

О ШКОЛЬНОМ ПРОЧТЕНИИ ДЕКАРТА И ЛЕЙБНИЦА

Проблематизируется понятие «новоевропейский рационализм». Демонстрируется, что привычное прочтение трудов Лейбница и Декарта опирается на целый ряд допущений, природа которых неясна. Указывается, что сочинения отечественных исследователей наследия новоевропейских мыслителей занимают особое место в формировании философской традиции.

Ключевые слова: метафизика; монада; принцип; рационализм.

Первая фраза «Монадологии» звучит так: «Монада есть простая субстанция, которая входит в состав сложных». Но в дальнейшем тексте «Монадологии» существо сложных монад вовсе не обсуждается, обсуждается лишь отличие подобного «состава» от «конгломерата». Читателю предстоит самому догадаться, что отличие простой монады от сложной состоит не в простоте-сложности, а в порядке представления: понятие простой монады принадлежит онтологическому порядку универсума, тогда как сложная монада составляет основание счета хорошо рассчитанного феномена, т.е. пространства. И такая догадка будет вовсе не однозначной, не только потому, что Лейбниц оставляет читателю слишком мало реперов для догадок, но и потому, что само понятие субстанции употребляется в неоднозначном смысле не только в этом случае, но и во всяком другом. Вообще, монадология является не только дискурсивным, но и метафорическим описанием, а метафоры, воспроизводимые Лейбницем из работы в работу, более устойчивы, чем почти всегда заново даваемые определения. «Монадология» есть метафора «монадологии», вторая пара кавычек неравнозначна первой и не менее важна. Mind the gap!¹ Нет системы, нет однозначного терминологического аппарата, нет четкой иерархии принципов, есть только возобновляемая почти на каждой странице явная или скрытая полемика со многими фигурами и наиболее выверенная и хлесткая – с Декартом. И все это сегодня мы называем рационализмом не только в учебниках или кратких курсах, но и в значимом смысле членения истории философии на периоды, рационализмом Нового времени, от которого принято отталкиваться, который составляет, по сути, единственный предмет общезначимой сегодня истории философии, которую и принято называть школьной. Чему учат в этой школе или, что важнее, кто учил?

Сочинение Н.Н. Сретенского [1] являет собой прекрасный образец научной школы Казанского университета начала прошлого века. Научные традиции историко-философского исследования, заложенные учителем Сретенского Ягодинским, хотя и не были целиком утрачены, все же были прерваны. Восстановить их в том виде, в каком они существовали, невозможно, но обращение к способу анализа, представленному в забытой этой школе, позволит нам увидеть распавшуюся связь времен и, быть может, уяснить сегодняшнее обстояние дел, поскольку школьная манера письма Сретенского сегодня представляется одновременно и устаревшей, и труднодоступной в своей научной образцовости.

Историческое прочтение сочинений Декарта и Лейбница является привычным, историческое здесь означает: мы располагаемся на некотором расстоянии от того времени, которое сами новоевропейцы понима-

ли как новое, и такое расстояние существенно для определения современности. При более внимательном же чтении выясняется, что в текстах и Декарта и Лейбница вовсе не всё так понятно и внятно, как хочется думать, глядя на ряды учебников и монографий и оживляя в памяти набор цитат. Напротив, формат рациональности, заявленный в XVII в., во-первых, неоднороден, во-вторых, не столь прозрачен, как хотелось бы думать, определяя новоевропейскую рациональность к соответствующей исторической формации (будь то формация общественно-экономическая или время картины мира). Если и можно думать о Лейбнице как о последователе и продолжателе рационализма Декарта, то во многих случаях его следование не столько открывает новые перспективы, сколько закрывает уже было открывшиеся, выявляя смутность аргументации и рассогласованность картезианских сочинений. Данное обстоятельство наиболее демонстративно в критике Локка, более последовательного картезианца, чем Лейбниц. Ведь Локк пользуется декартовым различием идей «благоприобретенных» и «образованных мною самим», превращая его в различие качеств первичных и вторичных. Но возвращая статус рационально мыслимых идеям врожденным, Лейбниц тем самым показывает и проблематичность указанного различия: если приведение к тождеству возможно только в истинах разума, а не в истинах факта, то и отличие приобретенного от изобретенного оказывается попросту ненужным в перспективе счисления бесконечных рядов, а этот метод незнаком ни Декарту, ни его британскому последователю.

В разрыв между Декартом и Лейбницем способна уместиться значительная часть последующей истории философской мысли, поэтому и работа, проделанная Сретенским, Беляевым [2], Ягодинским [3], пытавшимися продумать этот разрыв, остается современной нам, в наш «постметафизический» век, пока остается понятным, каким образом эта попытка вызывала не школьный, но вполне искренний азарт.

Значение Лейбница для истории отечественной философской традиции общеизвестно. Однако в самом понятии «русское лейбницианство» есть нечто противоречащее идее рационализма: идея не может быть русской или немецкой, она может быть ясной или смутной, отчетливой или неотчетливой. И в той мере, в какой она «национальна», она не ясна, и в той же мере не отчетлива. Именно благодаря школьности русские лейбницианцы, пока отличали последовательно и четко то, что говорят Лейбниц и Декарт, от того, что думается им самим, были причастны тому, что является началом Нового времени. Именно азарт, а вовсе не историчность составляет фундамент школьности.

Сочинения упомянутых исследователей начала века кажутся нам наивными – они не знакомы с обширным

набором инструментов, предоставляемых герменевтикой, феноменологией, психоанализом и т.д. И все же школа важна. Именно она указывает на трудные места рационализма, позволяет увидеть их как все еще живые, открытые необходимому обсуждению. Что же можно отнести к так понятой школьности в нынешнем обращении к Новому времени?

Начнем наш краткий перечень с начала – с сомнения. Вопрос о том, что есть сомнение для Декарта, вовсе не однозначен. Сомнение Декарт называет то модусом мышления, то модусом воли, в зависимости от контекста меняется и содержание этого понятия. Когда же Декарт указывает, что сомнение должно оставаться самопонятным, то сомнению он придает как раз новый, собственный смысл: сомнение, которое само не может быть подвергнуто сомнению никакими дополнительными действиями ума: что оно есть, впервые и должно выясняться в процедуре радикального сомнения. Лейбниц же в этом месте как раз указывает на смутный смысл этого понятия, призывая разуть знаменитое Декартово стремление усомниться во всем как отыскание основания (*ratio*), или аргумента. Сам Декарт о своей процедуре сомнения говорит не как о ключевой фигуре в собственных рассуждениях (каковой она оказывается в рецепции его последователей), но лишь как о фигуре изложения. Что это за фигура, риторическая ли она или же следует, вслед за Сретенским, назвать ее «первичный прием мысли, не подлежащий предварительному обсуждению» [1. С. 14], сказать однозначно нельзя. То ли это прием в чисто техническом смысле, как говорят о приемах приготовления пищи, то ли мы должны прочитывать прием как способность принимать, воспринимать сущее само по себе. В первом случае мы будем отдаляться от текста Декарта, поскольку Декарт указывает на начало размышления не как на начало искусства, но науки, которая сама диктует приемы, а не зависит от стильного или некачественного их исполнения. Во втором – будем читать *cogito* как *perceptio*, т.е. совершать именно то, к чему и призывает Лейбниц, критикуя Декарта. Но *perceptio* не приемлет сомнения в качестве самостоятельного начала: прояснение восприятия осуществляется не через сомнение, а через пересчет, методичность которого задается восприятием тождества как образцовым.

Правда, Декарт ориентирован на «метод геометров», и, быть может, понятие сомнения прояснится в истолковании самого метода? Но является ли математика для Декарта действительно образцовой наукой? С одной стороны, Декарт сам указывает на математические дисциплины как на такие, которым должны в ясности изложения следовать философы, с другой – и Декарт и Лейбниц мыслят обсуждаемые ими вопросы как требующие более точного и строгого обсуждения, нежели вопросы, разбираемые в математике. Математическое, как и логическое, если логику мыслить как раздел математики, не может служить образцом для метафизики, поскольку математика описывает не сущее, но лишь возможно сущее: чтобы усмотреть в сущем ту или иную формальную конструкцию, необходимо дополнительное усилие, отыскание того среднего, которое соотнобразует мыслимое с формально мыслимым. Привычное сегодня прочтение картезианского его

cogito как субъективности, исторически состоявшейся благодаря «математизации мира» (см., в частности, [4. С. 114 и др.]), или как пример само собой разумеющегося словоупотребления см. [11]), само еще нуждается в прояснении, поскольку в том сосредоточении, в котором мы получаем указание на «сущее, поскольку оно сущее», нет того, что можно было бы раз и навсегда математизировать. Матезис *t! maq»mata*, действительно, есть то, что узнается умом как всегда известное и знакомое, но отнюдь не как ближайшее и не как всеобщее в своей применимости: как в искусстве недостаточно математически истолкованного сущего для изготовления искусной вещи, так в уме недостаточно узнавания математического, чтобы вынести решение о существовании сущего.

В историко-философской части своей работы о «Кризисе европейских наук» Эдмунд Гуссерль совершенно справедливо останавливает наше всегда несколько поспешающее внимание на том вполне гуманитарном обстоятельстве, что та или иная продуктивная для развития науки и философии идея хотя, несомненно, и начинает сразу оказывать свое направляющее и побудительное воздействие и сохраняет на всем пути этого развития свою движущую силу, в школьной преемственности все равно предстает в утрированном и форсированном виде, как если бы «благодарные» современники и последователи гения-первоучредителя (образцовая фигура – Декарт) постоянно «держали ее у себя перед глазами в развернутом виде» [4. С. 106–107]. Напротив, именно такого рода продуктивные идеи в сознании личностей, выступающих их носителями, «функционерами» науки или философии, преломляются во множестве самых различных аспектов, выражаются в самых различных модусах, среди которых Гуссерль упоминает даже «инстинктивные устремления», не говоря уже о разноразличной степени способности или разном качестве мотивированной готовности «отдать себе отчет» в этих своих устремлениях, о градациях «ясности» отдаваемого отчета, об изначальной «определенности» и последующей аппроксимативной «уточненности» целей, а также о возможной «утрате» глубины или ясности, которая прежде будто бы уже была достигнута, теперь же становится смутной в других аспектах. В этом отношении историческая школьная преемственность – не более чем упрощающая идеализация, схематическая калька действительного процесса аккумуляции научного или приобретения метафизического знания: процесса, изобилующего встречными и попятными ходами, недоговоренностями, недоразумениями, *petitiones principiorum*, темными и уж во всяком случае трудными местами. И в этом же отношении подлинной школе следовало бы не столько предаваться вычерчиванию магистральных линий, сколько заниматься преимущественно деталями, подробностями, т.е. выяснением этих самых «трудных мест», создающих напряжение, в котором философское исследование каждый раз заново призвано выяснять значимость теоретического рассмотрения и оправданность претензии последнего на общечеловеческую обязательность.

Ведь и сам Декарт вовсе не измыслил свою основополагающую идею универсальной философии целиком, т.е. в ее сразу готовой систематичности и пре-

дельной просчитанности, для чего была бы потребна гораздо более продвинутая математика; нет, гений-первоучредитель лишь впервые схватил и сформулировал эту идею в ее «относительной четкости». А вот своего – тоже, кстати говоря, лишь «относительного» – созревания она в форме «*mathesis universalis*» достигает как раз у Лейбница. Математика есть образцовая дисциплина, но сама она не высказывается о сущем как таковом. Лейбницеvский проект универсального счисления, *characteristica universalis*, хотя и длит череду Великих Незавершенных Проектов, не может рассматриваться как успешное предприятие. Развертываемое сегодня, для многих захватывающее и воодушевляющее цифровое описание мира можно воспринимать как осуществление лейбницеvского замысла сведения споров, даже о самых важных предметах, к счету. Цифровое удвоение мира действительно организовано таким образом, что не только оснащает внимание счетом, но и принуждает внимание и логические операции, производимые машинным образом, к взаимобмену. Однако чем больше мы передоверяем нашу память о вещах и обстоятельствах электронным приспособлениям, устройству которых, при обозримых и выполнимых условиях, сводимо к единому набору знаков и правил, тем больше заботы и человеческой, а не машинной сосредоточенности требуют сами вещи, тем более хрупкой оказывается реальность яви, Лейбниц называет ее «порядком хорошо обоснованных феноменов». Явь оказывается как проницаемой для чужеродной телесности, которая несоразмерна с цифровой подложкой повседневности, так и прозрачной для действий, несовместимых с заботой об удержании вещей в их пригодности.

Действительно, «дублирование» реальности в цифровом универсуме осуществляется в соответствии с Лейбницеvским проектом универсального счисления: все более ветвистой и однородной становится грамматическая структура переименования воспринятого в соответствии с определенными законами, все более обширной и совершенной – в Лейбницеvском смысле, как открывающем наибольшее количество возможностей – оказывается само цифровое пространство. По сути, цифровые устройства есть не что иное, как распределенная память и, как частный случай, – распределенное воображение, т.е. дублируется не реальность, «которую мы, быть может, и не в силах воспринимать» [5. С. 112], но форма восприятия, хорошо обоснованная (рассчитанная) реальность. Чем лучше рассчитана эта реальность, тем более отчетлива оказывается та самая черта, без которой невозможно не сомневаться в математических расчетах – внимание, сосредоточенность (*attentio*).

Явь, раскрытая в своей хрупкости и прозрачности, заставляет вновь обращаться к тому, как Лейбниц понимает основу явленного, подлинный, динамический универсум. Лейбниц, вроде бы, проясняет порядок метафоричности монадологии: различие между феноменами реальными и воображаемыми имеет свои критерии: жизненность (в привычном нам переводе Г.Г. Майорова – яркость, *vividum*), многосторонность (*multiplex*) и соразмерность (*congruum*). Однако «признаки реальных явлений, даже вместе взятые, не являются демонстративными; пусть даже они имеют мак-

симальную вероятность, или, как обычно говорят, моральную достоверность, они все же не дают метафизической достоверности» [Там же]. Другими словами, аргумент Декарта о том, что Бог не может быть обманщиком, вовсе не доказывает, что совокупность наших восприятий и есть реальность. По сути, Лейбниц здесь воспроизводит то возражение, которое было сделано Гоббсом к декартовым «Размышлениям о первой философии» и которые можно свести к требованию не вмешивать Бога в порядок наших восприятий. Последовательность аргументации у Гоббса такова: когда Декарт утверждает, будто каждый раз, мысля совершенное существо, мы не являемся причиной идеи совершенного существа, причиной же этой идеи может быть только Бог, то Декарт тем самым каждый раз заставляя Бога в нас действовать. Но ведь это и означает путать наш порядок действия с Божественным: в замысле Бога каждая индивидуальная монада не есть нечто необходимое. Нас у Бога и вправду много, пучок на пятак, и именно этот счет монадам Лейбниц и выставляет своим «лабиринтом свободы».

И вновь вернемся к статусу сомнения: положение *cogito ergo sum* не может выступать в качестве образца истинного суждения, как замечает Лейбниц, поскольку сама эта истина является истиной факта, но не истиной необходимой. Более того, Лейбниц указывает, что истин, к которым могут быть сведены истины факта, не одна, а две: «я мыслю» и «я мыслю разное». Образцовость сомнения для мышления самим Декартом подвергается спорадической редукции. Сомнение – одна из операций интеллекта, не более того. Интеллект же не только «сомневается», но и «кусматривает», «связывает», «доказывает», «делит», «разъединяет», «извлекает» и т.д. Так, в «Беседе с Бурманом» Декарт, признавая противоречие между тем, что сказано в «Размышлениях», и тем, что говорится в «Началах», называет положение «я мыслю, следовательно, я есмь, или существую» выводом из силлогизма и указывает, что большая посылка «Всякий, кто мыслит, существует» не менее верна, чем вывод, «поскольку она и на самом деле предшествует моему заключению и последнее на нее опирается» [6. С. 448]. Декарт лишь оговаривает, что «поскольку я внимателен бываю лишь к тому, что отмечаю в себе на опыте», постольку вывод заставляет нас быть к нему более внимательным, чем к большей посылке. Впрочем, что есть этот опыт неявного усмотрения посылок и можно ли его вообще называть опытом или, следуя терминологии Декарта, его все же нужно называть мышлением, сам Декарт не проясняет. М. Мамардашвили трактует этот опыт как вспышку, которая совершается во времени и позволяет осуществляться уже всему остальному – знаменитое «теперь, когда». Действительно, Декарт дает повод к такому толкованию, поскольку в «Размышлениях» рассуждает об уме, который то мыслит, то не мыслит как раз-таки «в разные моменты времени». Однако этот пассаж, *во-первых*, прямо противоречит установленному Декартом смыслу дистинкции вещи мыслящей и вещи протяженной (у этих вещей нет ни одного общего модуса, т.е. либо протяженное сущее имеет временной модус (и это истинно), либо мыслящее сущее имеет временной модус. А это ложно по двум причинам: а) поскольку

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

Итак, установить *cogito* в качестве образца размышления, с точки зрения Лейбница, невозможно, поскольку высказывания «я мыслю» и «я сомневаюсь» невозможно привести к однозначному тождеству. Поэтому невозможно указать и метафизического основания для отличия феноменов реальных от феноменов воображаемых: заявленный Декартом метод есть не более чем претензия, которая систематически будет осуществлена только в немецком идеализме².

Следовательно, вопрос о том, что является основанием метафоры «монадологии», не может быть упущен, его необходимо задать, иначе ни одному из наших высказываний не может быть приписано ни ложного, ни истинного значения, а это сводило бы ряд метафизических истин к порядку исключительно логическому, но при этом бы никак не выяснялось, почему «мы сами скорее существуем, чем не существуем». Речь здесь идет о том самом понятии *potius*, в котором проф. И.И. Ягодинский видит скрепу всей «системы» Лейбница [3. С. 330–338]. Это «предпочтение», *potius*, есть требование основания, *ratio*, порядка, согласно которому предпочтительно есть нечто, а не ничто. В этом порядке, продолжает Лейбниц, мы обнаруживаем себя мыслящими, но образец мышления задается не ясными и отчетливыми восприятиями, как полагает Декарт, поскольку сам Декарт не дал определения тому, что есть ясные, а что — отчетливые восприятия. В.А. Беляев указывает: «Ясно, что ввиду такого положения дела принцип непосредственной очевидности не может служить надежным критерием истинности» [2. С. 206]. Сама «непосредственная» ясность должна быть прояснена. Поэтому браздовость мышления, как ее понимает Лейбниц, задается тождественными высказываниями вида $A=A$, поскольку в них субъект совпадает с предикатом, а следовательно, здесь мы имеем дело с тем, что Лейбниц называет интуитивными восприятиями, т.е. такими, в которых в субъекте мы усматриваем весь ряд содержащихся в нем предикатов. Все истины, и разума, и факта, в конечном итоге сводимы к тождественным высказываниям, ведь для Бога весь мир содержится в едином его понятии. Именно возможность иметь интуитивные восприятия позволяет Лейбницу утверждать, что наш ум отличается от Божественного «по степени, но не по качеству». Возможность аподиктических суждений Лейбниц тем самым основывает на понятии субстанции, абсолютно необходимого существа, для которого возможность совпадает с его существованием.

Лейбниц, как и Декарт, по видимости, следует Аристотелевскому замыслу науки: отыскание в уме первых начал. Однако само понятие начала, принципа в лейб-

ницевской монадологии подвергается девальвации: Лейбниц обнаруживает принцип тождества (принцип противоречия) и принцип достаточного основания, принцип индивидуации и принцип тождества неразличимых, принцип континуума и принцип свободы, принцип включенного бытия (*inesse*) и принцип предпочтения (*potius*). Каким образом принципов может быть много? Либо они дедуцируются один из другого, но тогда все, кроме одного, носят названия начал лишь условно, либо порядок установления принципов сам не подчиняется никакому порядку и согласуется лишь с диспозициями размышления. Но тогда деятельность по установлению принципов ничего не будет прояснять в самом мышлении.

Все это множество принципов устанавливается в восприятии, и сама возможность обнаружения начала свидетельствует о бытии самого воспринимающего, монады, деятельность которой по осуществлению наиболее совершенного восприятия Лейбниц называет стремлением, *conatus*. Стремление нуждается в постоянном самоощерчивании, определении. Уразумение всеобщего порядка понимается как совершенное усилие, которое только потому способно к постижению сущего, что всякое сущее есть не что иное, как непрерывно возобновляемое усилие восприятия. К.А. Сергеев отмечает: «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» [8. С. 499]. Согласование разнородных принципов возможно как предустановленная гармония, которая предполагается в качестве схождения всех возможных перспектив восприятия. Сам Лейбниц говорит о концепции предустановленной гармонии как о гипотезе. Эта гипотеза не может быть доказана никаким опытом или экспериментом, она может быть подтверждена лишь согласованием принципов.

Лейбниц не составил систематического сочинения, в котором бы прояснялась взаимозависимость принципов или распределенность их соответственно региональному различению³. Однако сама, уже навязчивая, обязательность систематического изложения принципов исходит из того постижения сущности необходимо существующего, которое эксплицировано в монадологии, когда единство бытия постигается как экстатическое единство в последовательности перцепций, или сила: *vis*, *Kraft*, *force*. Человек — не единственное существо, чьей сущностью является трансценденция, последняя есть сущность всякой монады. Но, в отличие от простых субстанций и животных, духи (здесь, видимо, тоже нужно представлять некий ряд существ: люди, ангелы etc.; Лейбниц не выражается в отношении этого ряда сколько-нибудь определенно, во всяком случае, в известных нам работах), способны к осознанию самого этого «экстатического простирания», т.е. способны постигать мир протяженных сущностей как порядок восприятия, не наделенный метафизической необходимостью.

Итак, *cogito* следует толковать как *perceptio*, а то, на что направлено восприятие, само оказывается феноменом, как и сам порядок направленности — индивидуальная монада. Лейбницево различение феноменального

и реального важно и требует еще одного замечания. Производя это различие, Лейбниц всегда говорит о нем как о лишь предполагаемом, предпочитая ссылаться на «платоников и других», чем высказываться самому. Высказываясь о чувственных вещах, мы должны помнить, что нет никаких «внешних» по отношению к монаде вещей, и это знание реализуется в трех дисциплинах, набор которых традиционен: физика, логика, этика.

В физике знание о первой подлинной реальности как силе выражается в том, что протяженность определяется как взаимоопределение протягивающегося, т.е. тел, взаимодействие которых выражается производением массы на приращение скорости (т.е. на ту самую «живую силу», как называет ее Лейбниц), а не производением массы на скорость, как полагал Декарт.

В логике – в концепции *in esse*, т.е. в принципе включенного бытия: все предикаты субъекта содержатся в нем самом, поэтому все реальные определения реального выражаются аналитическими суждениями. В свою очередь, сам принцип *in esse* зависит от принципа достаточного основания, гласящего, что ничто не может происходить без достаточной причины, другими словами, бытие всегда предшествует возможности, и поэтому всякая возможность продумывается Лейбницем как саморазвертывание усилия: предпочтения изначального бытия перед ничто, которое хотя и «проще», но всегда оказывается лишь пустой возможностью.

Этика же есть вырабатывание привычки к реальности, поскольку сама есть намеренно возобновляющееся усилие осознания всего присутствующего как совершеннейшего из возможного. Такое совершенство является не психологической верой, но мыслится как непрерывное осуществление того, что уже свершилось: Бог уже избрал к существованию наисовершеннейший из всех возможных миров, каждая же монада реализует его замысел в поиске наилучшего для себя. Возобновление этого усилия двояко. С одной стороны, свобода демонстрируется как возможность выбора наилучшего (хотя бы и только принципиальная, достижимая если не в указании на определенное основание, то в счете вероятностей). То, что выбор наилучшего, несмотря на невозможность предвидеть все следствия того или иного поступка, все же возможен, демонстрируется наилучшим образом в методе счисления бесконечно малых, с помощью которого, например, площадь бесконечных фигур мы можем все-таки выразить в конечном числе [9. С. 307].

С другой – знание первых принципов должно подтверждаться искусством их применения, с тем чтобы «в итоге добиться приятной жизни» [10. С. 97]. Это искусство в свою очередь делится на 1) искусство хорошо рассуждать, 2) искусство открытия и 3) искусство применять то, что мы знаем, своевременно. Последний раздел этого «искусства жить достойно» особенно интересен, поскольку здесь Лейбниц предлагает, по сути, набор упражнений, направленный не столько на познание истины, сколько на умение распознавать во всяком сущем его «энтелехийность», т.е. соревновательную устремленность к наилучшему.

Лейбниц выделяет здесь семь пунктов, которые можно свести к трем: во-первых, искать опасностей, дабы ум привык к самостоятельности, «пусть даже в

окружении варваров», во-вторых, приучаться к немедленному отысканию сходств и отличий, дабы ум не был смущен контраргументом или чьим-либо удачным примером, и, в-третьих, уметь запоминать ряды субъектно-предикатных связей, либо применяя приемы запоминания, либо составив инвентарный список или даже карманный учебник. Вот она, школа – ищи опасностей! Ведь есть ты или нет, продемонстрировать сможет не столько метафизический анализ (претензия которого на полноту есть только проект), сколько наступившее или упущенное счастье, аристотелева эвдаймония.

Выходит, этика – искомое основание метафоры. Весь корпус «картезианских размышлений» той эпохи, включающий знаменитое титульное сочинение Декарта, возражения ученых, современников и ответы, данные на них автором, дополненный дальнейшей проработкой в более поздних трудах самого Декарта, Гоббса, Мальбранша, Локка, Спинозы, Лейбница, Юма, Вольфа и других менее известных философов, в ходе которой уточнялись и разворачивались принципиальные вопросы нового метода и возможного построения универсальной системы, разумеется, не становится со временем и ни в какое время менее актуальным. Регулярно возобновляемое в истории новоевропейской метафизики возвратное движение – вспять, «к истокам», к его *cogito* и необходимым, но только с трудом устанавливаемым следствиям из этого тезиса, – ставящее своей целью более изначальное, более глубокое и связанное продумывание возникающих при его обсуждении понятий и мыслительных ходов, нельзя ограничивать одним лишь «эпохальным» пунктиром Декарт – Кант – Гуссерль. Дискуссии и сочинения «русских лейбницианцев» начала XX в. представляют в этой связи яркий пример такого возвращения к самоосмыслению и самоосознанию. Если, к тому же, русскую «Лейбнициану» удастся дополнить своевременным изданием новых переводов многочисленных еще не переведенных (и даже еще толком не изданных) работ Лейбница на латинском, французском и немецком языках, пространных и подробных пояснений, составляющих существенную часть его переписки, то вновь разгорающийся сегодня интерес к проблематике и аргументации *cogito* получит крайне желательное подкрепление и предпосылку для более предметного своего осуществления.

Для современного философского исследования было бы весьма полезно не покидать или хотя бы не упускать из виду поле напряженности, возникшее между Декартом и Лейбницем, поскольку очевидно, по меньшей мере, одно: в этом поле постоянно воспроизводился и поныне воспроизводится дискурс, характеризующий само Новое время в наиболее фундаментальной, незыблемой и неустраимой его основе. Мало что добавляет к сути дела и еще одно школьное, не менее расхожее представление о том, что главные методические коллизии «докритической», догматической метафизики раннего Нового времени были разъяснены и разрешены Кантом, и кантова «революция в способе мышления направлена... против того способа мышления, который был свойствен последекартовскому рационализму, завершеному великим Лейбницем» [4. С. 130]. Сомнительная самодостаточность, проблематическое самодовление всего докантовского фрагмента

новоевропейской философии провоцирует органическую динамику самой эпохи, к которой все еще — несомненно, и даже во все увеличивающейся степени — принадлежит сегодняшний человек.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Осторожно, разрыв! — примерно так можно перевести фразу, появившуюся в лондонском метро и ставшую культовой. См. подробнее: <http://mindthegap.ru/>
- ² О том, что название книги Декарта *Discours de la methode* воспринималось современниками как указание на общее место, см.: [7. С. 445 и др.].
- ³ Шесть огромных, иначе не скажешь, томов «полного Лейбница», издание которых недавно начато в Ганновере, следует думать, дадут новый толчок оживленной переводческой, комментаторской и исследовательской деятельности. Они содержат большое количество вновь разобраных манускриптов, ранее не публиковавшихся писем, набросков и вполне цельных работ, к которым в ученом сообществе до сих пор имели доступ лишь единицы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Сретенский Н.Н. Лейбниц и Декарт. СПб., 2007.
2. Беляев В.А. Лейбниц и Спиноза. СПб., 2007.
3. Ягодинский И.И. Философия Лейбница. Процесс образования системы. СПб., 2007.
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., 2004.
5. Лейбниц Г.В. О способе отличия явлений реальных от воображаемых // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 3.
6. Декарт Р. Беседа с Бурманном // Декарт. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2.
7. Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб., 1997.
8. Сергеев К.А., Коваль О.А. Монадология Лейбница: мир как представление // Homo philosophans: К 60-летию профессора К.А. Сергеева. СПб., 2002.
9. Лейбниц Г.В. Два отрывка о свободе // Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 1.
10. Лейбниц Г.В. О мудрости // Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 3.
11. Симаков М. Математизация мира. М., 2006.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 23 марта 2009 г.