцогу Рудольфу Августу Брауншвейгскому и Люнебургскому от 2. 1. 1697 Лейбниц предлагает отлить серебряную медаль в честь открытия алгоритма написания двоичных чисел, символизирующего образ творения мира: “Imago Creationis” [6].

Демонстрация творения при помощи бинарного исчисления имеет определенное преимущество, которое Лейбниц видит в том, что при этом мы не только убеждаемся в творении мира из ничего, но и в том, что: «Господь все создал хорошо, и что все, что Он создал — благо... Ибо, в то время как при обычном написании чисел невозможно усмотреть какого-либо порядка, но лишь известную последовательность символов и их обозначений, здесь, напротив, поскольку видны

[102]

их сокровенная основа и изначальное соответствие, обнаруживается превосходный

порядок и гармония, так, что лучше и быть не может, по той причине, что налицо постоянное правило смены событий, в силу которого все можно записать, не прибегая к счету...» [7] Имеется в виду простота записи ряда чисел в двоичной системе, которое состоит в механическом чередовании 1 и 0, согласно простейшему принципу. Поясняя почему эта медаль символизирует тайну Творения, Лейбниц надписывает сверху: “*Omnibus ex nihilo ducendis Sufficit unum*”, причем «*sufficit unum*, хотя оно в данном случае говорит о собственных числах и означаемом ими творении, распространяется однако дальше, а именно на наше учение, и включает в себе главное правило нашей жизни и христианства, то, что одного лишь Блага достаточно нам, если мы правильно ему служим». Отсюда следует закономерный шаг — договориться с язычниками на языке математики об истинной религии, в частности послать медаль с изображением представителям иезуитской миссии в Китае, поскольку от них известно, что «монарх этой могущественной империи — большой любитель математики», и поэтому «изображение христианского таинства могло бы, пожалуй, послужить тому, чтобы мало-помалу открыть ему глаза на преимущества христианской веры».

Уже на этом этапе мы могли бы сделать вывод, который «лежит на поверхности», о том, что способность человека упорядочивать универсум движется по идентичной абстрактной схеме: исток всего — в недифференцируемом и несказуемом едином, первичным порождением которого является бинарная оппозиция сил, игра последних создает все множество вещей (как бесконечный ряд чисел начинается, собственно, с двойки). Гипостазирование же категорий происходит по разным схемам,

соответствующим той или иной культурной традиции.

Но, в данном случае, сказать только это будет мало, поскольку налицо еще одно сходство — идея рационального языка, с помощью которого можно четким образом высказаться обо всем, иными словами, проект «универсальной характеристики».

5

Известно, что Лейбниц, в целях усовершенствования «искусства открытия», стремился найти не столько решения отдельных проблем, сколько методы самих решений. Для этой задачи потребовался бы некий алгоритм выведения истин из известных данных, с такой же ясностью и последовательностью, как это возможно в математическом анализе. Подобная идея отсылает нас к «искусству комбинаторики» Раймонда Луллия, в котором заключение делается на основании перебора всех данных комбинаций высказываний, путем устранения неподходящих и противоречивых. Известная Лейбницу со времен юношеской диссертации, идея развивается им в проект универсального исчисления. «Если бы существовал какой-то точный язык (называемый некоторыми Адамовым языком) или хотя бы истинно философский род писания, при котором понятия сводились к некоему алфавиту человеческих мыслей, тогда все, что выводится разумом из данных, могло бы открываться посредством некоторого рода исчисления, наподобие того, как разрешают арифметические или геометрические задачи» [8]. Лейбниц предполагает, что подобным языком могла быть Каббала, арифметика пифагорейцев или Характеристика магов; увидеть ее в «Книге

перемен» помог патер Буве.

[103]

Вот что он пишет Лейбницу в письме из Пекина от 4 ноября 1701 г.:

Поскольку я исповедую те же принципы, что и Вы, мой сударь, меня ничуть не приводит в недоумение Ваш проект набора символов, которые Вы предлагаете для выражения мыслей: так, чтобы одни и те же символы служили одновременно и для вычислений и для доказательства в рассуждениях и т. д. Ибо этот вид письма мне представляется содержащим настоящую идею древних иероглифов и каббалы иудеев, точно так же как и знаков Фу-Си ... [9]

Открытые легендарным императором 64 комбинации целых и прерванных черт представляют собой числовые символы, которых современные китайцы не знают и, соответственно, совершенно не подозревают об их истинном назначении.

Далее, о. Буве предлагает краткий путь к восстановлению понимания древней характеристики (или знаковой системы), а именно, на основе двойной геометрической прогрессии «расположить в наиболее простой и естественной последовательности все идеи согласно их роду и видовому отличию. «Схема проста: точка, как наиболее адекватный символ целостности, обозначает первопринцип и трансцендентное существо («самое простое, самое совершенное, и самое плодovitое»). Из первопринципа вытекает два рода идей — совершенное и несовершенное, которые можно обозначить целой и прерывной чертам, или 1 и 0. В

соответствии с геометрической прогрессией следующая ступень ряда будет равна четырем, а на шестой ступени удвоения мы получим, таким образом, 64 графемы, которые суть «естественные символы, представляющие идеи, и, будучи соединены в этот восхитительный порядок, в котором он (Фу-Си) их выстроил, образовав свою двойную схему в виде квадрата и круга, представляют весьма совершенный метод, позволяющий до конца исследовать и с предельной ясностью изложить без помех и трудностей, и при использовании одних и тех же терминов и аналогий, принципы всякого рода знания» [10]. Вывод Буве: «Таким образом, при помощи только двух принципов, или двух видов материи, следуя правилам и аналогии этой системы, мы сможем объяснить все виды чисто телесных существ. Более того, когда мы, следуя той же самой системе, будем говорить о каком либо предмете, что белый как четыре, черный как восемь, горячий как два, холодный как шесть, сухой как пять, влажный как семь, или как в седьмой степени и т. д., мы будем иметь столь же отчетливое и точное представление о том, что мы говорим, как когда мы говорим, что градус есть 360-я часть круга или, что небесный знак это 12-я часть зодиака и т. д.»

6

Подведем итоги. Что лежит в основе совпадения, породившего интерпретацию гексаграмм «Книги Перемен» в духе «универсальной характеристики», которая, по сути, не является искажением? Если, с конфуцианской точки зрения, одна из задач «И Цзин» — «классификация по родам тьмы вещей», а строение алфавита человеческих высказываний это простейшие понятия из которых могут быть выведены все остальные,

то легко заметить, что в обоих случаях в основании находится первичная бинарная оппозиция: инь — янь, Бог и Ничто, 1 и 0, Да и Нет... Таким образом, логика дихотомии, «раздвоение единого» [11] — то, что позволяет нам определять, ориентироваться в мире вообще.

Остается обратить внимание на одну особенность определения через противоположности,

[104]

как в «Книге Перемен» или в комбинаторном искусстве Раймонда Луллия — опираясь на ту же дихотомию, здесь выстраивается не «древо Порфирия», но иная схема — прохождение круга, или модель цикла [12]. В «Тимее» Платон говорит о природной правильности рассуждений, которая уподобляется безупречному круговращению бога. Итак, круг — это порядок изменяющегося процесса. Что мы и обнаруживаем в «Книге перемен». Доказательство в такой логической модели — само построение системы, или то самое «прохождение круга», когда заданы крайние точки противоположностей — начало и конец — и требуется найти связующее их посредством пропорции среднее. Здесь, достичь истины — означает раскрыть гармоническую связь между элементами, кажущимися разрозненными обычному взгляду. Переход от такого типа логики, условно обозначенной как логика мифа, к логике собственно научной, в явном виде дан в аристотелевом силлогизме. (Аристотель говорит, что доказательства не возвращаются назад к началу, а всегда идут прямым путем и мышление скорее похоже на покой и остановку, нежели на движение).

Такое мышление в контексте целого, на

примере китайского материала получает название «коррелятивного» у Дж. Нидема в его фундаментальном труде «Наука и цивилизация в Китае». Нидем пишет, что для китайской мысли категория «отношение» является более значимой, чем «субстанция», и там, где западный ум спрашивает «что это по существу?», китайский — «как это соотносится со всем остальным?». А так же: «Вещи воздействуют друг на друга не путем причинно-следственного механизма, но скорее взаимно индуцируются». Говоря, что для коррелятивного мышления ключевым словом является Образец или Модель (Pattern), Нидем цитирует неоконфуцианца Чен Хао: «Мириады форм включены в Великую Форму». На основании чего Нидем сравнивает древнекитайский универсум с великим Организмом и проводит аналогии с системой Лейбница. Но именно последнее следует делать с большой осторожностью, поскольку нам известно выделение Лейбницем в мире двух непересекающихся видов причин — конечных, то есть целевых, свойственных душе, и движущих, телесных. То, что эти виды причинности ведут себя так, как если бы между ними существовала связь, относится к действию предустановленной гармонии, доказывающей бытие Бога. Как видно, при таком описании Лейбниц остается настоящим механицистом 17 столетия.

Примечания

[1] См. *Погоняйло А.Г.* Философия заводной игрушки... СПб., 1998.

[Назад](#)

[2] См. *Фишман О.В.* Китайский сатирический роман. М., 1966.

[Назад](#)

[3] См. *Кобзев А.И.* Китайская книга книг в

Щуцкий Ю.К. Китайская классическая Книга
Перемен М., 1997

[Назад](#)

[4] *Лейбниц Г.В.* Т. 1. М., 1982, стр. 559.

[Назад](#)

[5] *Leibniz G.W.* Zwei Briefe uber das binare
Zahlensystem und die chinesische Philosophie.
Stuttrardt, 1968. S. 126.

[Назад](#)

[6] См. Историко-философский ежегодник.
М., 1991.

[Назад](#)

[7] Там же.

[Назад](#)

[8] *Лейбниц Г.В.* Т. 3. М., 1984, стр. 495.

[Назад](#)

[9] Вестник МГУ №1. М., 1994, стр. 67.

[Назад](#)

[10] Там же, стр. 69.

[Назад](#)

[11] *Эйзенштейн С.М.* Раздвоение единого //
Восток-Запад. М., 1988.

[Назад](#)

[12] См. *Кульматов В.А.* АКАДЕМИА. СПб.,
1991.

[Назад](#)

| Об авторе | | [Тексты](#) | | [Содержание сборника](#) |



[\[Начало\]](#) [\[Theoria\]](#) [\[Тексты\]](#) [\[Проекты\]](#) [\[Personalia\]](#) [\[Образование\]](#)
[\[Информаторий\]](#) [\[Энциклопедия\]](#) [\[Форум\]](#) [\[Обратная связь\]](#)

© Координатор проекта — Геннадий Крупнин. Дизайн и
архитектура — Роман Горюнов

По всем проблемам, связанным с сайтом, можете обращаться к
вебмастеру по адресу webmaster@anthropology.ru

[\[Начало\]](#) [\[Theoria\]](#) [\[Тексты\]](#) [\[Проекты\]](#) [\[Personalia\]](#) [\[Образование\]](#)
[\[Информаторий\]](#) [\[Энциклопедия\]](#) [\[Форум\]](#) [\[Обратная связь\]](#)

✖ web-кафедра философской антропологии

| [Наши авторы](#) || [Классика](#) || [Сборники](#) |
 | [Тематический указатель](#) || [Лаборатория перевода](#) |
 | [Концепция](#) |

[Тексты](#) // [Малеванный Д.В.](#) //

Интуиция как внутреннее условие философского знания (Лейбниц, Кант, Лосский) (в сб. [«Русская и европейская философия: пути схождения»](#))

| [карта сайта](#) | **поиск:** _____

[Малеванный Д.В.](#)

| [Об авторе](#) || [Тексты](#) || [Содержание сборника](#) |

Интуиция как внутреннее условие философского знания (Лейбниц, Кант, Лосский)

Д.В. Малеванный

Русская и европейская философия: пути схождения

Мы не случайно начали с такого отвлечённого заголовка. Дело в том, что всякое критическое исследование просто обязано начинать с выявления полного круга своих исходных предпосылок, как бы глубоко они не скрывались, и как бы тщательно их не стремились попусту заговорить («критика» — от лат. *critarium*, то есть начальное основание, с которого высказывается суждение и которое обеспечивает принципиальную проверяемость последнего). Довольно обширную и систематическую программу критики всей предшествующей философской мысли представил Н.О. Лосский в своём трактате «Обоснование интуитивизма», где им была сформулирована задача вскрыть *«подсознательную почву философии»* [1]. Так красиво и образно Лосский обозначил «исходные пункты всех основных философских направлений» [2]. Кажется, перед нами уже готовый, состоявшийся метод, позволяющий проникнуть в самые сокровенные тайники, где скрыто то, что направляет, неожиданно для исследователя и совершенно независимо от его воли, все возможные ходы научного философствования. Вместе с этим, Лосский убеждает нас, что мы сумеем вынести «...на

О тексте:

[Оценить этот текст](#)

Ваши комментарии:

[Добавить комментарий](#)

[Обсудить на форуме](#)

Заметили ошибку?

[Отправьте письмо разработчикам!](#)

свет дня кроющиеся во мраке устои философии» [3] и подвергнув их радикальному пересмотру и оценке, выйдем на такой путь рассуждения, который руководствуется единственно истоком самой проблемы, а не собственным мировоззренческим «гипнозом» И всё-таки, почему мы не можем принять программу обоснования и очищения нашего знания, идущую от оснований (тайных и по большей части невысказываемых) к строгим и однозначным следствиям?

Недостаточность критической позиции Лосского

Программа выявления основополагающих предпосылок оказывается недостаточно решительной как раз в своей самой центральной задаче. Мы, согласно Лосскому, должны вскрыть круг условий, от которых зависит истинность выводов той или иной философской теории, иными словами, Лосский хочет проследить, как «инстинктивно мыслимые положения» могут исторически развёртывать себя в связанную систему суждений, содержащую некий подход к теории познания. Эти «положения», как признаёт Лосский, присутствуют на всяком этапе развития философского рассуждения и составляют сами собой основание всякого заключения, высказываемого в рамках той или иной системы. Не удивителен и вывод Лосского: освоив эти «бессознательно» принятые предпосылки, мы получаем возможность исследовать любую концепцию новоевропейской философии как бы «изнутри», увидеть её имманентно заданные горизонты и, следовательно, естественную ограниченность и слабость, а раз так, то нам будет гораздо проще, чем предшественникам, сообщить себе принципиально иной уровень и угол рассмотрения проблем познания (ведь сами такие проблемы будут схватываться в своей изначальной чистоте и непредвзятости, поскольку мы решили отказаться от всего, что само не может быть удостоверено внутренним содержанием нашего исследования, но при этом выступает как сторонний и отнюдь не беспристрастный наблюдатель). Таким образом, мы можем сказать, что Лосский предложил путь очищения философии Нового времени в лице её ведущих направлений — рационализма и эмпиризма (т.е. результатов, следствий) через критику и

опровержение того, что стало предпосылками (основаниями) для первого и второго. То что одно суждение (вывод чего бы то ни было) имеет своё необходимое основание, это было отмечено ещё Лейбницем, предложившим закон *достаточного основания* [4]. (значительное влияние неолейбницианства испытал и сам Лосский). Но давайте посмотрим повнимательнее; какая может быть связь между суждением-основанием (например, «Внешний мир абсолютно независим от нас и обладает большей степенью реальности, чем мы сами») и суждением-следствием («Наше знание есть пассивный слепок с окружающего мира»). Очевидно, таковой связью является отношение логического следования, а это значит, что, приступая к тщательному рассмотрению предпосылок размышлений у своих предшественников о субстанции, субъекте, становлении и пр., Лосский ещё до обращения к самой проблеме уже обладал уверенностью, что эти предпосылки должны быть как-то связаны со своими заключениями, то есть Лосский сам вполне некритично принял целое учение о том, какие формы мысли надо считать истинными, а какие нет: это учение есть, как известно, *формальная логика*. Вместе с тем, формальная логика (как и геометрия) имеет мощный аксиоматический фундамент, который сам ниоткуда не выводится, а также не может быть проверен эмпирически, поэтому логика должна быть вовлечена в ниспровержские наряду с другими науками [5]. Действительно, если взять один из самых главных законов логики — закон тождества — мы можем ясно видеть: 1) он сам не есть вывод какого бы то ни было умозаключения, так как ни одно умозаключение невозможно, если переходя от термина к термину мы забываем об их однозначном соответствии; 2) этот закон не может быть подтверждён через опыт, путём сравнения содержания каких-нибудь наших восприятия и установления их сходства, поскольку всякое сравнение уже предполагает априорное представление о тождестве, нашу способность к воспроизводящему синтезу многообразного согласно единству нашего мыслящего самосознания.

Убедить нас в необходимости логики или подобной ей науки может лишь имманентный анализ наших собственных познавательных способностей, если перед нами предстанет природа нашего

воспроизводящего воображения, последовательно воссоздающего в каждом представлении в связи с текущими характеристиками предмета и все предшествующие. Имеется в виду пассивный, ассоциативный синтез: воспринимая, например, золото, мы, наряду с его блеском и желтизной, восстанавливаем в памяти такие его качества, как ковкость и хлесткость, познанные нами ранее, но не ржавчину и хрупкость [6]. Здесь мы пассивны, так как мы только воспроизводим то, что было в наших прошлых представлениях, но тем самым мы сохраняем целостность наших настоящих и предшествующих представлений, их согласие друг с другом. А это даёт возможность рассматривать предмет всякого представления как самоидентичный, а всю цепочку представлений, — как не имеющую «зазоров», неоправданных выпадений своих участников. К такой последовательности могут применяться функции рассудка по упорядочению данных наших восприятия, их организации в родо-видовую иерархию. Ведь каждый член цепи наших чувственных образов может быть сведён к своему «индексу», переменной, в которой не проговариваются каждый раз содержательные черты, находящиеся в чувственном восприятии. Просто наша чувственность, объединяя признаки, почерпнутые из восприятия, в образы вещей, которым приписывается реальность, руководствуется при этом единым планом — нашей апперцепцией. Поэтому нет особой необходимости на каждом этапе подведения этих образов под понятие восстанавливать и вспоминать полную цепочку опытных свойств, предшествующих синтезированному образу, поскольку нам известно, что эта цепочка, применительно к конкретному образу, будет всякий раз одна и та же. Воссоздавая образ единичной вещи, которая нами будет переживаться как реальная, наше воображение не может внести в него противоречащие свойства, или, если речь идёт о том же образе, исключить те свойства, которые были внесены до этого: не может воспринимаемая нами кинолента быть то красной, то зеленой; то тяжелой, то лёгкой [7]. Только в этом случае, когда сама возможность опыта требует сообразования наших наглядных представлений с чистыми рассудочными понятиями, то есть когда под наше понятие может подводиться лишь то, куда нами самими был внесён порядок, мы получаем

трансцендентальное обоснование логики.

Собственно, сказанное нами выше, ещё ни в коей мере не есть критика, направленная против интуитивистских взглядов Лосского. В самом деле, вряд ли кто будет всерьёз возражать, что формальная логика является единственным органом для нашего рассудка, сомнение может вызывать другое: невозможно уверенно судить о форме нашего мышления и проводить там, как это делает Лосский, какие-либо различия, до тех пор, пока мы не исследовали внутреннее содержание нашего сознания, которое только и может быть единственным путём обретения конкретности и завершённости для этой формы. Пока мы не обратились к анализу внутренней сферы нашего сознания, нам неизвестно заранее, наличествуют ли в нём функции, упорядочивающие разрозненные восприятия безотносительно к их текущему содержанию, подводя их под синтез в понятия, и могут ли эти функции служить надёжным фундаментом для достоверной науки о формальной стороне мысли. Мы попытаемся углубить свой подход: если между основанием («подпочвой») и выводами философской теории полагается логическая связь, то здесь, безусловно, подразумевается ещё одно допущение, вытекающее из самого характера этой связи, а именно, термины, по которым устанавливается связь между посылкой и заключением, суть абсолютно тождественны и взяты в одном и том же значении; в противном случае мы имеем дело с *quaternio terminorum* («учетверение термина»). Чтобы избежать этого, в свою очередь, требуется изначальное определение всех понятий философской теории на самой ранней стадии исследования. Но разве возможна философская система, чьи важнейшие понятия даны раз и навсегда и не испытывают никакой трансформации на всём протяжении её раскрытия? Разве можно подходить к истории философии Нового времени, не допуская «естественной текучести» [8] тех понятий, с которыми она оперирует? Поступать так, как будто нам уже с самого начала исчерпывающе дан в своей предельной ясности терминологический горизонт новоевропейской философии, значит вносить в неё ничем неоправданные искажения. Приведём только один пример: предпосылкой декартовского рационализма Лосский считает утверждение об абсолютной разобщённости *Я* и *не-Я* и исходя из

этого обобщает гносеологическое учение картезианства в следующем выводе, — «Все знания, добываемые Я суть простые копии внешней действительности» [9]. На первый взгляд, всё совершенно законно, но посмотрим, на основании чего объединяются эти суждения, — понятно, таковым основанием служит их отношение к логическому субъекту, в данном случае это и есть «Я». Однако, в том то и дело, что у самого Декарта понятие «Я» совмещает самые различные значения, так, в начале второго «Размышления...» Я есть чистый поток когитаций, нечто неразложимое и потому не вызывающее сомнений произвольностью соединения своих частей (в отличии от наших чувственных фантазий), а, следовательно, непосредственно очевидное. В четвёртом же из «Размышлений...» Декарт трактует «Я» как субстанцию, чьё существование, наряду с другими субстанциями, бесконечно продлевается Богом, при этом Божество, то есть «бесконечная субстанция», содержит максимум «реальности», а поэтому «...во мне первенствует постижение бесконечного по сравнению с конечным, или, если хотите. Бога по сравнению со мной [10]». Отсюда мы можем видеть, что вывод Лосского о том, что Декарт признаёт только познание внутренних состояний «Я» и запрещает общение с трансценденцией (с миром *не-Я*), является в значительной мере искусственным и подпитывается только замалчиванием живого многообразия новоевропейского философствования в угоду следования немногим «тощим» предпосылкам.

В то же время ещё Лейбниц отмечал, что философия начинает с исключительно «смутных» и «неотчётливых» понятий, постепенно углубляясь в их содержание и доводя их до очевидности «божественных атрибутов» [11]. Кант вообще считал основной задачей философии аналитическое прояснение понятий, поэтому никакая философская система не может начинать с дефиниций, подражая в этом отношении геометрии, — выверенное определение есть не менее чем итог строгой работы мысли по построению доктрины, но никак не средство и не изначальная данность. Геометрия, если продолжить наше сравнение, постигает «общее в единичном» [12], опираясь на чистое представление о пространстве и конструируя сообразно его свойствам все возможные понятия геометрических фигур;

философия же рассматривает «единичное в общем», её задача, — прояснить все признаки, составляющие содержание максимально абстрактного понятия, дать возможность ясного перечисления этих признаков по отдельности и свести их к конкретным представлениям. Абстрактное же понятие само по себе не может предстать в виде даже наиболее смутного представления, поэтому исходные положительные дефиниции абсолюта, субстанции, «силы», «протяжения» и т.п., предваряющие доктринальную часть той или иной философии, страдают пустотой и необязательностью. Нужен, повторяем, длительный труд по выделению наглядных признаков, каждый из которых опирался бы на чистое созерцание объектов нашей внутренней сферы сознания. Именно такая, открывающая мир элементарных сущностей, конституируемых нашим сознанием, деятельность могла бы очертить границы этих исходных понятий или продемонстрировала бы всю их несостоятельность и «противосмысленность» (Гуссерль).

Нам следует объясниться: приведённые выше соображения ни в коей мере не имеют целью нападать на саму формальную логику. Просто мы считаем, чтобы судить по форме связи между основанием и следствием об истинности этого отношения *in concreto*, необходимо в совершенстве овладеть всеми структурами чистого сознания, откуда только и может быть почерпнуто знание об органической истинности той или иной формы мысли. Поэтому трактат Лосского, по большому счёту, должен был бы начинаться не с исторического очерка эмпиризма и рационализма, но с трансцендентального обоснования формальной логики, раз уж им был выбран метод следования от оснований к следствиям. За требованием провести полномасштабную ревизию всех возможных связей в наших суждениях кроется ещё одно сомнение: в самом деле, Лосский довольно уверенно приводя в соответствие предпосылки и заключения эмпиризма и рационализма, нигде не доказывает, что между собственно выводом и промежуточными (а также предельными) основаниями возможна лишь связь, построенная на логическом следовании. Этим, с одной стороны, *modus ponens* изымается из сферы критического рассмотрения, а, с другой, предполагается, что мы уже обладаем полной и зафиксированной картиной всех

мыслительных функций сознания, упорядочивающих материал чувственного представления. Среди этих функций, видимо, обнаружены и те, которые подготавливают наше наличное использование *modus ponens*. Но состояться такое обладание полным кругом всех возможных сознательных синтезов может лишь в рефлексии, — методической процедуре (Гуссерль), которая и опускается Лосским. Скажем более, очень часто те или иные положения теории (и философия тут не исключение) вообще получают «наведением» [13] или по аналогии.

О соотношении онтологии и теории познания у Лосского

Чтобы рассматривать некую систему в истории философии как систему суждений, связанных отношением логического следования, необходимо исключить все остальные способы связывания, не укладывающиеся в структуру гипотетико-дедуктивного метода (основание → следствие). Как это ни парадоксально, но разоблачая предрассудки новоевропейской философии, мы должны, по Лосскому, отказаться от тех её источников, которые принадлежат к области аналогии, свободной ассоциации, короче, *интуитивного*. Именно к этому приводит последовательное развитие и применение метода Лосского, требующего установления строго соответствия между посылками и заключениями, составляющими теорию. Мы можем видеть поразительную вещь: интуитивизм, объявляя войну всем предрассудкам и требуя подведения отчётливых оснований под всяческое суждение, как раз в этой точке обращается в свою противоположность — догматизм, — поскольку природа этих оснований остаётся непрояснённой. Этапу редукции всех предпосылок должна была бы предшествовать аналитика наших познавательных способностей — единственно, где может быть найдено аподиктически достоверное. В том же, что предлагает сам Лосский, легко угадывается лейбницевская постановка вопроса (о связи учений Лосского и Лейбница мы уже упоминали): *любое высказывание имеет своё достаточное основание*, но Лейбниц здесь совершенно строго и последовательно продолжает, — единственным верным, непротиворечивым, адекватным и отчётливым основанием может быть лишь Божество, отправляющее функции

субстанциальной формы, воспроизводящее в каждый мельчайший момент единый порядок Универсума. Именно атрибуты этого Божества («Воля», «Ум» и т.д.), которым причастна каждая субстанция, выступают в той или иной превращённой форме основаниями для наших суждений. Лосский же решение вопроса о статусе «трансубъективного мира» как «внутрителесного» (представленного переживаниями в модусе «данного мне»), так и «внетелесного» (являющегося общим достоянием меня и прочих «духовных» монад); о том, каковы субстанциальные основы этого мира, может ли он быть приобщён к вечному бытию, относит к *онтологии* [14]. А это выходит за рамки его теоретико-познавательного трактата [15]. Однако, это не мешает Лосскому требовать обнаружения «предельных оснований» знания, не сводимых к самодеятельности субъекта и не укладывающихся ни в один из синтезов, производимых субъектом, а по сему превышающих границы возможного распространения познавательной активности такого субъекта. На наш взгляд, Лосский, утверждая такое разделение онтологии и теории познания, доводя его почти до дуализма, явно что-то не договаривает. Ну, допустим, есть такие предпосылки «предшествующих философских учений», с одной стороны, «невыводимые явно» [16], но с другой стороны, всегда сопровождавшие развитие новоевропейской философии. При этом, даже если мы, проводя процедуру «очищения», сопоставляем их с кругом их собственных близких и отдалённых следствий, всё равно остаётся неясным источник этих «предпосылок». Тем более, что мы подразумеваем их всеобщий характер, а сослаться на договор, традицию нам также непозволительно: предпосылки на то и «бессознательны», что их ещё, как настаивает Лосский, никто не успел проговорить ни при других, ни даже про себя. Поэтому и приходится считать источником этих предпосылок какой-то «трансубъективный мир». Мы говорим «какой-то», поскольку прояснить этот «мир» можно, если нами уже достигнута непосредственная очевидность нашего «Я», если «экран» сознания очищен от всех «веросознательных» наслоений. Иначе говоря словами, нам открылась область «чистого сознания», его когитальный план, и только обладая его «абсолютными структурами, мы можем поднимать проблемы понимания и интеракции» (Гуссерль). Но

такой ход — объявить «подпочвенные» предпосылки самоочевидными, то есть проистекающими из природы нашего сознания, вынуждает признать феноменалистический тезис об изначальной активности субъекта и о мире предметностей, требующем своего завершения со стороны субъективной познавательной деятельности. Поэтому Лосский разрешает проблему «предпосылок» и транссубъективности скорее всего в лейбницевском духе: каждый из нас обладает независимой внутренней сферой многообразных состояний, но при этом моё множество состояний и множество какой-нибудь другой «монады» — *эквивалентны*; то есть обязательно имеется счётная процедура, позволяющая установить соответствие между моим состоянием («переживанием») и состоянием Универсума. И что характерно, и то, и другое состояние в таком случае берётся не в «копии», но в «оригинале», поскольку они лишь «соотносятся», а не взаимоусваиваются в горизонте субъекта. В этом смысле интуитивизм Лосского есть продолжение идеи Лейбница о том, что монада есть «живое зеркало Универсума», то есть соотносящая и соотносимая с Универсумом как он есть).

Поэтому так обнадёженно смотрит интуитивизм на проблему познания, ведь вопрос о процедуре, соотносящей мои переживания и состояния самостоятельного Универсума (другими словами, вопрос о *предустановленной гармонии*), а также Божество как гарант порядка, короче, вся «мистика» вынесены в онтологию, за пределы рассматриваемого трактата. Лосский вообще утверждает, что если бы удалось до конца провести разведение онтологии и теории познания, то интуитивизм в чисто гносеологическом плане предстал бы самым подлинным, положительным эмпиризмом, учением, руководствующимся одними только исследуемыми вещами и ничем другим [17]. Но на самом деле, вся «мистика» в теории познания у Лосского только повторяется, происходит это, когда мы начинаем вести речь о единстве многообразного. Возможность цельного знания требует прояснения статуса того, кто познаёт, а ещё надо выяснить, каков статус разрозненного материала наблюдений, с которым мы имеем дело (сообразован он с нашей апперцепцией или нет), и какова природа тех форм, которые накладываются на этот материал (вложены

ли они в нас кем-то извне, или таков склад нашего мышления). Но чтобы удержать главное положение интуитивизма о тождестве «Я» и »не-Я», о том, что нам доступен предмет даже в оригинале, «как есть», Лосскому приходится, повторяем, вносить «мистику» заодно и теорию познания. Правда, делается это весьма и весьма утонченно: все переживания, которые вступают в наше сознание, не перетекают, согласно Лосскому, друг в друга и не реконструируются благодаря нашей активности, а всего лишь «сравниваются», соотносятся друг с другом [18]. Наше воображение при этом оказывается незадействованным, следовательно, по заключению Лосского, все наши переживания со своим содержанием остаются как бы в подлиннике, так, как они вступили бы в любое другое сознание. Мы видим, все этапы *аппрегензии* (процесс усвоения многообразного, от разрозненных ощущений до синтеза чувственно воспринятого в понятие) Лосским заменены одним-единственным действием — «сравнением». То есть, общение различных переживаний всё равно вынуждено производиться, без этого невозможно знание, но чтобы содержание этих переживаний после каждого акта сравнения оставалось первоначальным, основой для их общения должна стать не антиципирующая деятельность сознания, организующая материал чувственности по плану собственного мыслящего единства, а что-то «третье». Иными словами, необходимо Божество, которое под каждое объединение нескольких переживаний внутри мыслящего существа подводило бы самостоятельную и независимую субстанцию, находящуюся где-то в Универсуме. Только тогда имеет смысл говорить, что наши переживания не есть просто «копии», но открывают путь к самим вещам в «оригинале», когда мы уверены в строгой координации между порядком нашей мысли и порядком всего Универсума в целом. Но это есть известная идея Лейбница о «предустановленной гармонии» (*harmonia praestabilita*) и именно на ней основана «преформация», — учение о том, что всемогущий Бог вложил в наш Ум только те формы мысли, которые соответствуют порядку взаимодействия прочих независимых от нас «монад», а поэтому нет разницы между наблюдением и рассуждением: «...[Ум] мог бы, исходя из своих собственных операций выводить то, что соответствовало бы выводимому из вещей» [19].

Заключение

Подытоживая наши выводы о соотношении онтологии и теории познания в учении Лосского, нам осталось сказать, что интуитивизм может удерживаться на позиции непредвзятой научной философии, настроенной на достижение безоговорочной очевидности, лишь до тех пор, пока речь не заходит о «злополучном» вопросе, как возможно цельное и упорядоченное знание. Здесь-то и возникает самый настоящий мистицизм, поскольку, раз предмет знания входит в моё рассмотрение так, как он есть сам по себе и независимо от меня, то для сочетания субъекта («Я») и объекта («не-Я») приходится привлекать «всеведующий» «наиблагий» Абсолют, который выступал бы в роли «формы» (*idea formalis*) всех наших суждений, посредством которой они и могут относиться к своим предметам (т.е. к сфере «не-Я»). Только Бог может устроить так, что все субстанции, заключённые в бесконечном Универсуме, содержат в себе ровно то же, что и наши понятия о них, выработанные совершенно автономно нашим сознанием [20].

И последнее. Очень яркой чертой системы Лосского является то, что он фактически «реанимирует» онтологию как совершенно самостоятельную и полноправную философскую дисциплину (онтология, мы помним, согласно Канту, должна была лишиться своего «гордого звания», превратившись просто в «аналитику чистого рассудка», — науку, исследующую в познавательных интересах способности сознания по синтезу многих чувственных впечатлений). Благодаря Лосскому, онтология вновь наделяется собственным оригинальным предметом, ей отводится задача изучить «качества вещей»; а также «пространство» и «время» относятся к исключительно ее исследовательской компетенции [21]. Все это весьма примечательно, ибо такая формулировка задач онтологии допускает, что:

а) «Качества вещи» могут быть целиком схвачены в понятии, а потому их следует изучать только аналитически, разбором атрибутов этого понятия, без привлечения соответствующих чувственных представлений, где эти качества даются применительно к тому или иному «подлежащему». Если же признать, что условием синтеза многих

качеств служат представления субъекта, чистые или эмпирические, то здесь, как настаивает Лосский, будет весьма вредный и сомнительный момент «конструирования» объекта познания со стороны «Я». В понятии «вода», мы, согласно предлагаемой онтологии, уже мыслим и её бытие в качестве «горячей», «солёной», «мутной», «электропроводящей» и т.п. Но это чистое лейбницианство, достаточно сравнить: «...понятие индивидуальной субстанции...заключает в себе всё, что может когда-либо произойти с ней» [22]. Не трудно понять, кто может быть источником такого понятия, в котором синтетически промыслена вся история его предмета (никак не конечный и ограниченный текущим моментом человеческий рассудок). О зависимости же учения Лосского от идей «предустановленной гармонии» и «Абсолюта» было сказано достаточно.

б) Онтология согласно Лосскому, также должна подчинить рассудочным принципам и формы нашего чувственного наглядного представления. Помня о том, что учение Лосского вырастает на системе Лейбница, мы также не видим в этом ничего удивительного: если «Я» есть монада, чьи внутренние состояния («переживания») соотнобразовываются при помощи Божества с состояниями других монад, то в нашем опыте просто не остаётся ничего, что не могло бы быть почерпнуто из разбора имманентной формы смены моих собственных состояний. А поскольку Бог не просто обеспечивает *общение* монад в Универсуме, но ещё и отличается «благостью», то есть никого не вводит в заблуждение, то таковой «формой» будет импликация $A \rightarrow B$; это означает, что весь поток монадических состояний изначально упорядочен Творцом с точки зрения соотношения причин и следствий и как бы сам нам подсказывает структуру суждения, которое его выражает. Лосский, как видно, вслед за Лейбницем, интеллектуализирует наш опыт: чувственность не нужна, восприятие не нужно, поскольку весь Универсум изначально «кроился» по тем мыслительным функциям, которые в нас вложены (следовательно, самое ценное знание, — то, которое рождается из «слепого» оперирования с понятиями).

На примере обзора трактата Лосского мы попытались показать ограниченность и недостатки подхода, видящего путь философии Нового времени в ровном движении от предпосылок к заключениям и, как

казалось бы, восстанавливающего справедливость: последние всегда были на виду в самых ярких системах европейских мыслителей, в то время как первые всегда замалчивались. Надо отдать должное: подход, предложенный Лосским, в целом достаточно планомерно разбивает «идолы», исторически сопровождавшие философию, но он однако не только не может покончить с главным «идолом» — идолом «геометрической философии», но даже возвращает его обратно и неявно узаконивает его место. Все «переживания», в теоретико-познавательном плане непосредственные, в онтологии подчинены строгому исчислению, поскольку Лосский стремится сохранить «в себе» — характер этих переживаний, для чего онтология вынуждена, апеллируя к Божеству, примысливать субстанциальную основу к тому, что первоначально выступило как очевидное.

Примечания

[1] *Лосский Н.О.* Избранное. М., 1991 С. 20.

[Назад](#)

[2] Там же.

[Назад](#)

[3] Там же.

[Назад](#)

[4] См., например, *Лейбниц Г.*Monadология / Сочинения. Т. 1. М., 1982. С. 414.

[Назад](#)

[5] *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб. 1998. С. 66.

[Назад](#)

[6] *Кант И.* Критика чистого разума. М 1998 С. 135.

[Назад](#)

[7] Там же. С. 136.

[Назад](#)

[8] *Гуссерль Э.* Всеобщие структуры чистого сознания // Метафизические исследования №7. 1998. С. 183.

[Назад](#)

[9] *Лосский Н.О.* Избранное. С. 53.

[Назад](#)

[10] *Декарт Р.* Размышление о первой философии. СПб., 1995. С. 77, 79.

[Назад](#)

[11] *Лейбниц Г.* Размышление о познании, истине и идеях / Сочинения. Т. 3 М 1984 С. 101, 105.

[Назад](#)

[12] *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1998. С. 551.

[Назад](#)

[13] *Аристотель.* Никомахова этика / Сочинения. Т. 4. М., 1983. С. 185.

[Назад](#)

[14] *Лосский Н.О.* Избранное. С. 104.

[Назад](#)

[15] Там же.

[Назад](#)

[16] Там же. С. 25.

[Назад](#)

[17] Там же. С. 101.

[Назад](#)

[18] Там же. С. 76.

[Назад](#)

[19] *Лейбниц Г.* Что такое идея / Сочинения. Т.3. М., 1984. С. 109.

[Назад](#)

[20] *Лейбниц Г.* Рассуждение о метафизике / Сочинения. Т. 1. М., 1982. С. 138.

[Назад](#)

[21] *Лосский Н. О.* Избранное. С. 104.

[Назад](#)

[22] *Лейбниц Г.* Рассуждение о метафизике. С. 135.

[Назад](#)

| Об авторе || [Тексты](#) || [Содержание сборника](#) |



[\[Начало\]](#) [\[Theoreia\]](#) [\[Тексты\]](#) [\[Проекты\]](#) [\[Personalia\]](#) [\[Образование\]](#)
[\[Информаторий\]](#) [\[Энциклопедия\]](#) [\[Форум\]](#) [\[Обратная связь\]](#)

© Координатор проекта — Геннадий Крупнин. Дизайн и архитектура —
Роман Горюнов

По всем проблемам, связанным с сайтом, можете обращаться к
вебмастеру по адресу webmaster@anthropology.ru